RAĞIP P.
Ka. N.
591

T. C.
MİLLİ ...
RAGIP P...
MÜZ...
Sayı: 463

٥٩٧

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨١٤

RAĞIP P.
Ka. N.
591

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي اطال الله
بقاءه اما بعد حمد الله على سوابق آلائه • وتلاحق نعمائه • والصلوة والسلام على محمد
سيد رسله وانبيائه • وعلى آله وصحبه واوليائه • فان شرف العلم يظهر من عدة
اوجه احدها بشرف المعلوم ولا شك ان الغرض الاهم • والمطلوب الاعظم • من
علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله • ولا شك انه سبحانه وتعالى
اشرف المعلومات فيجب ان يكون هذا العلم اشرف العلوم وثانيها وثاقة البرهان
ولا شك ان الادلة المستعملة في مباحث هذا العلم يجب ان تكون مؤلفة من علوم
ضرورية تاليفا يعلم صحته بالضرورة ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك
هو النهاية في القوة والوثاقة وثالثها شدة الحاجة اليه ولا شك ان اكتساب السعادة
اهم المطالب واجل المقاصد ثم ان السعادة الاخروية لا يمكن اكتسابها الا بالايمان
بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي الا بهذا العلم واما السعادة الدنيوية
فلا يمكن تحصيل كمالها الا بانتظام احوال العالم وذلك مما لا يكمل الا بالرغبة في الثواب
والرهبة من العقاب ورابعها حاجة سائر العلوم الدينية اليه ومعلوم ان
ما عدا هذا العلم اما ان يكون دينيا او لا يكون اما الذي لا يكون دينيا فنفعه مقصور
على جلب منفعة او دفع مضرة في الحال وذلك يجري مجرى العلوم بالحرف والصنائع
ولا شك في ان العلوم الدينية فائقة عليها في المرتبة وزائدة عليها في المنقبة
واما الدينيات فصحة كلها متوقفة على صحة هذا العلم لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا

عالما قادرا كيف يمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فاذن ما عدا
هذا العلم من العلوم الدينية محتاج اليه مع استغنائه عنها وذلك يوجب زيادة شرفه
على شرف غيره وخامسها هو ان شرف الشيء قد يستفاد بوجه ما من خساسة ضده
واذا كان الخطا في هذا العلم كفرا او بدعة مع انهما من اقبح الاشياء وجب ان يكون الصواب
الحق فيه من اشرف الاشياء فثبت بهذه الوجوه ان هذا العلم اجل العلوم واعلاها واسناها وابهاها
ثم ان جماعة من الافاضل الذين لا توجد امثالهم الا على تباعد الاعصار وتوارد
الادوار لما طال اقتراحهم لدي • وكثر الحاحهم علي • في تصنيف كتاب في اصول الدين
يشتمل على نهاية الافكار العقلية • وغاية المباحث العلمية • صنفت بتوفيق الله تعالى
هذا الكتاب على نحو ملتمسهم واودعت فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب
الاولين والآخرين • والسابقين واللاحقين • من الموافقين والمخالفين وان كتابي
يتميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بامور ثلاثة اولها الاستقصاء في الاسؤلة
والجوابات • والتعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب
بكتابي هذا ربما كان اكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها اصحاب ذلك المذهب فاني
انما اوردت من كل كلام زبدته • ومن كل بحث نقاوته • حتى اني اذا لم اجد لاصحاب
ذلك المذهب كلاما يعول عليه • او يلتفت اليه في نصرة مذهبهم وتقرير سنتهم
استنبطت من نفسي اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير ذلك المذهب • وتحرير ذلك المطلب
وان كنا بالعاقبة نزري على كل رأي ونزيف كل رواية سوى ما اختاره اهل السنة و
الجماعة ونبين بالبراهين الباهرة • والادلة القاهرة ان ذلك هو الذي يجب له
الانقياد والسمع والطاعة وثانيها استنباط الادلة الحقيقية والبراهين اليقينية
المفيدة للعلم الحقيقي واليقين التام • لا الالزامات التي منتهى المقصود من ايرادها مجرد
التعجيز والافحام وثالثها الترتيب العجيب • والتلفيق الانيق الذي يوجب لقارئه على
ملتزمه ايراد جميع مداخل الشكوك والشبهات • والاجتناب عن الحشو والاطناب
وهذا الكتاب لا يعلمه الا من تقدم تحصيله لاكثر كلام العلماء • وتحقق وقوفه على مجامع
مباحث العقلاء • من المحققين والمبطلين • والموافقين والمخالفين حتى يمكنه بعد ذلك
فهم ما فيه من الادلة القطعية • والشكوك العويصة القوية • فاني فيه [illegible]

والمقدمات بل اكثر العناية كان مصروفا الى تلخيص النهايات والغايات
ولما خرج الكتاب على هذا الوجه سميته نهاية العقول في دراية الاصول ليكون الاسم
مطابقا للمسمى واللفظ موافقا للمعنى وجعلته خالصا لوجه الله تعالى طلبا لمرضاته
والفوز بعظيم ثوابه والهرب من اليم عقابه واساله ان يعظم الانتفاع به لي
وللمسلمين في الدارين ويجعله سبب السعادة في المنزلين انه قريب مجيب
ورتبته على عشرين اصلا الاصل الاول في المقدمات وفيه سبعة فصول
الاول في الغرض من هذا الاصل اعلم ان من عقل حقيقة فاما ان يحكم عليها بالحكم او لا يحكم
فان حكم عليها بالحكم فاما ان يكون الحكم عليها بثبوت او بعدم والفرق بين عدم الحكم على
الشيء وبين الحكم على الشيء بالعدم ظاهر مما ذكرناه فاذا عرفت ذلك فنقول الحقائق من حيث
هي هي لا من حيث انها حكم عليها بالنفي او الاثبات يسميه بعضهم معرفة وبعضهم تصورا
واما تعقلها مع الحكم عليها بالنفي او الاثبات فان قوما يسمونه علما واخرون يسمونه تصديقا
تسمية لما يحتمل شيئا باسم ذلك الشيء ثم ان الحال في المعارف والعلوم مع انقسامها
الى قسمين لا تخلو عن اقسام ثلاثة فاما ان يكون كل واحد من احاد القسمين غنيا عن الاكتساب
او محتاجا الى الاكتساب او يكون كل واحد من القسمين منقسما الى قسمين احدهما ان يكون
غنيا عن الاكتساب والاخر ان يكون محتاجا اليه والقسم الاول ظاهر الفساد لان
علمنا بحقيقة الملك والجن والروح وعلمنا بكون العالم محدثا وكون الله تعالى واحدا غير غني
عن الاكتساب والقسم الثاني ايضا باطل لان المعارف المكتسبة لا بد لها من معارف تسبقها
والعلوم المكتسبة لا بد لها من علوم تسبقها فلو كانت المعارف والعلوم باسرها مكتسبة لزم استناد كل
واحد منها الى غيره فيلزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات
غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق وهما محالان وكل ما يتوقف حصوله على ما يمتنع حصوله
كان ممتنع الحصول فكان يجب ان لا يحصل المعرفة والعلم بشيء اصلا وهو ظاهر الفساد ولما بطل
القسمان تعين الثالث وهو ان يقال من المعارف ما هو غني عن الاكتساب ومنها ما هو
غير غني عنه وكذلك من العلوم ما يكون غنيا عن الاكتساب ومنها ما هو غير غني عنه بقي هيهنا
بحث وهو انه هل يجب في كل ما لا يكون كسبيا ان يكون كاسبا او يجوز وجود معارف
وعلوم لا تكون كاسبة ولا مكتسبة والاظهر جوازه وان كان تحقيق الحق فيه لا يهمنا في هذا الموضع

واذا عرفت

واذا عرفت ذلك فنقول مقصودنا من هذا الاصل بيان ان المعارف والعلوم الغنية عن
الاكتساب وبيان انها كيف تكون كاسبة للمعارف والعلوم المكتسبة على وجه لا يقع الغلط
فيها حتى يمكننا ان نخوض بعد ذلك في المقصد من المسائل على وجه لا يقع الغلط فيها والله اعلم
الفصل الثاني في تقسيم الحقايق اعلم ان الحقايق اما ان تكون مركبة او لا تكون والمعني
بالمركب ما تتم حقيقته من اجتماع عدة امور ثم من الظاهر انه لا يمكن ان يكون كل حقيقة كذلك
لان الذي يتم حقيقته من اجتماع امور لا بد وان يكون فيه امور كل واحد منها حقيقة واحدة
والا لكانت الحقيقة مركبة من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وفي ذلك
فانه لا بد من الاعتراف بالحقيقة الغير المركبة لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود ولان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات وما لم يحصل الشيء لم يحصل انضمامه
الى غيره واذا عرفت ذلك ظهر لنا بالضرورة حقيقة غير مركبة وانه لا استحالة في وجود حقيقة
مركبة فنقول الحقيقة المركبة لا شك ان تحققها لا بد وان يكون متوقفا على حصول امور
كل واحد من تلك الامور التي منها التامت تلك الحقيقة وكل ما تحققه يتوقف على
اجتماع امور كثيرة فان عدم اي احد فرض من تلك الامور يكون سببا مستقلا
حينئذ لاقتضاء عدم تلك الحقيقة فاذا اجزاء الحقيقة سابقة عليها في الوجود والعدم ثم
ان تلك الحقيقة ذاتية في نفسها فربما كانت مقتضية لامور اخر تكون تلك الامور
متوقفة التحقق على تحقق تلك الحقيقة واذا عرفت ذلك فنقول ان قوما اصطلحوا على تخصيص
اسم الذاتي بجزء الحقيقة واما الذي لا يكون جزءا منها فانه سواء كان بين الثبوت للشيء او
لم يكن فانهم لا يسمونه ذاتيا ومن الناس من اطلق لفظ الذاتي على كل ما يكون بين الثبوت
للشيء سواء كان جزء الحقيقة او لم يكن ومنهم من عنى به امرا اعم منه وهو الذي يمتنع زواله
عن الشيء سواء كان بين الثبوت للشيء او لم يكن وقد طالت الخصومة في ذلك وهي مما
لا يجدي لانها نزاع في امر لفظي فان لكل واحد ان يفسر لفظ الذاتي بما شاء ولا يمكن وقوع
النزاع فيه الا من جهة اللغة نعم من فسر اللفظ بتفسير وجب عليه رعاية ذلك التفسير و
ان يحترز عن الغلط الواقع بسبب الاشتراك الفصل الثالث في اقسام تعريفات
الحقايق المعارف المكتسبة لا يمكن ان يكون كاسبها نفسها لان الكاسب معلوم قبل
المكتسب والشيء يمتنع ان يعلم قبل ان يعلم بل اكتساب المعرفة بالحقايق اما ان يكون

ولعل قوله التي
وقع سهوا من
قلم الناسخ الاول

بامور داخلة في تلك الحقائق او بامور خارجة من تلك الحقائق او بما تركب من القسمين
ولا مزيد على هذه الثلاثة اما الاول وهو تعريف الحقيقة بامور داخلة فيها فمن المعلوم
ان ذلك انما يكون اذا كانت الحقيقة مركبة لانها اذا لم تكن مركبة لم يكن لها جزء وما لا يكون
له جزء لا يمكن تعريفه بجزئه فثبت ان هذا القسم من التعريف لا يصح الا للحقائق المركبة ثم ان التعريف
لتعريف الحقائق المركبة ايضا على وجهين فانه اما ان تذكر جملة اجزاء الحقيقة او بعضها فان
ذكرت جملة اجزاء الحقيقة فحينئذ تصير الحقيقة معلومة على الوجه الذي لا يمكن ان يزداد العلم
بها وهذا القسم مما لا نزاع في اطلاق اسم الحد عليه واما ان كان المذكور بعض اجزاء تلك الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون ذلك المذكور يفيد تميز تلك الحقيقة عن غيرها او لا يكون فان افاد
كان ذلك في افادة معرفة حقيقة الشيء دون القسم الاول لا محالة وقد اختلفوا في
اطلاق اسم الحد عليه وهو نزاع لفظي واما ان لم يفد التميز فهو غير مقبول بالاتفاق

القسم الثاني من التعريفات تعريف الحقائق بالامور الخارجة عنها وقد خص قوم
اسم الرسم الناقص بذلك وهذا النوع من التعريف صالح للحقيقة سواء كانت مركبة
او غير مركبة فهذا القسم اعم من الاول وان كان الاول اتم منه ومن شروط هذا القسم
ان يكون المعرف ممتنع الزوال عن جملة افراد المعرف في جميع الازمنة وممتنع الحصول لغيره
وان يكون اعرف عند العقل منه فمتى اجتمع في الشيء هذه الخصال كان صالحا للمعرفية

القسم الثالث من التعريفات تعريف الحقيقة بمجموع امور بعضها داخل فيها وبعضها
خارج عنها وهذا القسم ايضا لا يصح الا في الحقائق المركبة وهو ايضا على قسمين فانه اما ان يكون
بين تلك الامور عموم وخصوص او لا يكون والاول على قسمين فانه اما ان يكون العام
ذاتيا والخاص عرضيا واما بالعكس والاول من هذين القسمين هو المسمى بالرسم التام
عند الجمهور فان قيل اليس ان من جملة التعريفات المثال وهو خارج عن تقسيمكم قلنا
هذا المثال يخالف الممثل من وجه ويشاركه من وجه فمن الوجه الذي اختلفا فيه
لا يكون المثال مفيدا معرفة الممثل واما من الوجه الذي اشتبها فيه فيفيد معرفته
ولكن تلك المشابهة من لوازم تلك الحقيقة فكان التعريف بالمثال داخلا في القسم
الثاني فهذا ضبط انواع التعريفات **ثم ههنا اشكالات** على هذه الاقسام فان
للقائل ان يقول ان تعريف الحقيقة بمجموع اجزائها غير معقول لان معرف تلك الحقيقة

اما

اما ان يكون هو كل واحد من تلك الاجزاء واما ان يكون هو مجموعها عند الاجتماع
والاول باطل لوجهين اما اولا فلما سيأتي في ان الجزء الواحد من الحقيقة لا يمكن ان يكون
معرفا لتمام الحقيقة واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لوقع الاستغناء بذكر كل واحد منها عن ذكر كل واحد منها
والثاني ايضا باطل لان مجموع اجزاء الحقيقة اما ان يكون هو عين الحقيقة او جزءا منها
او امرا خارجا عنها فان كان الاول لزم تعريف الشيء بنفسه وقد ابطلتم ذلك وان كان
الثاني لزم ان يكون مجموع اجزاء الشيء بعضا لاجزائه وهذا محال وان كان الثالث كان
مجموع اجزاء الحقيقة امرا منفصلا عن الحقيقة وهو باطل بالبديهة وبتقدير تسليمه كان ذلك
التعريف تعريفا رسميا من القسم الثاني وفيه اعتراف بفساد القسم الاول لا يقال
انا لا نعرف هيئة الاجتماع العارضة لتلك الاجزاء الا بتلك الاجزاء وبالعكس لانا نقول
ان الهيئة الاجتماعية احد اجزاء تلك الحقيقة المركبة وهي خارجة عن ماهيات موضوعاتها
وبالعكس فتعريف ذلك العارض بمعروضاته وبالعكس يكون تعريفا بالامور الخارجة
وهو غير القسم الذي نحن الآن فيه وتوجيه هذا الاشكال على عبارة المنطقيين ان يقال
تعريف حقيقة الشيء بجنسها وفصلها اما ان يكون المراد منه تعريفها بكل واحد من هذين
الامرين او بمجموعهما والاول باطل لان الجنس وحده لا يفيد معرفة تمام الحقيقة وكذا
الفصل وحده والثاني باطل لان مجموع الجنس والفصل هو الحقيقة فان عرفتموها بمجموع
الجنس والفصل لزم تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما تعريف الحقيقة ببعض اجزائها
ففيه ايضا اشكال لان تلك الحقيقة عبارة عن مجموع ذلك الجزء وسائر الاجزاء و
ذلك الجزء قد يستحيل ان يكون معرفا لنفسه لاعترافكم بفساد هذا القسم فاذن يكون معرفا
لسائر الاجزاء لكن كل واحد من اجزاء الماهية خارج عن ماهية سائر الاجزاء وان كان
داخلا في ماهية تلك الحقيقة فيكون كل واحد من تلك الاجزاء معرفا لغيره ويكون تعريفا
رسميا وذلك غير القسم الذي نحن الآن فيه ومسطور وعليه الشبهة ايضا فظهر ان
جزء الحقيقة يستحيل ان يكون معرفا للشيء من اجزائها واذا كان كذلك استحال كونه معرفا
لتلك الحقيقة واما تعريف الحقيقة بلوازمها ففيه ايضا اشكال لانا اذا قلنا في حقيقة
مخصوصة انها التي يلزمها اللازم الفلاني فالامر الذي نطلب معرفته اما ان يكون هو
خصوصية تلك الحقيقة في نفسها او كونها ملزومة لذلك اللازم والاول باطل لانا نعلم

بكونها مؤثرة في اللازم الفلاني لا يقتضي العلم بخصوصيتها فان الاشياء المختلفة في الحقيقة
يجوز اشتراكها في لازم واحد ومع ذلك التجويز لا يمكن القطع بحصول تلك الماهية المخصوصة
عند حصول العلم بكونها مؤثرة في ذلك اللازم بل قد يكون اللازم بحيث لا يوجد
الا لملزوم واحد لكن ذلك الاختصاص لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم ودلالة الحس
او البرهان على اختصاصه بذلك اللازم وحينئذ تكون معرفة الملزوم سابقة على
معرفة ذلك الاختصاص فلا يمكن ان يستفاد من ذلك اللازم لامتناع الدور
والثاني ايضا باطل لان كونها مؤثرة في ذلك اللازم هو الذي فرضنا معرفا فلو جعلناه
نفس المطلوب لكان ذلك تعريفا للشيء بنفسه وانه محال واعلم انه لا خلاص من هذه
الشبهات الا اذا قلنا ان التعريفات الحدية والرسمية عبارة عن تفصيل ما دل الاسم
عليه على الاجمال لكن يلزم عليه شيء آخر وهو ان لا يبقى فرق بين الحد والرسم لان الاسم انما
يوضع بازاء ما يعقل فاذا وضع الواضع اسم العلم بازاء امر ما مؤثرة في العالمية فمن ذكر في
تعريف العلم هذا القدر فقد فصل ما دل عليه الاسم بالاجمال وهو اسم العلم فيلزم ان يكون
ذلك حدا وهذا مما قد التزمه بعض المحققين وان كان ايضا فيه غموض الفصل الرابع في
احكام التعريفات وهي ثلاثة الاول ان جملة التعريفات مشتركة في وجوب ان تكون
مميزة للحقيقة المعرفة عن غيرها وتحصيل هذا القدر اسهل من تحصيل الحد الحقيقي من وجه واصعب
من وجه اما وجه السهولة فلان هذا المقصود يحصل من الحد الحقيقي والناقص والرسم والمعرفة
السابقة لا تحصل الا بطريق واحد وهو الحد الحقيقي والشيء الذي يمكن تحصيله بطرق كثيرة اسهل مما
لا يمكن تحصيله الا بطريق واحد واما وجه الصعوبة فلان العلم بامتياز الشيء عن غيره يتوقف
على العلم بحقيقة كل واحد من الامرين المحكوم عليهما بالامتياز لان من لا يعرف الشيء كيف
يعرف ان الشيء الفلاني متميز عنه فاذن العلم بان الحقيقة الفلانية متميزة عما عداها من الحقائق
متوقف على العلم بما عداها من الحقائق وما عداها من الحقائق لا نهاية لها وذلك محال
وعلى العلم بتلك الحقيقة في نفسها فيلزم الدور لان من استفاد معرفة الحقيقة من التمييز
الذي يتوقف معرفته على معرفتها فانه لا بد وان يلزمه الدور ونظرا ان التعيين في التعريفات
بذكر المميزات ليس واجبا من المطلوب الثاني اتفق المتكلمون على ان العالم بالحد يجب ان
يكون عالما بالمحدود والجاهل به يجب ان يكون جاهلا بالمحدود وهذا صحيح اذا اريد بالحد

ما سميناه

ما سميناه بالحد الحقيقي واما اذا اريد به الحد الناقص او الرسم فلا وهذا مبني على الفرق
بين الحد والرسم الثالث الحد لا يمكن منعه لان المنع انما يتوجه نحو الخبر والدليل لا يصح الا للخبر
والحد ليس فيه خبر بل الحد كما بينا اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وحاصله
يرجع الى تعيين حقيقة متصورة وتصويرها تفصيلا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة المتصورة
بالنفي والاثبات ومعلوم ان المنازعة في تلك الحقيقة المتصورة من حيث انها متصورة
غير ممكنة بل يمكن النزاع في اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة ولكنه لا يكون حينئذ
اما اولا فلانه نزاع لغوي واما ثانيا فلان النزاع ما وقع في نفس المعرفة الساذجة بل في الحكم
بجواز اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة فيكون الابطال والاثبات عند التحقيق
واقعين في التصديق لا في التصور فان قيل اليس ان الحد يدعي ان حد الانسان مثلا
الحيوان الناطق وذلك منه انما هو دعوى فلم لا يجوز ان يطالب بالدليل المصحح لدعواه
قلنا قوله في الانسان هو حيوان ناطق يمكن ان يذكر على وجه لا دعوى فيه ويمكن ان
يذكر على وجه يكون دعوى وحينئذ يمكن منعه اما الاول فبان يكون مراد القائل بقوله الانسان
حيوان ناطق الاشارة الى هذه الماهية المتصورة من غير حكم عليها بالنفي او الاثبات وعند
هذا لا يمكن ان يمنع ولا ان يطالب بالدليل واما الثاني فبان يكون مراده ان ذات الانسان
محكوم عليها بالحيوانية والناطقية وحينئذ يتوجه عليه المنع والمطالبة ولا يكون ذلك
حدا بل دعوى فان قيل فعلى ما ذكرتموه وجب ان لا يتوجه النقض والمعارضة على الحد
وقد اتفق النظار على توجههما قلنا الحق عندنا ان الحد ما لم ينضم اليه شيء من الدعاوي
فانه لا يتوجه عليه النقض مثاله من حد العلم بانه ما يصح من المتصف به احكام الفعل فاذا
قيل له هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمحالات فان ذلك علم مع انه لا يفيد صحة الاحكام
فهذا النقض انما يتوجه لاجل تسليم وجود العلم المتعلق بالمحالات فلما سلم ذلك واعترف
لا جرم توجه النقض على حده ولو قدرنا عدم تسليم هذه الدعوى لم يكن توجه النقض على
الحد وحده وكذلك المعارضة لا يمكن القدح بها في الحد الا عند تسليم الدعوى لان الحقائق
غير متعاندة في ماهياتها فان من عارض هذا الحد بانه الاعتقاد المقتضي سكون النفس فلا بد
بينا من الحقيقتين تعاند فان حقيقة امر يقتضي للمتصف به صحة الاحكام من حيث انها هذه
الحقيقة لا تنافي حقيقة اعتقاد يقتضي سكون النفس من حيث انها هذه الحقيقة واذا لم يكن

بين الحقائق بسبب فانه لم تتحقق المعارضة في الحد و الفصل الخامس في تعديد المعارف
الغنية عن الاكتساب الحقائق التي تكون معرفتها مستغنية عن الاكتساب هي التي تكون
معرفتها حاصلة عند الانسان من غير طلب منه لها وهي اما محسوسة او غير محسوسة اما
المحسوسات فلا يمكن تعريفها لان تعريفها لو امكن لكان لا بد وان يكون بامور هي اعرف منها
ولسنا نجد في العقل امورا اعرف من المحسوسات حتى نعرفها بها فيظهر من هذا فساد من
حاول تعريف هذه المحسوسات ولنذكر منها مثالين اما المثال الاول قالت الفلاسفة
الحرارة هي التي من شانها ان تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات والبرودة هي التي
من شانها ضد ذلك وهذا باطل لانه ان كان المراد من ذلك بيان ان هذه الكيفية
المحسوسة التي نسميها بالحرارة موجبة لهذه الاثار فذلك دعوى تحتاج الى برهان لدعوى
غير الحد وان كان الغرض منه بيان تعريف المسمى بلفظ الحرارة فذلك تعريف لغوي لان
اهل اللغة لم يخطر ببالهم عند اطلاقهم لفظ الحرارة الامور التي ذكروها وان كان الغرض منه تعريف
هذه الكيفية المخصوصة التي ندركها بحس اللمس فمعلوم ان تلك الكيفية اعرف عند الكل من
هذه الامور التي ذكروها لان العوام كلهم يميزون بين الحرارة من حيث هي حرارة وبين غيرها
والتمييز بين الشيء وغيره لا يمكن الا بعد معرفة الشيء فالعوام يعرفون حقيقة الحرارة وان
لم يخطر ببالهم كونها جامعة للمتماثلات ومفرقة للمختلفات واما الخواص فانهم لا يعرفون كون
الحرارة كذلك الا بحجة ان تيسرت وكيف والعلم باستناد هذا الاجتماع والافتراق الى البرودة
والحرارة لا يحصل الا بعد العلم بعدم استنادها الى فاعل مختار يوجد هذه الاثار عقيب ملاقاة
الحار والبارد وذلك لا يثبت الا بالقدح في الفاعل المختار وحدوث العالم وكل عاقل
يعلم بالضرورة ان علمه بالحرارة والبرودة لا يتوقف على القطع بقدم العالم ونفي الفاعل المختار
المثال الثاني ذكروا في حد الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
انضغاطا بعنف وهذا ايضا من الطراز الاول لان الصوت ليس الا نفس هذه الكيفية المسموعة
وانه لا يمكن تعريفها الا بشيء اعرف منها والذي ذكروه فهو اشارة الى سبب حدوثه
ولا يمكن تصحيح ذلك الا بعد اتعاب الخاطر وبناء ذلك على المقدمة المذكورة فكيف يمكن
تعريف الصوت بذلك وكذا القول فيما ذكروه من تعريف الالوان من ان السواد لون
قابض للبصر والبياض لون مفرق للبصر فان هذه التعريفات اخفى بكثير من المعرفات و

اقول

اقول قولا كليا ان احدا لا ينكر ان العلم بتميز الحار عن البارد والرطب عن اليابس والحلو
عن المر والطيب عن المنتن والاسود عن الابيض علم لا يحتاج الى اكتساب اصلا فانه حاصل
للعوام بل للاطفال والمجانين بل للبهائم فانها تميز بين هذه الامور ومن المعلوم ضرورة ان
العلم بتمييز امر عن امر يستدعي العلم بحقيقة كل واحد من الامرين المتميزين والسابق على غير الكسبي
اولى ان يكون غنيا عن الاكتساب فاذن العلم بحقائق هذه المحسوسات حاصل وغني عن الاكتساب
والعجب من الفلاسفة حيث اتفقوا على استغناء القضايا المحسوسة عن البراهين ثم حاولوا
تعريف الحقائق المحسوسة وكيف صار الاحساس في احد البابين مغنيا عن الكسب
دون الثاني فهذا هو القول في المحسوسات واما الامور التي لا تكون محسوسة فكلما كانت
حقايقها مدركة بالنفس فالاشتغال بتعريفها خطأ وضلال ولنذكر منها مثالين الاول
الخصومة العظيمة الواقعة بين الناس في تحديد العلم وذلك لمحاولتهم تحديد ما لا يمكن تحديده
وليس عسر تحديده لخفاء حقيقته بل لبلوغ حقيقته في الوضوح الى حيث لا يمكن تعريفها وبيانه
من وجهين الاول ان كل ما عدا العلم فانه انما تنكشف حقيقته بواسطة العلم فلا يكون كاشفا
لكل ما عداه وكيف لا تكون حقيقته منكشفة بنفسها الثاني انا نعرف وجودنا بالبديهة
ومن علم شيئا بالبديهة امكنه ان يعلم بالبديهة كونه عالما بذلك الشيء والعلم بكونه عالما
بالشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم فاذن العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي بوجودنا
والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فالعلم بحقيقة العلم بديهي المثال الثاني ان
بعض الناس حاول تحديد الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع والوحدة
والكثرة ثم انهم وقعوا في خبط عظيم يشتمل على شرحه كتبهم وعندنا ان ذلك الخبط وقع لتكلفهم
تعريف هذه الامور لوضوحها واستغنائها عن التعريف والدليل عليه انا نعلم بالبديهة
ان الشيء يستحيل خلوه عن العدم والوجود معا ويجب اتصافه باحدهما لا بعينه ويمكن
اتصافه بايهما كان على التعيين وهذا العلم لا محالة مسبوق بتصور الوجود والعدم
والوجوب والامتناع والامكان لان من لم يتصور المفردات لا يمكنه ان يحكم ببعضها
على بعض فاذن هذه التصورات بديهية وايضا العلم البديهي بان الوجود والعدم لا يجتمعان
مسبوق بالعلم بكون الوجود مغايرا للعدم والمغايرة عبارة عن الاثنينية التي العلم بها
مسبوق بالعلم بالوحدة فيكون تصور الوحدة والكثرة غنيا عن الاكتساب فظهر

ان تعذر تعريف هذه الامور ليس لخفائها بل لوضوحها وايضا يجب ان يكون مقررا عندك
ان كل تصور يتوقف عليه تصديق بديهي ابتداء فان ذلك التصور يكون غنيا عن الاكتساب
وبعد ان فرغنا عن اعطاء ما يليق بهذا الكتاب من قوانين الاكتساب للمعارف فلنعط ما
يليق به ايضا من قوانين اكتساب العلوم وبالله تعالى التوفيق الفصل السادس في
اقسام الادلة اعلم ان كل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كان دليلا على ذلك الشيء ثم
لا يخلو اما ان يمتنع تخلفه عن كونه دليلا او لا يمتنع والقسم الاول هو الدليل العقلي ولا بد فيه
من مقدمتين لا ازيد ولا انقص اما انه لا بد فيه من مقدمتين فلان كل مطلوب فلا بد فيه
من موصوف وصفة والمطلوب هو حصول تلك الصفة لذلك الموصوف واذا كان
ذلك الحصول مجهولا فلا بد من ثالث ينتسبان اليه انتسابا معلوما لتصير تلك النسبة المجهولة
بواسطة النسبتين المعلومتين معلومة وحينئذ يحصل من انتسابهما اليه مقدمتان واما انه
لا يمكن الزيادة على المقدمتين فلانا متى وجدنا شيئا ينسب الصفة والموصوف اليه انتسابا
يلزم من العلم به العلم بذلك الاتصاف فحينئذ يحصل المطلوب لا محالة وان لم يحصل لم تكن
المقدمتان الحاصلتان مقدمتين قريبتين لانتاج المطلوب بل كانتا مقدمتين بعيدتين
وذلك مما لا نزاع فيه وهذا في الاقيسة الحملية واما الشرطية فانها راجعة اليها واذا عرفت
ذلك فلا بد من البحث عن امرين احدهما حال تلك المقدمات والثاني حال تركيبها النظر
الاول في المقدمات وهي قريبة كانت او بعيدة فلا بد وان تكون معلومة الصحة بالبديهة او
لازمة من البديهيات لزوما بديهيا اما بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة وحال كل واحدة
منها كذلك النظر الثاني في كيفية تركيبها وهو على خمسة وجوه الاول ان تكون الصفة المجهولة
الثبوت للموصوف معلومة الثبوت لكل ثالث ومعلومة الانتفاء عن كل ثالث وذلك الثالث
يكون معلوم الثبوت لكل الموصوف ولبعضه وهذه اقسام اربعة وعندنا علم بديهي ان
الثابت لكل الشيء والمنتفي عن كل الشيء الثابت لغيره يجب ان يكون ثابتا لذلك الغير او منفيا
عن ذلك الغير فعند هذا تصير النسبة المجهولة للصفة الى الموصوف معلومة بواسطة المعلومات
التي ذكرناها الثاني اذا راينا شيئين يجب اتصاف احدهما بامر يمتنع اتصاف الاخر
علمنا كون احدهما مسلوبا عن الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان الامر الحاصل لاحدهما حاصلا
للاخر مثاله كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فلا شيء من الجسم بقديم الثالث

اذا راينا

٧

اذا راينا شيئين يحصلان في ثالث فحينئذ يحصل بينهما التقاء في ذلك الشيء الثالث وبسبب
ذلك يتحقق الايجاب الجزئي ثم من المحتمل ان يكون وجوده خارج ذلك الموضوع لا بتمامه
فحينئذ الالتقاء الكلي يكون مجهولا والالتقاء الجزئي حاصل على كل حال فلا جرم تحصل النتيجة
جزئية مثاله كل سواد عرض وكل سواد لون فبعض العرض لون الرابع طريقة التلازم فانه
اذا كان شيئان يكون احدهما لازما للاخر امكن الاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم والا بطل اللزوم ولكن لا يمكن الاستدلال بعدم
الملزوم على عدم اللازم وبوجود اللازم على وجود الملزوم لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم
الخامس التقسيم المتردد بين النفي والاثبات فانه يلزم من اثبات ايهما كان نفي الاخر ومن نفي
ايهما كان اثبات الاخر فهذه المناهج الخمسة تركيبات يقينية وعليها شكوك سنذكرها في
المسائل التي ستاتي بعد ذلك واما السمعية فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وما يستند اليه
ثم ان للمتكلمين طرقا سوى ما ذكرناها وهي غير مفيدة لليقين فلنذكرها ثم لنبين وجه ضعفها وبالله
التوفيق الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة فالاول انهم متى حاولوا نفي شيء
غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه
اما بيان انه لا دليل عليه فذلك انا تتبعنا شبه المثبتين لذلك الشيء ثم بينا فسادها
وضعفها وقد يعتبرون الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانها
لنا والاول اولى لانه اذا كان لا بد في هذا الامر من التعويل على عدم الوجدان فلان يتمسك
به ابتداء حتى يسقط عن انفسهم مؤنة بيان حصر وجوه الادلة اولى واما بيان ان ما لا دليل
عليه وجب نفيه فهم يثبتونه من وجهين الاول ان تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح
في العلوم الضرورية والعلوم النظرية وما ادى اليه يكون فاسدا بيان ادائه الى القدح
في العلوم الضرورية انا اذا جوزنا اثبات ما لا دليل عليه لزمنا تجويز ان يكون بحضرتنا جبال
شامخة واصوات هائلة ونحن لا ندركها لان الله تعالى خلق في عيوننا مانعا عن ادراكها
ولعل لكل واحد منا الف راس لا انه قام بالعين ما يمنع عن ادراك ما عدا الواحد منها
وان لم يقم دليل على اثبات المانع وبيان ادائه الى القدح في العلوم النظرية لانا اذا
استدللنا بالدليل على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات ذلك
الدليل غلطا لم نقف عليه لا نحن ولا غيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين فان

لا بد من دفع هذا التجويز وقد دفعه لو كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم منه حاجة كل دليل الى دليل الى لا نهاية وذلك محال فاذن لو لم نقطع بنفي ما لا دليل
على ثبوته لم يمكننا ان نجزم بصحة الدليل فثبت ان تجويز ثبوت ما لم يقم دليل على ثبوته يؤذن
بالقدح في الضروريات والنظريات وثانيها ان الامور التي لم يدل الدليل على ثبوتها غير متناهية
فلو جاز اثبات ما هذا شانه لزم تجويز اثبات امور لا نهاية لها وذلك محال فهذا تمام
تقرير هذه الحجة وهي عندي ضعيفة جدا بيانه ان قولكم في المطلوب المعين انه لا دليل عليه
اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليل ثبوته او تعنوا به انه في نفس الامر ليس عليه دليل فان
عنيتم به الاول كان حاصل كلامكم ان الشي الفلاني لم نعرف على ثبوته دليلا وكل ما لا نعرف
على ثبوته دليلا وجب نفيه وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الاولى حقة لكن المقدمة الثانية
تكون ظاهرة الفساد ولانه لو كان عدم علم الانسان بدليل ثبوت شي دليلا على عدم ذلك
الشي لزم من هذا ان يكون العوام كلهم جازمين بنفي الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها
ولزم كون المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالمين لكونهم غير عالمين بدلائل
ثبوت هذه الاشياء بل يلزم ان يكون الانسان كلما كان اقل معرفة بالدلائل ان يكون
اكثر علما وفساد ذلك اظهر من ان يحتاج فيه الى الاطناب وان عنيتم به الثاني كان حاصل
كلامكم ان الشي الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه وعلى هذا
التقدير تكون هذه المقدمة صحيحة لكن المقدمة الاولى لا تتقرر بتزييف ادلة المثبت له لانه من الجائز المقدمة الثانية حقه ع
ان يكون على ثبوت ذلك الشي دليل وان لم يعرفه المثبت له على ذلك الدليل وبتقدير ان لا يكون
من فساد الوجوه التي تمسك بها المثبت في اثبات ذلك الشي ان لا يكون على اثبات
ذلك الشي دليل غير معلوم للمثبت ثم ان سلمنا انه لا دليل عليه في الحال ولكن من الجائز
ان يوجد بعد ذلك ما يدل عليه وهو اخبار الشرع عنه ومعلوم ان خبر الشارع
عن ثبوت الشي يفيد العلم به اذا لم يتوقف العلم بكون الشارع صادقا على العلم به فما دام
يبقى احتمال ان يخبر الشارع عن ثبوته استحال الجزم بعدمه ولو لا صحة هذا الطريق لما امكننا
ان نقطع بعدم وقوع الممكنات التي لا طريق الى العلم بوقوعها الا اخبار الشرع نحو مقادير
السموات والكواكب واحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب وحضور الملائكة
والجن عندنا ثم ان سلمنا انه لا دليل على ثبوته في الحال ولا في الاستقبال فلم قلتم ان كل

ماكان

ما كان كذلك وجب نفيه قوله لانه يلزم من تجويزه القدح في العلوم الضرورية قلنا
العلم بعدم الجبل بحضرتي وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد اما ان يكون متوقفا على العلم
بان ما لا دليل عليه وجب نفيه او لا يتوقف عليه فان كان متوقفا عليه لم يكن حصول
العلم بانه لا جبل بحضرتي الا بعد العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه ويلزم من ذلك
محذوران احدهما انه اذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفا على العلم بان ما
لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القائل قد بنى قوله ان ما لا دليل عليه وجب نفيه على ان
القدح فيه يفضي الى تجويز كون الجبل بحضرتي فحينئذ يلزم الدور وثانيهما انه اذا كان العلم
بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه فحينئذ يكون العلم بعدم
الجبل بحضرتي علما نظريا مستفادا من دليل فلا يلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري
واما ان لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه
لم يلزم من عدم العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه زوال العلم بانه لا جبل بحضرتي فان
ما لا يتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه واما قوله يلزم منه القدح
في العلوم النظرية لاحتمال ان يكون هناك غلط غير معلوم لنا قلنا قد بينا ان الدليل
انما يفيد العلم اذا كانت مقدماته بديهية ابتداء او تكون بديهية اللزوم عن البديهي
ابتداء فعلى هذا انما نحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات لا عند عدم العلم بفسادها
فاين احدهما من الاخر واما قوله ان ما لا دليل على ثبوته لا نهاية له فلو جاز اثبات
ما هذا شانه لزم اثبات ما لا نهاية له قلنا ان قام دليل قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية
له لم يلزم من الجزم بعدم ما قام الدليل على امتناع حصوله الجزم بعدم ما لم يقم الدليل على
امتناع حصوله لظهور الفارق وان لم يقم دليل على امتناع حصوله لم يمكننا القطع بعدم حصوله
فالحاصل انهم قاسوا عدم حصول الشي على عدم حصول ما لا نهاية له ونحن نقدح في هذا القياس
اما باظهار الفارق وبمنع الحكم في الاصل ثم ان سلمنا ان ما ذكروه يقتضي ان ما لا دليل عليه
وجب نفيه ولكنا نقول لو لزم من نفي دليل الثبوت الجزم بالعدم للزم منه ايضا الجزم
بالوجود وذلك تناقض وما انتج التناقض كان باطلا فاذن هذه الطريقة باطلة بيانه
ما ذكرناه من وجهين الاول هو ان جزم النافي بالنفي ليس اولى فاما ان يلزم من عدم الجزم
بالنفي الجزم بالثبوت ولا فان لزم فنقول لما لم يوجد ما يقتضي ثبوت المطلوب لم يوجد

ما يقتضي ثبوت الجزم بالنفي فليس الاستدلال بعدم دليل ثبوت الشيء على ثبوت الجزم بانتفائه اولى من الاستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب فانما ان يحصل الدلالتان معا فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم وهو محال واما ان لا يحصل واحد منهما فيكون ذلك اعترافا بان عدم دليل الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي واما ان كان لا يلزم من عدم الجزم بالنفي الجزم بالثبوت فذلك انما يكون اذا كان بينهما واسطة واذا كان كذلك لا يلزم من عدم ما يقتضي الجزم بالثبوت الجزم بالنفي لاحتمال القسم الثالث وهو عدم الجزم اصلا وحصول التوقف الثاني سلمنا ذلك ولكن ان جاز ان يستدل بعدم دليل الثبوت على النفي جاز ان يستدل بعدم دليل النفي على الثبوت فيلزم من ذلك الجزم بالنفي والاثبات معا وهو محال لا يقال الفرق بينهما من وجوه اربعة احدها وهو ان دليل النفي اما ان يعني به عدم دليل الثبوت او يعني وجود دليل النفي فان عني به الاول كان عدم دليل النفي عبارة عن عدم عدم دليل الثبوت وهو نفس دليل الثبوت فيكون حاصله الحكم بالاثبات لوجود دليل الثبوت وذلك لا نزاع فيه وان عني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود الشيء حصول ذلك الشيء لاحتمال حصول عدمه بالطريق الاول وهو عدم المثبت وثانيها ان دليل كل شيء على حسب ما يليق به فدليل الثبوت يجب ان يكون ثبوتيا ودليل النفي يجب ان يكون عدميا وثالثها انا اذا لم نجد عند انسان ما يدل على نبوته قطعنا انه ليس بنبي وليس اذا لم نجد عليه ما يقدح في نبوته نقطع بكونه نبيا ورابعها انا لو نفينا ما لم يوجد دليل على نبوته لزمنا نفي نبوة غير متناهية وهو غير ممتنع اما لو اثبتنا ما لم يوجد دليل على عدمه لزمنا اثبات ما لا نهاية له وذلك ممتنع فظهر الفرق لانا نقول اما الاول فهو معارض بمثله لان من قال في الشيء المعين انه لا دليل على ثبوته فيقال له ان دليل الثبوت قد يراد به عدم دليل العدم وقد يراد به ما يقتضي نفس الثبوت فان عنيت الاول كان معنى قولك لم يوجد دليل الثبوت انه فقد عدم دليل الثبوت وذلك هو نفس وجود دليل العدم فيكون حاصله الحكم بالنفي لوجود ما يقتضي ذلك النفي وذلك غير هذه الطريقة وان عنيت الثاني لم يلزم من عدم ما يقتضي الثبوت ان لا يكون الثبوت حاصلا لاحتمال ان يحصل بواسطة الطريق الثاني وهو عدم دليل العدم اما قوله دليل كل شيء على حسب ما يليق به قلنا

هذا الكلام

هذا الكلام اقناعي ثم انه باطل لانا توافقنا على انه يجوز الاستدلال بوجود شيء على عدم شيء آخر فاذا جاز ذلك فليجز ايضا الاستدلال بعدم شيء على ثبوت شيء آخر بل ذلك هو الحق فانه يلزم من ارتفاع احد النقيضين القطع بحصول النقيض الآخر قوله اذا لم نجد عند الانسان ما يدل على نبوته قطعنا انه ليس بنبي قلنا لا نسلم بل انما نقطع بذلك لقيام الدلالة القاطعة على انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وعلى آله ولولا ذلك لما قطعنا به قوله لو نفينا ما لم يوجد دليل على نبوته لزمنا نفي ما لا نهاية له ولو اثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه لزمنا اثبات ما لا نهاية له قلنا نحن لا ندعي ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم بل نقول انه لا فارق في العقل بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي وبين الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت ولكن ذلك محال لوجوه منها ما ذكرتموه من انه يلزم منه اثبات ما لا نهاية له فيكون ما ذكرتموه باطلا وهذا انما يتمشى لو دللنا على انه يلزم من احدهما ما يلزم من الآخر اما لو لم يدل عليه فهذا الكلام غير جيد وفي هذا الموضع مزيد نظر وبالله التوفيق والثانية وهي القياس وهو يسمى اركانها اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فانه متى ثبت ان الحكم في محل الوفاق معلل بعلة ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه ورد الغائب الى الشاهد ورد الشاهد الى الغائب احد انواع القياس والمقام المشكل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الموجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طريقان الاول الطرد والعكس مثل ما قالته المعتزلة ان الاضرار من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم لما تأملنا وجدنا ان الفعل متى كان واقعا على هذه الوجوه كان قبيحا ومتى زال عنه احد هذه القيود زال قبحه فلما دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما علمنا ان قبح الظلم معلل بهذه الاعتبارات واذا ثبت ذلك فلو صدر مثل ذلك الفعل من الله تعالى وجب ان يحكم بقبحه لوجود علة القبح فيه فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يكون القبح وان كان دائرا مع هذه الوجوه والاعتبارات وجودا وعدما ولكنه لا يكون معللا بها بل بامر آخر كان جوابهم عنه من وجوه اربعة احدها انه لا دليل على ذلك المقارن فوجب نفيه وثانيها انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها وان لم نعلم شيئا غيرها ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح وان علمنا سائر الاشياء فلو كانت علة القبح غير

هذه الوجوه ولما كان يلزم من مجرد العلم بهذه الوجوه العلم بالقبح وثالثها انه ان جاز
مع دوران القبح مع هذه الوجوه وجودا وعدما اسناد القبح الى غيرها لزم تجويز اسناد
المتحركية الى غير الحركة وان كانت مدورة معها وجودا وعدما وذلك يفتح باب التشكيك
في العلل والمعلولات ورابعها ان ذلك المقارن ان امكن انفكاكه عن هذه الاعتبارات
او امكن انفكاك هذه الاعتبارات عنه لم يكن القبح دائرا مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما
وان لم يمكن انفكاك ذلك المقارن عن هذه الاعتبارات ولا انفكاكها عن ذلك
المقارن فحيث حصلت تلك الوجوه حصل ذلك المقارن فكانت علة القبح حاصلة
وذلك يفيد المطلوب هذا غاية هذه الطريقة وهي عندي ضعيفة من وجهين احدهما
ان تعليل الحكم الواحد وحدة نوعية بعلتين مختلفتين اما ان لا يكون جائزا او يكون
فان لم يكن كان الانعكاس في العلل واجبا واذا كان كذلك فلما ان المعلول يدور مع العلة
وجودا وعدما فالعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما فان لزم من مجرد هذا الدوران
الحكم بالعلية لزم الحكم بكون المعلول علة لعلته وهو محال وان كان تعليل الحكم الواحد بعلتين
جائزا لم يكن اعتبار العكس في العلل فحينئذ لا يمكن توقيف معرفة علية العلة على الطرد والعكس
الثاني ما ذكرناه من احتمال ان يكون المؤثر في القبح ليس الوجوه المذكورة بل امرا مقارنا
لها فاما قوله لا دليل على ذلك المقارن فوجب نفيه قلنا الكلام عليه ما مضى من تزييف
هذه الطريقة واما قوله انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا القبح وان لم نعلم شيئا غيرها ومتى لم نعلم
هذه الوجوه لم نعلم القبح وان علمنا سائر الاشياء قلنا هذا باطل بالامور العادية فان
كثيرا من الاسباب المستعقبة لمسبباتها بمجرى العادة متى علمناها علمنا المسبب وان لم نعلم
شيئا آخر مع الاتفاق على انها غير مؤثرة مثل انا اذا علمنا ملاقاة النار القطن علمنا الاحتراق
وان لم نعلم شيئا آخر ومتى علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع
وان لم نعلم شيئا آخر مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع يحصلان بفعل الله تعالى
ابتداء ثم ان سلمنا سلامته عما ذكرتموه عن النقض لكن لا نسلم انه لما وجب عند العلم
بكون الفعل ظلما العلم بكونه قبيحا وان لم نعلم سائر الاشياء انه يجب ان يكون كونه ظلما
علة في كونه قبيحا ولا نسلم انه لما لم يجب من العلم بالاعتبارات المغايرة لكونه ظلما العلم
بكونه قبيحا انه يمتنع ان يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحا اما الاول فلان الابوة

متى

متى عقلت وجب ان تعقل البنوة وان لم يعقل مع الابوة شيء آخر وكذلك القول
في جميع الاضافيات ثم انه لم يلزم من ذلك ان يكون بعض الاضافيات علة للبعض
فثبت ان ذلك لا يدل على العلية واما الثاني فلان القول بانه لما لم يجب العلم بكون الفعل
قبيحا عند عدم العلم بكونه ظلما وان كان سائر الاعتبارات معلومة انما يوجب ان
لا يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحا لو ثبت ان العلم بالعلة من حيث هي
علة يقتضي العلم بالمعلول لا محالة لكنا سنبين ان شاء الله تعالى في مسألة العالمية
في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات ضعف هذه القاعدة
قوله لو جاز فيما يدور مع الشيء وجودا وعدما اسناده الى غيره جاز اسناد المتحركية
الى غير الحركة قلنا المتحركية هي نفس الحركة عندنا فانا لا نقول بالعلة والمعلول ثم ان سلمنا
ذلك فالفرق ظاهر لانا لا نريد بالحركة الا الامر المؤثر في المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا
اسناد المتحركية الى غير الحركة فكانه قيل لنا جوزوا ان يكون المؤثر في المتحركية غير ما هو المؤثر
فيها وفساده ظاهر قوله ذلك المقارن اما ان يكون ملازما او غير ملازم قلنا
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك المقارن يمتنع حصوله عند عدم تلك الوجوه وان يمتنع
حصول تلك الوجوه عند عدم ذلك المقارن وذلك مثل ان الاضرار بالغير
من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق انما قبح لمجرد ما به استاثر بذلك عن الغائب
وهو كونه مخلوقا مملوكا او يكون ذلك ماخوذا في المقتضي وان لم يكن تمام المقتضي فهذا
التقدير يفسد ما قالوه الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر
والتقسيم وهو ان يذكر اقساما غير منحصرة مثل ما يقال السواد انما رئي لانه موجود والله
تعالى موجود فيكون مرئيا ثم يحتج على ان علة صحة رؤية السواد هو الوجود بان علة هذه الصحة
اما كونه سوادا او لونا او عرضا او محدثا او موجودا فاذا ابطلت الاقسام سوى الوجود
ثبت ان علة صحة الرؤية هي الوجود واعلم ان مدار هذه الطريقة على ان ما لا دليل
عليه وجب نفيه فانه اذا قيل لم لا يجوز ان تكون العلة امرا آخر سوى ما عددتموه
فعند ذلك يقولون انه لا دليل على وجود قسم آخر فوجب نفيه وقد سبق الكلام عليه
والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس وذلك يكون تارة على صورة
قياس العكس وتارة على صورة قياس الطرد اما الذي على صورة قياس العكس فكذلك

مسالتين الاول استدلال الاشعرية في خلق الاعمال بان العبد لو كان قادرا على
الايجاد لكان قادرا على الاعادة قياسا على البارى تعالى فانه تعالى لما كان قادرا
على الايجاد كان قادرا على الاعادة ولما لم يكن العبد قادرا على الاعادة وجب
ان لا يكون قادرا على الايجاد وربما يركبون القياس على البارى تعالى ويقولون
الاعادة نفس الايجاد وثانيا فلما كانت الاعادة متعذرة على العبد دل على تعذر
الايجاد عليه الثاني استدلالهم على ان الاستطاعة لا تتقدم الفعل بان قالوا لو جاز
تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد جاز تقدمها عليه باوقات قياسا
على قادرية الله تعالى فانها لما تقدمت الفعل بوقت واحد جاز تقدمها عليه
باوقات فلما لم يجز تقدم قدرة العبد على الفعل باوقات لم يجز تقدمها عليه بوقت واحد
وربما يركبون القياس على البارى تعالى فيقولون اذا جاز تقدمها عليه بوقت
واحد لم يكن تجويزه بحسب وقت واحد اولى من تجويزه بحسب وقتين وذلك
يفضى الى جواز التقدم باوقات كثيرة واعلم ان هذين المثالين من القياس مما يسمى
برد الشاهد الى الغائب واما الذي هو صورة قياس الطرد فتارة يكون في الاثبات
وتارة يكون في النفي اما في الاثبات فقد ذكرنا منه مثالين الاول استدلالهم على ان
الله تعالى عالم بالعلم بان قالوا اجمعنا على ان الله تعالى مريد بالارادة فليكن ايضا
عالما بالعلم الثاني استدلالهم على ان القابل للضدين يمتنع خلوه عنهما بان قالوا اجمعنا
على ان القابل للضدين يمتنع خلوه عنهما بعد اتصافه بهما فليمتنع خلوه عنهما مطلقا واما
في النفي فكاستدلالهم على ان النظر لا يولد العلم بان قالوا اجمعنا على ان تذكر النظر لا يولد
العلم فوجب في نفس النظر ان لا يكون مولدا واعلم ان هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة
اليقين وذلك ظاهر ولا لافحام الخصم ايضا وبيانه هو ان للخصم ان يقول اني انما
بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس مع
ظهور الفارق وان بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق وبالجملة فهذه الحجة دائرة
بين منع الحكم في الاصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع وعلى كلا التقديرين تبطل الحجة
وتحقيق هذا الكلام في الامثلة التي اوردناها فنقول ان للمعتزلي ان يقول اني انما منعت
من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان العبد لو قدر على الاعادة

لكان

لكان اقتداره عليها اما بالقدرة التي كانت متعلقة بايجاد ذلك الشيء او بقدرة
اخرى والاول باطل لان تلك القدرة لما يجب كل وقت مقدور على حدة فلو تعلقت
في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر
كانت القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد متعلقة بايجاد شيئين و
ذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بمقدورات لا نهاية لها لانه ليس عدد اولى من عدد
وذلك يقتضي بطلان التفاوت بين القادر والاقدر وهو باطل واما ان كانت
القدرة المتعلقة بالاعادة غير القدرة المتعلقة بالايجاد فحينئذ تكون القدرتان
متعلقتين بمقدور واحد ولو صح ذلك لصح قيام كل واحد من القدرتين بشخص واحد
وحينئذ يلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدت صحتها
ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة وهي غير موجبة للحكم بامتناع اقتداره
على الايجاد ثم انها ان كانت صحيحة ظهر الفرق بين الايجاد والاعادة وان فسدت منعت
الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة وكذا القول في قولنا لما كان مريدا
بالارادة وجب ان يكون عالما بالعلم فانهم يقولون انما حكمنا بتعليل المريدية بالارادة
لان عندنا المريدية صفة جائزة والصفة الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة و
الواجب لا يعلل فان صحت هذه الاصول ظهر الفرق وان فسدت منعنا كون المريدية
معللة بالارادة وكذا القول في قولنا لما امتنع خلو القابل للضدين عنهما بعد اتصافه بهما
وجب ان يمتنع ذلك الخلو مطلقا فانهم يقولون الاعراض عندنا على قسمين منها
ما يبقى ومنها ما لا يبقى اما التي لا تبقى فانه يصح خلو المحل عنها بعد اتصافه بها واما
الباقية فانها لا تزول عن المحل الا بضد يعدمها فلهذه العلة يستحيل خلو المحل
عنها بعد اتصافه بها فان صح هذا المأخذ ظهر الفارق والا منعنا الحكم في الاصل
وكذا الكلام في قولنا تذكر النظر لما لم يكن مولدا للعلم وجب ان لا يكون نفس النظر
مولدا له لانهم يقولون التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي
سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين بالتوليد
اولى من الآخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما مولدا لذلك العلم وهو محال فان صح
هذا المأخذ وهو غير موجود في اصل النظر كان الفارق ظاهرا والا منعنا الحكم واعلم

ان لهذا السؤال اتفاقا واحدا وهو ان يقال الحكم في الاصل مجمع عليه بين الامة فالرجوع
عنه يكون خرقا للاجماع وانه غير جائز ولكن هذا ايضا انما يتم في الاصل الذي اتفقت
الامة عليه وذلك قل ما يوجد فان الفقهاء من المتكلمين كثيرة وقل ما يوجد احتمال في
مسئلة من المسائل الا وهو مذهب لبعض المتقدمين ومن اراد الوقوف عليه فعليه بمطالعة
كتب المقالات وايضا تخرج الحجة من ان تكون عقلية بل تصير سمعية فانه لا فرق بين
ان يكون اصل الحجة سمعيا وبين ان يكون مقدمة من مقدماتها سمعية فلنتكلم الآن
في انه هل يجوز التمسك بالادلة السمعية في العقليات ام لا الرابعة وهي التمسك بالسمعيات
فنقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع ومنها
ما يستحيل حصول العلم بها الا من جهة السمع ومنها ما يصح ان يعلم من السمع تارة ومن العقل
اخرى اما القسم الاول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع
وذلك مثل العلم بوجود الصانع وكونه مختارا وعالما بكل المعلومات ومرسلا للرسل
وصدق قول الرسول واما حدوث العالم فذلك مما لا يتوقف العلم بصحة السمع
على العلم به لانه يمكننا ان نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الاعراض او بواسطة
امكان الاعراض على ما سيأتي تفصيل القول فيه ثم نثبت كونه عالما بكل المعلومات
ومرسلا للرسل ثم نثبت باخبار الرسول حدوث ذات العالم وبهذا تبين خطأ قول
من زعم ان اول الواجبات هو القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم واما
القسم الثاني فهو ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر اذا لم يجده الانسان من نفسه ولم يدركه
بشيء من حواسه فان جلوس غراب على قلة جبل قاف اذا كان جائز الوجود والعدم
مطلقا وليس هناك ما يقتضي وجوب احد طرفيه اصلا وهو غائب عن النفس والحس
استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق واما القسم الثالث وهو معرفة وجوب
الواجبات وامكان الممكنات واستحالة المستحيلات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم
بوجوبها وامكانها واستحالتها مثل مسئلة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها واذا
عرفت هذا التفصيل فنقول اما ان الادلة السمعية لا يجوز استعمالها في القسم الاول فهو
ظاهر والا وقع الدور واما انه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر مما سلف و
اما القسم الثالث ففي جواز استعمال الادلة السمعية فيه اشكال وذلك انا لو قدرنا

قيام

قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما اشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين
اهل التحقيق انه يجب تأويل الدليل السمعي لانه اذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين
مقتضى دليل العقل فاما ان يكذب العقل او يؤول النقل فان كذبنا العقل مع ان
النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس الا
بالعقل فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه فحينئذ لا يكون النقل
مقطوع الصحة فحينئذ تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل وما ادى ثبوته الى نفيه
كان باطلا ولما بطل ذلك تعين تأويل النقل فاذا الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود
مدلوله الا بشرط ان لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره فحينئذ لا يكون الدليل
النقلي مفيدا للمطلوب الا اذا اثبتنا انه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره ولا طريق
لنا الى اثبات ذلك الامر الا من وجهين اما بان نقيم دلالة عقلية قاطعة على صحة ما اشعر به
ظاهر الدليل النقلي وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج اليه واما بان نزيف
ادلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل وذلك ضعيف لما بينا انه لا يلزم من فساد ما ذكروه
ان لا يكون هناك معارض اصلا اللهم الا ان نقول انه لا دليل على هذا المعارض
فوجب نفيه ولكنا زيفنا هذه الطريقة او نقيم دلالة قاطعة على ان المقدمة الفلانية
غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الفلانية الاخرى وحينئذ نحتاج الى اقامة الدليل
على ان كل واحدة من المقدمات التي لا نهاية لها غير معارض لذلك الظاهر
فثبت انه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي وثبت ان
الدليل النقلي يتوقف افادته اليقين على ذلك فاذا الدليل النقلي يتوقف
افادته اليقين على مقدمة غير يقينية وهي عدم دليل عقلي يوجب تأويل ذلك
النقل وكل ما يبنى صحته على ما لا يكون يقينيا لم يكن هو ايضا يقينيا فثبت ان ذلك
الدليل النقلي في هذا القسم لا يكون مفيدا لليقين وهذا بخلاف الادلة العقلية
فانها مركبة من مقدمات لا يكتفى فيها بان لا يعلم فسادها بل لا بد وان يعلم بالبديهة
صحتها او يعلم بالبديهة لزومها مما علم بالبديهة ومتى كان كذلك استحال ان يوجد
ما يعارضه لاستحالة التعارض في العلوم البديهية فان قيل ان الله تعالى
لما اسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشيء فلو كان في العقل ما يدل على بطلان

ذلك الشيء وجب عليه تعالى ان يخطر ببال المكلف ذلك الدليل والا كان ذلك
تلبيسا من الله تعالى وانه غير جائز قلنا هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وانه يجب على الله
تعالى شيء ونحن لا نقول به ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يجب على الله تعالى ان يخطر
ببال المكلف ذلك الدليل العقلي بيانه ان الله تعالى انما يكون ملبسا على المكلف
ان لو اسمعه كلاما يمتنع عقلا ان يراد به الا ما اشعر به ظاهره وليس الامر كذلك لان
المكلف اذا سمع ذلك الظاهر ثم انه يجوز ان يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر
وبتقدير ان يكون الامر كذلك لم يكن مراد الله تعالى من ذلك الكلام ما اشعر به ظاهره
فعلى هذا اذا اسمع الله تعالى المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام
الاحتمال الذي ذكرناه كان على ذلك التقدير التقصير واقعا من قبل المكلف لا من
قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع فثبت انه لا يلزم من عدم اخطار الله تعالى
ببال ذلك المكلف الدليل العقلي المعارض للدليل النقلي كونه ملبسا فصح ما ذكرنا
ان الادلة النقلية لا يجوز التمسك بها في المسائل العقلية ولعله يمكن ان يجاب عن
هذا السؤال بما يجاب به عن ظهور تجويز المعجزات على ايدي الكذابين نعم يجوز التمسك
بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة الاجماع وخبر الواحد
وتارة لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية وبالله التوفيق ولنختم هذا الفصل
من هذا الاصل بذكر مقدمتين مشهورتين فيما بين المتكلمين يفرعون عليهما كثيرا من
المسائل العظيمة المقدمة الاولى هي انهم اذا ارادوا نفي عدد معين واثبات عدد
غير متناه قالوا انه ليس عدد اولى من عدد فلزم اما اثبات اعداد لا نهاية لها او نفي
العدد اصلا ونحن نذكر بعض المسائل التي يستعملون هذه المقدمة فيها اما في جانب
نفي العدد فمنها انهم احتجوا على وحدانية الله تعالى بان قالوا الاله الواحد كاف في ايجاد
الخلق فاما اثبات الاله الثاني فليس باولى من اثبات الاله الثالث والرابع و
اذا لم يكن عدد اولى من عدد لزم اثبات آلهة غير متناهية وذلك محال فاذا
القول بالعدد وافضى الى هذا المحال فيكون محالا ومنها انهم احتجوا على ان العلم الحادث
الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد بان قالوا لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك
اولى من تعلقه بثلاث معلومات واربعة فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها وذلك

ومنها

ومنها انهم احتجوا على ان القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجسم
الواحد لا تتعلق الا بمقدور واحد بانها لو تعلقت بمقدورين لم يكن عدد اولى من عدد
فيلزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات وذلك محال واما في جانب الاثبات
فقد قالوا اثبت ان الله تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته بالمعلومات امر واجب
فلم يكن بان يجب كونه عالما ببعض المعلومات اولى من ان يجب عالميته بغيره فاما ان لا يكون
عالما باكثر من معلوم واحد وهو محال او يكون عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب
ومنها اثباتهم كونه تعالى قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات بهذا الطريق وهذه المقدمة
عندي ضعيفة من وجهين الاول ان قولهم ليس عدد اولى من عدد اما ان يريدوا به
انه ليس عند العاقل دليل يعلم به ان بعض تلك الاعداد اولى من بعض واما ان يعنى به
انه لا يمكن ان يختص احد العددين في نفسه بما لاجله يكون اولى من عدد آخر والاول
حق ولا نزاع فيه لكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم المرجح اللهم الا ان يقال ما لا دليل
عليه وجب نفيه لكن الكلام عليه قد سبق وان ارادوا به انه لا يمكن ان يكون
احد العددين ممتازا عن الآخر بما لاجله يكون وجوده اولى من وجود الآخر فهذه دعوى
لا بد من تصحيحها بالدليل فلم لا يجوز ان يكون وجود الثاني حاصلا مع انه يكون وجود الثالث
محالا وان كنا لا نعرف ما لاجله لم يمتنع وجود الثاني وامتنع وجود الثالث لا يقال
الثالث مثل الثاني وحكم المثلين التساوي في كل الاحكام اللازمة فلو صح
حصول الاول صح حصول الآخر لانا نقول ان كان ما قلتموه حقا فيلزم من وجوب
الاول وجوب الثاني لكون الثاني مثلا للاول فان لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه
وتحقيقه هو ان يقال اذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز
ايضا وجود علم خاصيته التعلق بمعلومين معينين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك
بل يؤكده وهو ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه متعلقا
بهما والا لكان المتعلق موجودا بالمضادة وليس كلامنا فيها بل في مضادة السواد والبياض
فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع انه لا يجب ان يتعلق بجميع المعلومات واذا ثبت ذلك
بطل قولهم انه يلزم من وجوب عدد معين وجوب اعداد لا نهاية لها وايضا العالم يصح
تقديم احداثه عن الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وثلاثة اوقات ولم

مع انه لا يمتنع تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه باوقات لا نهاية لها فعلمنا انه لا يلزم من صحة وجود ما يكون ازيد من الواحد صحة وجود ما لا نهاية له وهذا السؤال اذا تمسكوا به في جانب الثبوت اما اذا تمسكوا به في جانب الانتفاء فيتجه سؤال اخر وهو ان وجود ما لا نهاية له اما ان يكون محالا او لا يكون فان كان محالا فاثبات عدد متناهية لم يقم الدليل على امتناعه فلا يلزم من تجويز ما لم يقم الدليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه وان لم يكن محالا لم يكن اللازم من تجويز عدد مخصوص امرا محالا فحينئذ لا يستقيم الحجة وهذا السؤال انما يتقرر في الحقيقة بالسؤال الاول اذ لا انهم لو قدروا على بيان انه يلزم من اثبات امور اكثر من الواحد اثبات امور لا نهاية لها اندفع عنهم هذا السؤال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى استدلالهم بتساوي الشيئين في بعض الوجوه على تساويهما مطلقا ولنذكر لذلك سبعة امثلة الاول قول المعتزلة لو قدرنا قيام صفات قديمة بذات الله تعالى لكانت الصفات مساوية للذات في القدم وكل شيئين متساويين في القدم يجب تساويهما في جميع الوجوه فيلزم ان تكون الذات مثلا للصفات وان يكون كل واحدة منها مثلا للاخرى حينئذ لا يكون قيام الصفة بالذات اولى من العكس الثاني قولهم لو كان الله تعالى عالما بالعلم لكان ذلك العلم متعلقا بما يتعلق به علم الواحد منا فحينئذ يكونان متساويين في كون كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيلزم تساويهما مطلقا ثم يلزم من قدم علمه قدم علمنا ومن حدوث علمنا حدوث علمه لتساويهما الثالث قول كثير من المتكلمين في ابطال قول الفلاسفة في ان العالم قديم وله علة قديمة ان العلة والمعلول اذا كانا قديمين لم يكن احدهما بان يكون علة للاخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما علة للاخر فيكون دورا وهو محال او لا يكون واحد منهما علة للاخر وفيه ابطال ما قالوه الرابع استدلال كثير من المتكلمين على ان الله تعالى واحد بان قالوا لو قدرنا الهين قديمين غير جسمين لم يتميز احدهما عن الاخر بالمكان ولا بالزمان ولا بالوجوب والامكان فاذا كانا متساويين في نفي الزمان والمكان والوجوب والامكان لزم تساويهما من كل الوجوه حتى يكون تعين كل واحد منهما حاصلا للاخر وحينئذ يكون كل واحد منهما نفس الاخر الخامس استدلال المتكلمين على نفي النفس الناطقة التي تقول بها الفلاسفة بان النفس اذا لم تكن متحيزة ولا قائمة بالمتحيز

وقد جعلوها محل العلوم الكلية كانت النفس مساوية للعلم القائم بها في عدم الاختصاص بالحيز والمكان واذا كانا كذلك كانا مثلين فلم يكن حلول العلم في النفس اولى من العكس وهو محال السادس استدلال المعتزلة على نفي الصفات بان الباري تعالى اذا لم يكن حاصلا في الحيز والمكان كانت ذاته مساوية لصفاته في هذا المعنى فحينئذ لا يكون قيام الصفة بالذات اولى من العكس السابع استدلال المتكلمين على نفي الهيولى بان قالوا اذا لم تكن الهيولى متحيزة لم يكن كونها محلا للصورة اولى من كون الصورة محلا لها والتقرير ما ذكرناه واعلم ان هذه المقدمة عندي ضعيفة جدا لان المتمسك بها اما ان يدعي ان المشتركين في امر واحد يجب ان يكونا مشتركين من كل الوجوه او لا يدعي ذلك فان ادعى ذلك ظهر كذبه فان الانواع المندرجة تحت جنس واحد لا يلزم من اشتراكها في الحقيقة الجنسية تماثلها مطلقا بل الاشياء المختلفة تكون مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر فلو لزم من الاشتراك في بعض الوجوه التماثل لزم وجوب كون المختلفين متماثلين وهو ظاهر الفساد واما ان سلموا انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض الوجوه تماثلهما فحينئذ تسقط هذه الادلة باسرها فانه لا يلزم من كون الصفة مساوية للذات في القدم تماثلهما مطلقا فان صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا اول لكل واحد منهما ثم ان حقيقة كل واحد منهما تكون مخالفة لحقيقة الاخر وكذلك لا يستبعد ان يكون علم الله تعالى مخالفا في حقيقته وماهيته لعلم الواحد منا وان كانا مشتركين في كون كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم وكذلك ليس يستبعد ان يكون العالم وعلته مع تساويهما في القدم يتخالفان في الحقيقة وحينئذ تكون الحقيقة المخصوصة التي لاحدهما تقتضي كونه محتاجا الى الاخر والحقيقة التي للاخر تقتضي الاستغناء عن الاول وكذلك ليس يستبعد ان يكون الالهان مع تساويهما في نفي المكان والزمان والوجوب والامكان يتخالفان بالحقيقة والماهية وكيف لا نقول ذلك والعرضان اللذان يحلان محلا واحدا متساويان في اتحاد المحل والزمان والمكان ولا يلزم من ذلك تساويهما فاذا لم يلزم من الاشتراك في ثبوت هذه الصفات التماثل فلان لا يلزم من الاشتراك في نفيها التماثل كان اولى لان كل حقيقتين لا بد وان يكونا مشتركين في سلب ما عداهما عنهما وكذلك ليس يستبعد ان تكون ذات الله تعالى مع صفاته وان

كان تشابها وتباينا في سلب الحيز والجهة الا ان احدهما تكون مخالفة في حقيقتها للاخرى
فلاجل ذلك يكون احدهما اولى بالموصوفية من الاخرى وكذلك القول في امثال هذه
الاسئلة فقد ذكرنا في هذا الاصل من القوانين ما لو تيقنتها لقدرت على نقد الحدود
والادلة المذكورة في الكتب الكلامية وتمييز الصحيح منها من الفاسد ولنقتصر على هذا القدر
ولنشرع في المسائل المقصودة وبالله التوفيق

الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية
اعلم انهم ثلاث فرق واشهرها طريقة اللاادرية التي تقول انا لا نعرف ثبوت شيء ولا
انتفاءه بل نحن متوقفون في كل الاقسام ومحصول ما يتمسكون به من الشبه اربع
الشبهة الاولى قالوا انا لما تاملنا المذاهب وجدنا في كل واحد منها امورا يدعي
اربابها فيها الضرورة مع ان خصومهم يكذبونهم في تلك القضايا فضلا عن المساعدة
على ان العلم بها ضروري وذلك يقتضي القدح في الضروريات وانما قلنا وجدنا
في كل واحد من المذاهب امورا يدعي اربابها فيها الضرورة مع انهم ان خصومهم
يكذبونهم فيها لاربع عشرة مسئلة منها ان المعتزلة ادعوا الضرورة في العلم بحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وايلام البريء من الجرائم من غير عوض
والاشعرية والفلاسفة اتفقوا على ان هذه قضايا غير اولية بل هي مشهورة صحيحة في بعض
الصور دون بعض ومنها ان بعض المعتزلة ادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا
لافعاله مخيرا بين الفعل والترك والاشعرية والفلاسفة كذبوا هذه القضية قالوا
دعواهم الضرورة بدعوى ضرورة اخرى هي ان فاعلية العبد للحركة دون الحركة
يسيرة امر جائز فلا بد من اسناده الى مرجح وهو ارادة الله تعالى وزعموا
ان اسناد الجائز الى الواجب امر ضروري متى ثبت استنادها وهذه الفاعلية الى ارادة
واجبة لم يبق التمكن والاختيار ومنها ان المعتزلة والفلاسفة ادعوا العلم الضروري
باستحالة رؤية الاعمى في ظلمة الليل بقة بالاندلس وهو بالصين مع استحالة
ان البصير لا يرى في ضياء النهار الجبال العظيمة الحاضرة عنده وادعوا ايضا
العلم الضروري باستحالة رؤية ما لم يكن مقابلا ولا في حكم المقابل وان الاشعرية
جوزوا ذلك كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن ان يعلم ذلك الامتناع

بالضرورة

بالضرورة ومنها ان جمهور العوام يضطرون الى العلم ببقاء الالوان وسائر الاعراض
التي يستمر وجودها على طريقة واحدة مع ان الاشعرية وكثيرا من المعتزلة ذهبوا الى امتناع
بقائها ومنها ان الجمهور ادعوا الضرورة في بقاء الاجسام والنظام انكر ذلك
ومنها ان المجسمة ادعوا العلم الضروري بان ما لا يكون مختصا بجهة ولا يكون متصلا
بالعالم ولا مباينا له فليس بموجود وجمهور الموحدين يكذبون هذه القضية فضلا عن
ان يدعى العلم الضروري بصحتها ومنها ان مثبتي الخلاء يدعون العلم الضروري بان
كل جسم ينتهي اما الى ملاء او الى خلاء ونفاة الخلاء يكذبون هذه القضية ومنها ان القائلين
بقدم الزمان يدعون العلم الضروري بان كل حادث فلا بد وان ينتهي وجوده في
الوهم الى وجود زمان سابق وجمهور القائلين بالحدوث يكذبونهم في ذلك ومنها
ان جمعا من الفلاسفة يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء
والمتكلمون يكذبونهم في ذلك ومنها ان الفلاسفة يدعون العلم الضروري بان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمتكلمون يكذبونهم في هذه القضية في حق القادر
فانهم يقولون فيه القادر يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح ومنها ان
جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه و
لذته وجوعه وعطشه ثم ان الفلاسفة اتفقوا على ان المدرك للالم واللذة والجوع
والعطش ليس هو نفس الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية هي من توابع النفس
الناطقة الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة ومنها ان المتكلمين باجمعهم ادعوا العلم
الضروري بان الانسان هو المبني بهذه البنية المخصوصة والفلاسفة باجمعهم كذبوا
هذه القضية وجعلوا حقيقة الانسان شيئا غير متحيز ولا قائم به ومنها ان الفلاسفة
ادعوا العلم الضروري باستحالة اعادة المعدوم وجمهور المتكلمين جوزوا ذلك
ومنها ان الاشعرية ادعوا العلم الضروري باستحالة كون الميت بل المعدوم
فاعلا والمعتزلة جوزوا ذلك في المتولدات فثبت بهذه المسائل ان ارباب
هذه المذاهب يدعون العلم الضروري بصحة بعض القضايا مع ان خصومهم يكذبونهم
فيها وانما قلنا ان ذلك يقدح في البديهيات لان هذه القضايا التي ادعوا فيها ان
صحتها معلومة بالضرورة اما ان تكون في انفسها ضرورية الصحة او لا تكون فان كان

ضرورية فالمنكرون انما ينكرون الضروريات مع ان ذلك المنكر يعتقد انه في
ذلك الانكار على الحق فقد اشتبه الضروري عليه بغير الضروري وان لم يكن
ضرورية فالمعتقد فيها انها من الضروريات قد اشتبه عليه غير الضروري بالضروري
فعلى كلا التقديرين الضروري يشتبه بغيره واذا كان كذلك لم يكن جزم الذهن
مفيدا لكون المجزوم به ضروريا وبالعكس فاذا لا بد من تمييز الباطل منها عن الحق
بالدليل لكن الدليل انما يتركب من المقدمات الضرورية فيتوقف كل واحد منهما
على الاخر فيكون دورا لا يقال انه ليس الطريق الى تمييز الضروريات عن غيرها
الاستدلال ولا مطلق جزم العقل بذلك بل ان يفرض الانسان نفسه خالية
عن جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد والاديان والرقة والجنسية والالف
والعادة فكل ما يجزم به العقل حينئذ فهو ضروري وما لا فلا لانا نقول هذا باطل من
وجوه ثلاثة احدها ان الهيئات الاعتقادية تصير ملكات مستقرة في النفس وهي
لا تزول عند ما يحاول زوالها واذا تعذر زوالها فيمتنع منعه من الجزم بمقتضى حكم العقل
فحينئذ لا يصح الوثوق بشيء من احكام العقل وثانيها هب انها ممكنة الزوال لكنها
ازالتها لكن من الجائز ايضا ان يبقى في النفس منه لا نشعر بها على التفصيل في تلك
الحالة فحينئذ لا نشتغل بازالتها وان كنا قد ازلنا سائر الهيئات ومع هذا الاحتمال
لا يمكن الوثوق بها وثالثها هب انا نقطع بزوال جميع الهيئات ولكن في هذه الحالة
قد نجد العقل جازما بامور مختلفة الصحة فانا لا يمكننا ان نتصور الاجسام ونهايتها
لا الى خلاء ولا الى ملاء ولا ايضا نتصور انتهاء الزمان ولا جملة الحوادث الى لا اول
فيه قبلية وبعدية زمانية ولا ايضا وجود شيء غير مختص بالجهة ولا مختص بالحيز بالجهة
لا يقال الحاكم بهذه القضايا بديهة الوهم لا بديهة العقل وبديهة الوهم كاذبة بدليل
تصديقها بما يلزم منها بالضرورة نقائض هذه القضايا ولو كانت حقة لما
صدقت بما ينتج نقائضها ما حكمت بصحتها لانا نقول هذا يقتضي توقف معرفة صحة
البديهيات على هذا الدليل الذي ذكرتموه وحينئذ يعود الدور وايضا فاذا توقف
الوثوق بجزم البديهة على ان لا يكون جازمة بما ينتج نقائضها وجب علينا في كل
قضية بديهية ان نتفحص انه هل في مجزومات البديهة ما ينتج نقائضها وذلك مما

ما لا سبيل

مما لا سبيل الى معرفته لان غاية ما يفيده التفحص ان لا نجد شيئا يناقض حكم البديهة
وعدم الوجدان لا يكون دليلا على عدم الوجود وعلى ما مر فثبت فساد ما ذكرتموه الشبهة
الثانية قالوا لزوم النظريات عن الضروريات اما ان يكون ضروريا او لا يكون
فان لم يكن ضروريا كان نظريا فيحتاج في اثبات ذلك اللزوم الى نظر اخر فيفضي
الى التسلسل وهو محال وبتقدير التسليم فالمقصود حاصل لان تلك الوسطيات التي
لا نهاية لها لا بد وان يكون كل واحد منها ملاصقا للاخر والا لم يكن شيء منها متصلا
بالاخر فلم يكن شيء من العلوم مفيدا لشيء من العلوم واذا كان كل واحد منها ملاصقا
لشيء اخر فلزومه عن ملاصقه لا بد وان يكون بالضرورة والا لكان لا بد من متوسط
اخر فلا يكون الملاصق ملاصقا هذا خلف فثبت ان لزوم النظريات عن الضروريات
واجب بالضرورة وحينئذ نقول ان كانت الضروريات حاصلة للكل لكانت
النظريات حاصلة للكل لكن التالي ظاهر الفساد فيلزم ان لا تكون الضروريات
حاصلة للكل فاذا كانت هذه العلوم التي يدعون كونها ضرورية قد تكون حاصلة
وقد لا تكون ومتى لم تكن حاصلة فانها لا تحصل الا بالكسب والطلب ولا معنى للعلم
النظري الا ذلك فاذا صارت العلوم الضرورية نظرية فيلزم افتقارها الى علوم اخر
سابقة عليها لا الى نهاية وذلك محال الشبهة الثالثة ان هذه العلوم الضرورية
اما ان يكفي في حصولها مجرد الفطرة الانسانية او لا يكفي فان كفت لزم حصول هذه العلوم
للانسان من مبدأ وجوده حتى يكون الجنين عالما بامتناع اجتماع النفي والاثبات
وبان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وان لم تكف فلا بد من طريق اخر تكتسب
به هذه العلوم فتكون هذه العلوم مكتسبة لا بديهية لا يقال ان هذه العلوم انما تحصل
من استقراء المحسوسات فان الانسان اذا احس بامور جزئية تنبه حينئذ لمشاركات
بينها ومباينات تنتزع منها هذه العلوم البديهية لانا نقول اما اولا فلا نسلم ان
الاحساس يفيد اليقين وسياتي بيانه ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الاحساس
يمكن ان يكون مبدأ لهذه العلوم البديهية بيانه ان نفرض الكلام في قولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية فنقول لا يمكن ان يستفاد ذلك من الحس لوجوه ثلاثة
احدها انه ليس شيء من الجزئيات المحسوسة يعلم كونها مساوية على التحقيق لشيء واحد

لان الحس لا يضبط ذلك وثانيها ان الاستقراء لو افاد هذا العلم لكان ذلك
من حيث انا لما احسسنا بثبوت هذا الوصف في الخشب والحجر والحديد علمنا ان
ثبوته في الخشب ليس لكونه خشبا والا لما ثبت في الحديد ولا بالعكس وحينئذ
نعلم انها انما كانت كذلك لانها متساوية لشيء واحد ولكن هذه الطريقة لا تتم
الا بعد مقدمات كلية منها ان كل صفة اتفقت مع وجود الحكم فليست علة له
وهذه المقدمة كاذبة ومنها انه لا بد من الحصر ومنها ان العلة اذا حصلت
حصل معها معلولها حتى يعلم انه يلزم من كون تلك الامور متساوية لشيء
الواحد حصول المعلول وهو موقوف واتها ومنها ان القدر المشترك بين هذه
الصور ليس الا كونها مشاركة لشيء واحد وظاهر ان العلم بان الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية وبه اظهر من كل واحد من هذه المقدمات وثالثها ان هذا العلم
يستفاد اما من الاحساس بكل الجزئيات واما من الاحساس ببعضها والاول
باطل لتعذره ولاجل انا نعلم ان العلم بان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
قد يحصل دون استقراء كل الجزئيات ولاجل ان الاحساس انما يفيد الحكم في الجزئيات
المحسوسة لا في الجزئيات الوهمية التي لا نهاية لها التي يتوقف صدق القضية
الكلية على ثبوت الحكم فيها باسرها وبهذا بطل ان يكون المفيد هو استقراء بعض
الجزئيات فثبت بما ذكرناه انه لا يمكن استفادة هذه العلوم البديهية من استقراء
المحسوسات وهي ايضا ما كانت حاصلة في ابتداء الخلقة فلم يبق الا ان يكون
طريق تحصيلها الكسب وذلك يوجب اما التسلسل واما الدور وهما محالان
وذلك يقدح في حصول العلم الشبهة الرابعة ان الجزم بالبديهيات ليس اقوى
من الجزم بالمحسوسات ثم انه لا اعتماد على الجزم بالمحسوسات لمسائل منها
ان العلم الضروري حاصل بان زيدا المشاهد بضحوة النهار هو الذي شوهد بالبكرة
مع الاتفاق من المسلمين على ان الله تعالى يجوز ان يكون قد خلق شخصا مثل زيد
من جميع الوجوه فمع هذا التجويز لا يكون ذلك الجزم صحيحا ومنها ان الواحد منا اذا
خرج من داره فانه يجوز من الله تعالى ان يقلب ما فيه من الاواني اناسا فاضلين
علماء ومع هذا التجويز كان ينبغي ان لا يحصل الجزم بعدم ذلك فلما حصل كان ذلك

الجزم

الجزم باطلا لا يقال هذا انما يتوجه على الاشعرية اما على المعتزلة والفلاسفة فلا اما
المعتزلة فلانهم يقولون ان تجويز ذلك منه تعالى يقتضي ان لا يكون المعجز دليلا
على الصدق وذلك يوجب اشتباه النبي بالمتنبي وانه قبيح وهو غير جائز على الله تعالى
واما الفلاسفة فلانهم يقولون هذا انما يتوجه على من يثبت فاعلا مختارا يفعل ما يشاء
باختياره فاما القائل بالموجب فلا يلزمه ذلك لانا نقول هب انه يمكنهم ابطال
ذلك بما ذكروه من الدليل ولكن كان يجب ان يكون الانسان قبل علمه بذلك
الدليل غير قاطع بعدم هذه الاحتمالات وان لا يحصل ذلك الجزم الا لمن عرف
ذلك الدليل فلما لم يكن الامر كذلك بطل ما ذكروه وايضا فلان الفلاسفة لا يمكنهم
القطع بانه لا يحدث في الفلك شكل غريب نادر يقتضي ذلك واذا لم يمكنهم القطع
بذلك بطل ما ذكروه ومنها ان المبرسم والسوداوي يتخيلان صورا واشخاصا
لا وجود لها في الخارج بالاتفاق مع انهما جازمان بوجودها ومشاهدتها والانبيا
والاوليا يشاهدون صورا واشخاصا لا وجود لها في الخارج عند الفلاسفة فاذا
جاز ان يشاهد الانسان صورا يجزم بوجودها في الخارج مع انه لا يكون كذلك
فكيف يكون مشاهدته لهذه الصور مفيدة للجزم بوجودها ومنها ان النائم يشاهد
صورا يجزم بوجودها حال نومه ثم ينتقل الى حالة اخرى يظهر له هناك ان الذي شاهده
في الحالة الاولى كان خيالا باطلا فاذا جاز ذلك جاز ان يكون هناك حالة
اخرى ينتقل اليها وفيها يظهر له ان الذي شاهده حال اليقظة كان ايضا خيالا
باطلا ومنها ان الانسان يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والذبالة التي تدار
دائرة مع ان القطرة والذبالة ليستا خطا ولا دائرة ومنها انا قد نشاهد المتحرك
ساكنا كالظل الذي هو متحرك في نفسه ونحن نراه ساكنا وكذلك السفينة اذا
سارت في البحر عند استواء الرياح واستواء سطح الماء فان سيرها يكون في غاية
السرعة مع ان اهلها لا يحسون بالحركة اصلا وقد يرى الساكن متحركا كالذي في السفينة
فانه يرى الشط متحركا وقد نرى الكبير صغيرا كما نشاهد الكواكب مع عظمها صغيرة
وقد يشاهد الصغير كبيرا كما نرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما نرى نار السراج من البعيد
اكبر منها اذا شاهدناها من القريب وقد يرى المستقيم منكسا كما نرى صورة الشجرة

في الاشكال وقد يرى الواحد اثنين كما اذا غمزنا على عين ونظرنا الى القمر فانا نراه
قمرين وقد نحس بالشيء على خلاف ما هو عليه كما نرى السراب شرابا وكل ذلك
يرفع الامان من المحسوسات واما قلنا ان الجزم بالمحسوسات لما لم يفد اليقين وجب
ان لا يكون الجزم بالاوليات مفيدا لليقين لان الجزم في البابين على السوية
فاذا ارتفع الامان عن احدهما فقد ارتفع الامان عن الآخر لا يقال ان السوفسطائي
المورد لهذه الشبهات أيعترف بوجود نفسه وبصحة ورود هذه الاسولة عنه
وبتوجهها علينا ام لا فان لم يعترف فقد سقطت مكالمته وان اعترف بذلك
بطلت سفسطته لانا نقول هذا الاشكال انما يتوجه على العنادية الذين يقولون
انا نجزم بنفي حقايق الاشياء واما اللاادرية فهم يقولون الكلام الذي ذكرته انما
لو خلا عن المعارض الذي اوردته انا لكان يفيد الجزم ولكن لاجل تلك المعارضات
زال الوثوق فلا جرم لا نقطع بشيء اصلا لا بجزمي لا بعدم جزمي فهذا جملة ما تمسك
اللاادرية ومنهم فرقة اخرى تسمى العنادية وهم الذين يعاندون فيقولون نحن
نجزم بانه لا موجود اصلا وشبهتهم انما نشات من الاشكالات المتعارضة ونحن
نذكر منها امثلة ثلاثة للتنبيه على الباقي فالاول لو كان في الوجود موجود لكان ذلك
الموجود اما ان يكون مشاركا في الوجود لغيره او لا يكون لكن القسمان باطلان
فالقول بالوجود باطل واما قلنا ان القول بكون الوجود مشتركا باطل لانه ان كان
السواد مثلا مشاركا للبياض في وجوده وهو مخالف له في سواديته فما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فكونه سوادا مغاير لكونه موجودا لكن ذلك محال لان وجود الشيء
لو كان وصفا زائدا عليه لكان ذلك الوجود اما ان يكون بعده فيكون الشيء
موجودا بوجود بعده وهو محال او موجودا فيكون وجوده زائدا عليه فيتسلسل
وايضا فان اتصاف الماهية بالصفة الثبوتية مسبوق بثبوت الموصوف فلو كان
الوجود صفة زائدة على الماهية لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة وذلك
محال واما قلنا ان القول بكون الوجود غير مشترك محال اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون
المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة فحينئذ يبطل الانحصار بين النفي والاثبات
واما ثانيا فلانا نعقل كون الشيء موجودا ولا نختلف باختلاف اعتبار كونه سوادا او

بياضا

بياضا او جوهرا او عرضا ولولا ان الوجود امر مشترك بينها والا لما كان كذلك
والثاني لو كان في الوجود موجود لكان ذلك الموجود اما ان يكون ممكنا او واجبا
والقسمان باطلان لما سيأتي من الاشكالات التي تقدح في الامكان وفي الوجوب
فثبت انه لا موجود والثالث لو كان الجسم موجودا لكان اما ان يتناهى قبوله للانقسام
وهو باطل لادلة نفاة الجزء او لا يتناهى وهو باطل ايضا لادلة مثبتي الجزء فاذا الجسم ليس بموجود
وظهر من هذا ان ماخذ شبهة هذه الفرقة القدح في الاصول والاشكالات المتوجهة على
كل واحد من الاقسام واللاادرية قد يتمسكون بذلك في بيان انه لا وثوق بحكم العقل
فان مقدمات هذه الاقيسة كلها جلية ولا يتاتى الطعن في شيء منها الا بالتعسف ثم
نعلم مع ذلك انها باسرها ليست حقة ومنكروا النظر قد يتمسكون بهذه الشبهة في بيان
ان النظر لا يفيد العلم ومنهم فرقة اخرى تسمى العندية وهم الذين يقولون ان حقايق
الاشياء تابعة للاعتقادات لا ان الاعتقادات تابعة للحقايق فمن اعتقد في العالم
انه قديم كان قديما في حقه وبالعكس واحتجوا على مذهبهم بان الصفراوي يجد السكر في فمه
مرا فدل ذلك على ان الحقايق تابعة للادراكات فهذه جملة ما امكننا ان نقوله في تقرير
مذاهب السفسطة والجواب ان العلماء اختلفوا في انه هل يجوز المناظرة معهم والمحققون
اتفقوا على انها غير جائزة لان المعنى من المناظرة استفادة العلم بالمجهول بواسطة
امور معلومة ثم لا يجوز ان يتوقف حصول العلم بكل شيء على العلم بشيء آخر لوجهين اما
اولا فلانه يلزم اسناد كل علم الى علم آخر سابق عليه فيلزم اما التسلسل واما الدور
والفطرة شاهدة بان مناظرة الانسان ونظره ليس كذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا
صحة التسلسل والدور لكن لا بد وان يفرض هناك علوم غير متناهية يلزم البعض
عن البعض فلزوم الشيء عن ملزومه لا يكون بتوسط شيء ثالث والا لم يكن الملزوم
ملزوما واذا لم يكن لزوم كل واحد منها عن ملزومه بواسطة شيء آخر كان العلم بلزوم
كل واحد منها عن ملزومه غير موقوف على الدليل بل يكون حاصلا بالضرورة فثبت
ان المناظرة لا غنا فيها عن علوم ضرورية لا يتوقف حصولها على الاستدلال و
اذا كان كذلك استحال اثباتها بالنظر والاستدلال فثبت انه لا تجوز المناظرة مع
السوفسطائية نعم نعدد عليهم امورا لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر كذبهم في انكارهم

حقائق الاشياء وذلك مثل ان نقول لهم هل تميزون بين الدخول في النار وبين الدخول
في الماء وهل تميزون بين الضرب وعدمه وهل تميزون بين مذهبكم وبين ما يناقضه فان
قالوا لا ظهرت مكابرتهم فحينئذ لا يستحقون الا الايجاع والايلام وان اعترفوا بطلت
سفسطتهم واما الشبهة التي ذكروها فالصحيح انها لا تستحق الجواب ايضا لان الجواب عبارة
عن بيان الخطأ الذي لاجله وقع الغلط في المطلوب ولما استحال وقوع الغلط في
المطلوب لم تكن الشبهة مستحقة للجواب ومع ذلك فانا نشير الى حل الاجوبة عن الشبه
المذكورة اما قولهم كل احد من الفرق ادعى الضرورة فيما كذبها فيه خصمها وذلك
يقدح في صحة البديهيات قلنا انا نعني بالبديهي ما يكون مجرد تصور حقيقة الموصوف
وحقيقة الصفة كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر ومثل هذه القضايا لا يقع
الاختلاف فيها نعم الخلاف انما يقع لعدم تحصيل المفهوم من الطرفين وتحقق ذلك
في بعض الصور التي ذكروها اما الاختلاف في حسن الصدق وقبح الكذب والظلم فذلك
لعدم تحصيل مفهوم الحسن والقبح فان الحسن والقبح قد يراد بهما ما يلايم النفس وما ينافرها
وبهذا المعنى حسن العدل وقبح الظلم ضروري وقد يراد بهما كونه بحال يترتب على فعله
او على تركه الثواب والعقاب وكل احد يعلم ان هذا المعنى غير ضروري وكذا القول في سائر
الصور التي ذكروها على ما سيأتي تحقيق كل واحد منها في الموضع اللائق به من هذا الكتاب
ان شاء الله عز وجل قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم الضرورية فيستدل بعدم العلوم
النظرية على عدم العلوم الضرورية قلنا لا نزاع في ان عدم حصول العلم النظري لعدم
حصول شيء من العلوم الضرورية المنتجة له ولكن لم قلتم ان العلم الضروري اذا امكن
عدم حصوله فانه يصير نظريا بيانه ان العلم الضروري بنسبة امر الى امر بالنفي او
الاثبات مشروط بحصول حقيقة المنسوب والمنسوب اليه في الذهن لان التصديق لا يتحقق
مشروطا بالتصور وحصول تلك التصورات غير واجب في الذهن فلا جرم قد يكون الانسان
ذاهلا عن العلوم الضرورية كما يكون ذاهلا عن العلوم النظرية نعم الفرق بين العلم الضروري
والعلم النظري ان في العلم الضروري متى حصل تصور ما فيه من المفردات وجب حصول
التصديق وفي العلم النظري لا يجب ذلك مثال العلم الضروري ان من تصور حقيقة
الواحد والاثنين والنصف استحال منه ان لا يحكم بكون الواحد نصف الاثنين ومثال

العلم النظري

العلم النظري ان من تصور حقيقة العالم والحادث فمجرد هذين التصورين لا يكفي في
الجزم بكون العالم حادثا والحاصل ان العلم الضروري والعلم النظري يشتركان في
جواز ذهول الانسان عنهما ويفترقان في ان الضروري يكون التصديق فيه لازما
للتصور وفي النظري لا يكون كذلك واذا ثبت ذلك لا يلزم من جواز الذهول عن
العلوم الضرورية حاجتها الى النظر لان المحتاج الى النظر هو الذي لا يكون تصديقه لازما
لتصوره فان قيل قد سلمتم جواز الذهول عن العلوم الضرورية فهل تجوزون ان يحصل
للانسان اعتقادات مناقضة لها قلنا لا لان التي تكون مناقضة للقضية الاولية
لا بد وان تكون مساوية لها في موصوفها وصفتها ونحن قد بينا ان حضورهما في الذهن
علة لحصول التصديق واذا استحال حصول تلك التصورات مع عدم ذلك التصديق
فلان يمتنع حصولها مع ما يناقضها كان اولى فظهر انه وان جاز الذهول عن العلوم الضرورية
لكن لا يجوز وقوع الخطأ فيها فان قيل كما ان اصحاب الحق لا بد وان ينتهي تحليل ادلتهم
الى مقدمات علم صدقها ابتداء فكذلك اصحاب الشبهات لا بد وان ينتهي تحليل شبههم
الى مقدمات اخطأوا فيها ابتداء لا بسبب خطأ سابق والا لزم اما التسلسل واما الدور
فذلك الخطأ الواقع ابتداء لا بد وان يكون واقعا في القضايا الضرورية لانه لو لم يقع
الخطأ في المقدمات الضرورية استحال وقوعه في النظريات لما ثبت ان النظريات
لازمة للضروريات قلنا لا نسلم ان خطأهم لا بد وان يكون واقعا في القضية الضرورية
بل لا بد وان يكون ذلك الخطأ واقعا في قضية نظرية اعتقدوا فيها اعتقادا خطأ ابتداء
ثم ترتب على ذلك الخطأ سائر انواع الخطأ فانحلت الشبهة التي ذكروها قوله الفطرة اما
ان تكون كافية في حصول هذه الضروريات او لا تكون قلنا انها غير كافية بل لا بد من استحضار
تصور مفردات هذه القضايا الاولية ثم متى حصلت تلك التصورات وجب حصول
التصديق وتلك التصورات انما تستفاد من الحواس ولا ندعي ان حصول هذه القضايا
انما يكون بواسطة استقراء تلك الاحكام في الجزئيات حتى يتوجه علينا ما ذكرتموه بل
الحس يفيد حصول صور هذه الماهيات في الذهن ثم ان تلك التصورات متى حصلت
ترتب عليها حصول ذلك التصديق لا محالة قوله لا اعتماد على المحسوسات فوجب ان لا يعتمد
على الاوليات قلنا لا نسلم انه لا اعتماد على المحسوسات قوله [illegible] تارة قطعنا

بانه هو المشاهد بالامس مع القطع بتجويز ان يكون هذا شخصا اخر مثله من كل الوجوه خلقه الله
تعالى الآن قلنا المحسوس وجود هذا المشاهد وذلك لا شك فيه فاما ان هذا هو الذي
شوهد بالامس فليس ذلك امرا محسوسا فالخطا فيه لا يكون خطا في المحسوس وهذا هو الجواب
عن قوله انا اذا اخرجنا عن الدار جوزنا ان ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فاضلين
فان هذا التجويز ليس تشكيكا في وجود شيء محسوس بل في امر اخر غير محسوس فلا يكون ذلك
طعنا في المحسوسات قوله النائم يجزم بما يشاهده ثم يتبين له عند اليقظة ان ذلك الجزم
كان باطلا فجاز ان يكون الامر في اليقظة كذلك قلنا نحن نجد من انفسنا ان هذا
الكلام لا يشككنا في علمنا بوجود انفسنا والاشياء ولذاتنا ولا فرق اقوى مما يجده
الانسان من نفسه واما سائر ما ذكروه من الغلط في الرؤية فالبحث المستقصى فيها
مذكور في كتاب المناظر ولا يتسع له هذا الكتاب واما شبهة العنادية فمحصلها يرجع
الى القدح في الاصول بابطال جميع اقسامها فيكون الجواب عنها بيان ضعف ما ذكروه
في ابطال كل تلك الاقسام وذلك مما سياتي ان شاء الله تعالى واما شبهة العندية
فساقطة لان الذي يختلف باختلاف الاشخاص هو الامور الاضافية فاما حدوث العالم
وقدم الصانع وغير ذلك فهي امور حقيقية فيستحيل ان تختلف باختلاف الاشخاص قوله
الصفراوي يجد السكر في فمه مرا قلنا لان في فمه مرة بالطبع فاذا خالطها السكر تغير طعمه
بسبب ذلك فهذه جملة الكلام على السوفسطائية وبالله التوفيق المسئلة الثانية في بيان
ان النظر يفيد العلم اعلم ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه الى العلم علم بالضرورة
كونه كذلك بيانه انا نعني بالنظر الفكر المتضمن مجموع علوم اربعة احدها العلم البديهي
بالمقدمات التي حصلت في الذهن على الترتيب اعني ان يحصل البعض عقيب البعض و
ثانيها العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات وثالثها العلم البديهي بلزوم المطلوب
عن تلك المقدمات المترتبة التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة ورابعها ان ما
علم لزومه من الامور التي علمت صحتها بالبديهة كان صحيحا فاذا عنينا بالنظر ذلك فكل عاقل
يعلم ببديهة عقله ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فانه لابد وان يحصل له العلم
بصحة المطلوب فثبت ان من تصور حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه الى العلم علم بالضرورة كونه
كذلك فان قيل نحن لا ننازعكم في اطلاقكم اسم النظر على مجموع العلوم الضرورية الاربعة

الى

التي ذكرتموها لان النزاع في العبارات غير لائق بالعقليات ولكنا نقول ان النظر والفكر
امر يجده الانسان من نفسه ويميز بينه وبين العلوم الضرورية القائمة به والنزاع انما وقع
في ان النظر الذي ندرك التفرقة بينه وبين العلوم الضرورية هل يفيد العلم ام لا فمن
حقكم ان تقيموا الدلالة في محل النزاع لا في غيره ثم ان سلمنا جواز تفسير النظر بما ذكرتموه
لكن لا نسلم ان تلك العلوم الضرورية تفيد العلم النظري بيانه ان العقلا باسرهم اتفقوا
على ان تلك العلوم الضرورية لا يجوز ان تفيد علما نظريا وذلك لان الاشعرية اتفقوا
على ان العلم النظري انما يحصل بخلق الله تعالى انه لا تاثير للعلوم الضرورية فيها واما المعتزلة
فعندهم ان النظر جنس مغاير للعلوم وهم زعموا ان المولد للعلم النظري ليس هو تلك العلوم
الضرورية بل هو جنس اخر فاما الفلاسفة فان عندهم الانظار اسباب معدة
لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادا تاما لتلك العلوم فاما حصول تلك
العلوم فانما يكون من العقل الفعال فثبت ان احدا من اصحاب المذاهب لم يجعل
العلم النظري معلول تلك العلوم الضرورية فيكون ما ذكرتموه على خلاف اجماع العقلا
فيكون باطلا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون النظر بالمعنى الذي ذكرتموه يفيد العلم
الا ان معنا ما يوهم نقيض ذلك وهي عشرة امور الاول النظر لو كان مفيدا
للعلم لكان العلم بكونه كذلك اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروري
يجب اشتراك العقلا فيه لكن العقلا لم يتفقوا على كون النظر مفيدا للعلم والثاني ايضا
باطل لان ما كان طريقا الى معرفة شيء اخر لا بد وان يكون معلوما قبل العلم بذلك المط
فلو اثبتنا صحة النظر بالنظر لزم ان يكون صحة النظر معلومة قبل كونها معلومة لانها من جهة
كونها مطلوبة يجب ان لا تكون معلومة ومن جهة كونها طريقا يجب ان تكون معلومة
لكن كون الشيء معلوما قبل نفسه محال فتصحيح النظر بالنظر ايضا محال الثاني انا اذا نظرنا
وفكرنا فالحاصل لنا عقيب النظر اعتقاد فاما ان يكون العلم بكون ذلك الاعتقاد علما
ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروري يجب اشتراك كافة العقلا فيه وخصم
ذلك الناظر غير معترف بان الاعتقاد الذي حصل له عقيب نظره علم وان كان العلم
بكون ذلك العلم الذي حصل له عقيب النظر علما نظريا كان الكلام فيه كالكلام في الاول
فيفضي الى التسلسل وهو محال الثالث ان الناظر الطالب لا بد له من مطلوب

وذلك المطلوب اما ان يكون معلوما للناظر او لا يكون فان كان معلوما استحال
منه طلبه لاستحالة طلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما استحال منه الطلب ايضا
لانه اذا وجده فكيف يعلم انه هو الذي كان مطلوبا له الرابع انا نجد كثيرا من اهل
الاديان يعتقدون مذهبا ويكونون جازمين بصحته ثم انه يتبين لهم بعد حين
فساد ذلك فاذا كان كذلك فكيف يأمن الواحد منا من ان الذي يعتقد الآن
صحته يكون صحيحا بل يحتمل ان يكون فاسدا وانه سيظهر له بعد ذلك فساده ومع هذا التجويز
كيف يحصل اليقين الخامس انا نجد اهل العلم متفرقين الى فرق كثيرة كل واحد منهم اختار
مذهبا وجزم به ولم يخالجه ريب ولا شك ثم انهم اذا اجتمعوا على المناظرة كان
السيف يضاربه وكل من كان منهم احذق كان اقدر على ترويج مذهبه ثم ان الغالب
لانسان ربما صار مغلوبا لانسان اخر فوقه في الذكاء والكياسة وايضا نرى انسانا
يصنف كتابا ويعظم وقعه في القلوب الناس يتلقون كل ما فيه بالقبول ويعتقدون انه ليس
وراء ما فيه تحقيق وتدقيق ثم يجيء بعده انسان اخر يستخرج وجوه ضعف ما في ذلك الكتاب
وسخافته حتى يتبين لكل منصف ان الذين كانوا يقولون بصحة ما في ذلك الكتاب
كانوا على الخطأ والضلالة واذا كان كذلك فالذي يؤمننا من ان يكون حالنا مع ما
نحن فيه كذلك ومع هذا الاعتقاد كيف يحصل اليقين السادس انا اذا استدللنا
بدليل فاما ان تتوقف افادة النظر في ذلك الدليل على العلم بكونه غير معارض بدليل اخر
او لا تتوقف والثاني محال لان بتقدير حصول المعارض اما ان يجزم بالاعتقادين
معا وهو محال او يجزم باحدهما دون الاخر وهو ايضا محال لانه ليس احدهما بالقبول
والاخر بالرد اولى من العكس او لا يقبل احد منهما فحينئذ تكون افادة النظر في الدليل
للعلم موقوفة على نفي المعارض لا يقال ان حصول المعارض للادلة العقلية محال
لانا نقول هب ان استحال حصول المعارض للدليل العقلي حقيقة لكن لا يستحيل حصوله
بحسب الظن وبهذا التقدير يرتفع الامان عن كل واحد منها الا ترى ان العلم الضروري
بالفرق بين الحركات الجمادية والحركات الحيوانية يقتضي اسناد افعال الحيوانات
اليها والعلم الضروري بافتقار الممكن الى المرجح يقتضي اسناد افعال الحيوانات الى غيرها
وليس احد الوجهين اظهر عند العقل من الجانب الثاني فالتعارض حاصل عند العقل

وان لم يكن

وان لم يكن حاصلا في نفس الامر واذا كان كذلك فالانسان اذا استدل
بدليل فهو يجوز ان يحصل عنده ما لا يكون هو اولى بالرد وما يتمسك به من الدليل
وذلك يقدح في النظر واما ان قيل ان افادة النظر للعلم يتوقف على نفي المعارض
فالعلم بنفي المعارض ليس بضروري فهو نظري لا محالة فلا بد من دليل يدل على نفي المعارض
ثم الكلام في نفي ما يعارض ذلك الدليل كالكلام في الاول فيفضي الى ان تتوقف افادة
النظر للعلم على ادلة لا نهاية لها وذلك محال السابع افادة النظر للعلم اما ان تتوقف على الشعور
بدلالة الدليل على ذلك المدلول او لا تتوقف فان توقف لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول علم باضافة
امر الى امر والعلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فاذا العلم بدلالة الدليل على المدلول موقوف على العلم بوجود الدليل
ووجود المدلول فلو استفيد العلم بالمدلول من العلم بوجه دلالة الدليل عليه لزم الدور
واما ان لم يتوقف افادة النظر للعلم على معرفة وجه دلالة الدليل فهو باطل لان الدليل
اذا اعتبر من غير وجه دلالته على المدلول كان ذلك الوجه اجنبيا عن المدلول فينقطع
التعلق عنه ونحن نعلم بالضرورة ان ما لا تعلق له بالشيء لم يلزم من العلم به العلم بالشيء
فلا يكون النظر مفيدا للعلم الثامن النظر طلب للعلم بالمدلول وطلب الشيء يمتنع حصوله
عند حصول ذلك الشيء فالنظر يمتنع حصوله عند حصول العلم فاذا كان حال وجود النظر
يستحيل وجود العلم استحال ان يكون النظر مؤثرا في العلم او ملزوما له لاستحالة كون
المعدوم مؤثرا او ملزوما للموجود فاذا لو حصل العلم عند النظر لكان حصوله جاريا
مجرى حصول سائر الاعراض وكما لا نقول في سائر الاعراض انها تفيد العلم
فكذلك يجب ان لا نقول في النظر انه يفيد العلم التاسع وهو انكم لما جعلتم النظر
عبارة عن مجموع علوم ضرورية فحصول العلم النظري عند حصولها اما ان يكون واجبا
او جائزا فان كان واجبا وجب ان يكون حكم العلم النظري مثل حكم العلم الضروري في
الدوام وامتناع الزوال عند اعتراض الشبهة والخروج عن القدرة والاختيار وعدم
استحقاق المدح والذم والامر والنهي لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم
والتوالي كاذبة فالمقدم مثلها وان كان حصول العلم النظري عند حصول تلك
العلوم الضرورية غير جائز فحينئذ يمكن ان يحصل العلم الصحيح بكماله في الدليل مع انه
لا يحصل العلم بالمدلول فحينئذ يكون اعتقاد وجود المدلول في الحالة هذه اعتقادا

لشي ليس له ما يوجبه ويقتضيه ولا معنى لاعتقاد المقلد الا هذا فعلمنا ان الاعتقاد الحاصل
عقيب استكمال النظر ليس شي منها بعلم العاشر ان النظر لو كان مفيدا للعلم لكان نظر
مخالفينا في ادلتنا يفيدهم العلم ولما لم يكن كذلك علمنا ان النظر لا يفيد العلم ثم ان سلمنا
ان العلوم الضرورية التي سميتموها بالنظر تفيد العلم ولكن ثبوت صحة اجتماع العلوم الكثيرة
في الذهن دفعة واحدة محال بيانه انا لما جربنا انفسنا وجدنا انا متى وجهنا الذهن
نحو العلم بشي استحال منا توجيهه نحو العلم بشي آخر فعلمنا تعذر اجتماع العلوم الكثيرة في
دفعة واحدة فاذا كان المقتضي للعلم النظري هو مجموع العلوم الضرورية وقد ثبت
استحالة اجتماعها امتنع القول بكونها مفيدة للعلم النظري والجواب عن هذه الاسولة
من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان نقول هذه الكلمات التي ذكرتموها
تارة في الاعتراض وتارة في الاستدلال هل افادتكم علما بفساد مذهبنا وصحة
مذهبكم ام لا فان افادتكم ذلك فقد اعترفتم بان النظر قد افاد العلم في الجملة وذلك
يناقض قولكم انه لا يفيد العلم اصلا وان لم يفدكم شيئا فقد اعترفتم بسقوط كلماتكم
بالكلية لا يقال غرضنا من هذا معارضة كلماتكم الفاسدة بكلمات اخر فاسدة حتى
تتساقطا لانا نقول معارضة الفاسد بالفاسد هل افادتكم علما بسقوطها ام لا فان
افادتكم ذلك فقد اعترفتم بكون النظر مفيدا للعلم وان لم يفدكم ذلك فقد اعترفتم بانه
لا فائدة في شي مما ذكرتموه واما من حيث التفصيل فنقول قولكم النظر امر يجده الانسان
من نفسه ويميز بينه وبين العلوم الضرورية قلنا النظر حقيقته ليس الا مجموع علوم ضرورية
لا كيف كانت بل بشرط خاص وهو ان يكون حصولها على التعاقب في ازمنة متوالية
ويكون البعض متعلقا بالبعض على وجه يلزم من حصول تلك العلوم حصول العلم بشي آخر
فالعلوم والظنون اذا كانت واقعة على هذا الوجه سميت نظرا وانا اذا التفتنا اليها
لا من هذا الاعتبار بل من حيث انها علوم فهي لا تسمى نظرا والدليل على ان النظر ليس الا
ما ذكرناه انا اذا جربنا انفسنا لم نجد للفكرة والنظر معنى الا ترتيب علوم او ظنون
ليتوصل بها الى علوم او ظنون ولا نجد شيئا وراء ذلك ثم لا معنى للترتيب الا ما ذكرناه
من حصول بعضها عقيب بعض في ازمنة متوالية قوله ان احدا من ارباب المذاهب
لم يذهب الى ان هذه العلوم الضرورية تفيد العلم النظري قلنا لا نم فان الاشعري

وان كان

وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور اصحابه يقولون
النظر الصحيح يتضمن حصول العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد
في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل
في المعتزلة ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي
اخترناه ليس مذهبا على خلاف الجمهور وايضا فبانه كذلك لكن الدليل لما ساقنا
اليه وجب قبوله قوله العلم بكون النظر مفيدا للعلم ضروري او نظري قلنا
ضروري لانا بينا انا نعني بالنظر تلك العلوم الاربعة وبينا ان اقتضاءها للعلم
النظري ضروري فاندفع عنا هذا الاشكال فاما الاصحاب فكلهم عولوا في ان النظر
مفيد للعلم على ان قالوا ان النظر لو كان فاسدا لكان العلم بفساده اما ان يكون
ضروريا وهو باطل لاختلاف العقلاء فيه او نظريا فيكون ذلك نفيا للشي بنفسه وهو
متناقض ثم سألوا انفسهم فقالوا لو كان النظر مفيدا للعلم لكان العلم بكونه كذلك
اما ان يكون ضروريا فكان يجب ان يكون متفقا عليه بين العقلاء او نظريا فيفضي الى
اثبات الشي بنفسه وهو محال ثم اجابوا عنه بان قالوا نفي الشي بنفسه متناقض لكن
اثبات الشي بنفسه غير متناقض فظهر الفرق وللقائل ان يقول اثبات الشي بنفسه متناقض
لانه من حيث انه مطلوب وجب ان لا يكون حاصلا ومن حيث انه آلة الطلب
وجب ان يكون حاصلا في الحال وذلك متناقض فظهر مما ذكرنا ان نفي كل النظر
بالنظر واثبات كل النظر بالنظر متناقض فاذن لا مخلص الا باحد الامرين احدهما
التوقف في الفساد والصحة والثاني دعوى الضرورة اما في الصحة او الفساد لكنا
اذا فسرنا النظر بما ذكرناه صح منا دعوى الضرورة في كونه مفيدا للعلم اما من فسره
بغير ما ذكرناه فانه لا يمكنه دعوى الضرورة بل لا بد من الاستدلال وحينئذ يلزمه
التناقض الحاصل من اثبات الشي بنفسه بحيث لا محيص عنه فثبت انه لا يمكن بيان
كون النظر مفيدا للعلم الا بالطريق الذي ذكرناه قوله كيف يعرف ان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم بالضرورة ام بالنظر قلنا بالضرورة لانا اذا عرفنا انه لازم عن العلوم
الضرورية وعرفنا بالضرورة ان اللازم عن الضروري يجب ان يكون صحيحا فحينئذ
يحصل اليقين بان اعتقاد ذلك اللزوم علم قوله الناظر طالب والطالب اما ان يكون

عالما بمطلوبه او لا يكون قلنا انه عالم بماهية الموصوف والصفة والنسبة جاهل بان
الحق هو ثبوت النسبة او انتفاؤها فاذا قام الدليل على الثبوت او الانتفاء فحينئذ
يميز بين مطلوبه وبين غيره بالمفردات التي كانت متصورة له قوله نجد كثيرا من الناس
جازمين بنتيجة مذهبهم ثم تبين لهم فساده قلنا كل من اتى بالنظر على الوجه الذي بيناه
استحال ان يبدو له فساد ذلك لان علمه الضروري بالمقدمات اذا حصل استحال
تطرق الخلل اليه وكذلك العلم الضروري بصحة الترتيب وكذلك العلم الضروري
باللزوم واذا استحال تطرق الخلل الى كل واحد من هذه العلوم استحال تطرق الخلل الى النتيجة
فاما اذا لم يات بالنظر على هذا الوجه فهو النظر الفاسد ولا نزاع فيه في انه لا يفيد العلم
وهذا هو الجواب عن قوله ان كل واحد من اهل العلم ذهب الى مذهب اخر لانا نقول
ان ذلك لانهم ما اتوا بالنظر على الوجه الذي ذكرناه وفائدة المناظرة ليست الا مجادلة
كل واحد من الخصمين تنبيه الاخر على مواضع الغلط قوله ان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان
تلك الافادة اما ان يكون متوقفة على العلم بنفي المعارض او لا يتوقف قلنا تتوقف
على العلم بنفي المعارض قوله العلم بنفي المعارض اما ضروري او نظري قلنا انه ضروري
وذلك لان النظر اذا كان عبارة عن مجموع تلك العلوم الضرورية المرتبة ونحن
نعلم بالضرورة ان العلوم الضرورية لا تتدافع فحينئذ نعلم بالضرورة ان الدليل الذي
تمسكنا به ليس له معارض قوله افادة النظر العلم اما ان يتوقف على الشعور بدلالة
الدليل او لا يتوقف قلنا انه لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل على المدلول لكن
يتوقف على العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول وفرق بين نفس الدلالة ووجه
الدلالة ثم لان دلالة العالم على الصانع كونه بحال يلزم من ثبوته ثبوت الصانع
وهذا امر اضافي فالعلم به لا محالة مسبوق بالعلم بالمضافين واما وجه دلالته على
الصانع فهو الامكان والعلم به غير مسبوق بالعلم بالصانع بل يجب ان يترتب عليه
العلم بالصانع وذلك لا يلزم منه شيء قوله النظر لا يوجد مع العلم فلا يكون موثرا فيه
ولا ملزوما له قلنا قد بينا ان النظر عبارة عن العلوم الضرورية بشرط ان تكون مترتبة
ترتيبا زمانيا فتلك العلوم حال حصولها على هذا الوجه تسمى نظرا ثم انها بعد استقرارها
واجتماعها لا تسمى نظرا والموثر في العلم النظري هو مجموع تلك العلوم من حيث انها علوم

لامن

لا من حيث ان حصولها واقع على الترتيب الزماني وذوات تلك العلوم حاصلة
مع العلم بالنتيجة واما كون حدوثها واقعا على الترتيب الزماني فذلك غير حاصل مع
العلم بالنتيجة فما هو الموثر في العلم بالنتيجة موجود مع العلم بالنتيجة وما هو غير موجود مع
العلم بالنتيجة فهو غير موثر في النتيجة فاندفع الاشكال قوله العلم النظري اذا كان لازما
لتلك العلوم الضرورية وجب ان يكون حكمه حكمها قلنا ان حكمه حكمها الا في شيء واحد
وهو ان الانسان لا يمكنه ان يعتقد اعتقادا ينافي العلم الضروري ويمكنه ان يعتقد
اعتقادا ينافي العلم النظري والفرق ان العلم الضروري هو الذي يكون تصور
طرفيه موجبا للتصديق به والقضيتان المتناقضتان اذا اتحد موصوفهما وصفتهما
فاذا كان الموصوف والصفة في القضية المناقضة للعلم الضروري يجب ان
يكون نفس الموصوف والصفة في القضية الضرورية وقد ثبت ان الموجب لذلك
التصديق الضروري هو نفس ذلك الموصوف وتلك الصفة لا جرم استحال حصولهما مع
عدم ذلك التصديق فضلا عن التصديق المناقض له فلاجل هذا يستحيل ان يوجد الاعتقاد
المناقض للاعتقاد الضروري اما القضية النظرية فليس الموجب للتصديق الذي فيها
نفس تصور طرفيها بل الموجب لذلك التصديق هو العلم الضروري بالمقدمتين الضروريتين
فعند الذهول عن تينك المقدمتين لا يبقى في القضية النظرية ما يوجب التصديق فيها
فلا جرم يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض له فلهذا السبب يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض
للاعتقاد النظري ولا يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري فاما في
سائر الامور فلا فرق عندنا بين العلم الضروري والعلم النظري قوله لو كان النظر في
الدليل يفيد العلم لكان نظر المحق الغير في شبه المبطل يفيده العلم قلنا نظر المحق الغير انما
لا يفيده العلم لاعتقاده ان بعض المقدمات التي اوردها في الدليل فاسدة فاما لو
اعتقد صحة كل المقدمات استحال منهم ان لا يعترفوا بالمطلوب قوله ما ذكرتموه يناقض
صحة اجتماع العلوم الكثيرة قلنا الجواب عنه ياتي في مسئلة الحدوث ان شاء الله تعالى
المسئلة الثالثة في وجوب النظر والدليل عليه ان معرفة الله تعالى واجبة لاجماع الامة
وتحصيل معرفته تعالى لا يمكن الا بالنظر وما لا يتادى الواجب المطلق الا به كان واجبا فيكون النظر واجبا
فان قيل لا نسلم ان معرفة الله تعالى يمكن ان تكون جائزة فضلا عن ان تكون واجبة

بيانه تارة بان نبين ان العلم مطلقا يستحيل ان يكون مامورا به وتارة بان
نبين ان العلم بالله تعالى على الخصوص يستحيل ان يكون مامورا به اما القسم الاول
فبيانه من وجهين احدهما وهو ان الشخص لو كان مامورا بتحصيل العلم فلا يخلو اما ان
يكون حال كونه مامورا بذلك متمكنا من التمييز بين العلم والجهل او لا يكون فان كان
متمكنا من ذلك فمعلوم ان التمييز بين العلم والجهل انما يكون اذا علم ان احد الاعتقادين
مطابق للامر في نفسه والاخر غير مطابق للامر في نفسه والعلم بكون هذا الاعتقاد
مطابقا للمعتقد علم باضافة امر الى امر والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل
واحد من المضافين فاذا العلم بكون هذا الاعتقاد علما مسبوق بالعلم بذلك المعتقد
فاذا تمكن المامور من التمييز بين العلم وبين غيره مشروط بحصول العلم اولا بذلك
الشيء وذلك محال لان الكلام فيه كالكلام في الاول ويفضي الى التسلسل وايضا
فلان العلم السابق اذا كان حاصلا تعذر تحصيل العلم الثاني لاستحالة الجمع بين المثلين
واما ان قلنا انه لا يشترط في الامر بتحصيل العلم تمكن المكلف من التمييز بينه وبين غيره كان
تكليفه بالعلم على التعيين تكليفا بالمحال وانه غير جائز فثبت بما قلناه ان وقوع المعرفة
عند النظر يجري مجرى الاتفاق وكل ما كان كذلك فانه لا يدخل تحت التكليف وهو مثل
من يمشي في طريق فيقع اتفاقا في البير ثم قد يقع على الكنز وقد يقع على الروث والزبل وما هذا
شانه لا يصح الامر به الثاني وهو ان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه
يلزم من حصولها حصول العلم النظري لا محالة واذا كان كذلك فمتى خلق الله تعالى تلك
العلوم الضرورية كان ذلك العلم النظري حاصلا لا محالة لوجوب حصول اللازم
عند حصول الملزوم ومتى لم يخلق الله تعالى تلك العلوم الضرورية استحال حصول
العلم النظري والا لكان ذلك حكما بان حصول العلم النظري لا يتوقف على النظر و
ذلك يبطل قولكم واذا كان حصول العلم النظري دائرا مع حصول العلوم الضرورية
وجودا وعدما وكان وجوده وعدمه عند وجود العلوم الضرورية وعدمها ضروريا
واجبا فلا يكون داخلا تحت التكليف والامر لا يقال هذا الاشكال انما يرد على من
يقول النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية فاما من يقول النظر جنس اخر
وراء هذه العلوم المرتبة فانه لا يلزمه هذا الاشكال لانا نقول الذي يثبت النظر جنسا اخر

ورا

وراء هذه العلوم المرتبة اما ان يعترف بانه لا بد في حصول العلم النظري من هذه العلوم
الضرورية او لا يعترف بذلك فان لم يعترف بذلك فقد كابر لانا نعلم بالضرورة
ان الناظر لو لم يرتب في ذهنه مقدمات دليله فانه لا يحصل له العلم النظري اصلا وان
اعترف بذلك فنقول ان من علم بالحس ان هذا الشخص فاعل وعلم بالضرورة ان كل
فاعل حي فمع حصول هذين العلمين اما ان يعترف انه يجب حصول العلم بان هذا الشخص
حي او لا يعترف بذلك فان لم يعترف به فقد كابر وايضا فالمقدمات الضرورية اذا
كانت بحيث لا يلزم من العلم بها العلم بالمدلول لم تكن صالحة للاحتجاج بها على المطلوب
وان اعترف بوجوب حصول العلم النظري عن تلك العلوم الضرورية فحينئذ يتوجه عليه
الاشكال فظهر ان هذا الاشكال وارد سواء قلنا انه نفس هذه العلوم الضرورية المرتبة
او اثبتنا امرا اخر وراء ذلك لا يقال ان هذه العلوم الضرورية لا يلزمها حصول ذلك
العلم النظري مطلقا بل يعتبر في ذلك ثلاثة امور اخر اولها شعور الذهن بارتباط تلك
المقدمات بعضها بالبعض فانه قد يكون الانسان عالما بان هذه بغلة وان كل
بغلة عاقر ثم انه يراها منتفخة البطن فيظنها حاملا وانما يكون كذلك حين لم يشعر
بارتباط كل واحدة من المقدمتين المذكورتين بالاخرى وثانيها خلو الذهن عن ضد
الاعتبارات وثالثها توجيه الذهن نحو اكتساب ذلك المطلوب وكل هذه الامور
مقدورة للعبد فلما توقف اقتضاء تلك العلوم الضرورية للعلم النظري على هذه الامور
المقدورة للعبد لا جرم صح كون العبد مكلفا بالعلم النظري لانا نقول ما شعور الذهن
بارتباط تلك المقدمات بعضها ببعض فاما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان
ضروريا فهو لا يكون مقدورا للعبد ويبطل كلامكم وان كان نظريا افتقر في اكتسابه الى
نظر اخر فلو احتاج ذلك النظر الاخر الى ذلك الشعور لزم افتقار النظر الى الشعور
بارتباط المقدمتين وافتقار الشعور بذلك الارتباط الى نظر اخر فيكون دورا وهو
محال واما خلو الذهن فاما ان يكون عن العلوم الضرورية او النظرية اما عن العلوم
الضرورية فلا يمكن لانا نجد في انفسنا تعذر ذلك علينا واما عن العلوم النظرية
فهو ايضا محال لانها لازمة عن العلم الضروري ولازم الضروري لا يمكن ازالته فثبت
ان التكليف بالعلم غير جائز واما الذي يدل على امتناع الامر بمعرفة الله تعالى خاصة

فوجهان الاول هو ان ذلك الامر اما ان يتوجه على من كان عارفا بالله تعالى او
على من لا يكون عارفا به والاول محال لان العارف بالله تعالى لو امر بتحصيل المعرفة
لكان اما ان يكون مامورا بتحصيل تلك المعرفة الحاصلة او بمعرفة اخرى والاول باطل
لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لاستحالة تحصيل المثلين دفعة واحدة ومحال ايضا
ان يتوجه الامر على غير العارف به لانه حين ما لا يكون عارفا بالله تعالى استحال ان يكون
عارفا بامره تعالى لكونه مامورا بامر يستحيل منه العلم بالامر والامر يكون تكليف ما لا يطاق
وانه غير جائز والثاني ان الشخص لو كان مامورا بمعرفة الله تعالى لكان لا يخلو اما ان
يكون له في فعل المعرفة غرض او لا يكون فان لم يكن استحال منه فعل المعرفة لاستحالة ترجيح
الفاعلية على تركها مع امكانهما لا لمرجح هو الغرض وان كان ذلك الغرض فذلك الغرض
ليس بدنيوي لان الانسان لا يكتسب بحصول معرفة الله تعالى نفعا ولا يدفع بها ضررا في العاجل
وليس بديني لان ذلك اما لجلب الثواب ولدفع العقاب وذلك انما يكون مطلوبا
بعد العلم بالاله المثيب المعاقب فيستحيل ان يكون ذلك مطلوبا قبل العلم بوجود الاله
فثبت انه لا يمكن تحقق غرض في فعل معرفة الله تعالى فلا يكون فعل المعرفة ممكنا فيستحيل
ان يكون مامورا بها لا يقال الغرض دفع الضرر عن النفس لانه اذا جوز ان يكون
له اله حكيم يعاقب على القبيح حصل الخوف منه والنظر يدفع ذلك الخوف لانا نقول
انه ايضا يجوز من ذلك الاله الحكيم ان يعاقبه على النظر بان يقول له لم تصرفت في ملكي
بغير اذني واذا احتمل الامرين لم يكن النظر دافعا للخوف ثم ان سلمنا انه يمكن ان يكون
معرفة الله تعالى مامورا بها فما الدليل على كونها مامورا بها ولا نسلم انعقاد الاجماع
على الامر بتحصيل المعرفة بل ندعي انعقاد الاجماع على ان ذلك غير مامور وان الامر ما ورد
الا بالاقرار والاعتقاد فقط وبيانه من وجوه اربعة الاول ان الاعرابي الجلف
ربما وصل الى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلم بكلمتي الشهادة فالنبي عليه
السلام كان يحكم باسلامه ونحن نعلم بالضرورة ان معرفة الله تعالى معرفة ما
يجب ويجوز ويستحيل عليه ومعرفة شرائط المعجزات ما كانت حاصلة لذلك الاعرابي
الذي حكم النبي عليه السلام باسلامه بل نعلم بالضرورة ان واحدا لو حاول تفهيمه
صورة هذه المسائل لما تصورها قط فهذا دليل قاطع على ان المعرفة غير مامور بها الثاني

انه لم ينقل

انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة والتابعين والسلف
الصالحين رضي الله عنهم اجمعين خوضهم في الادلة الدالة على حدوث العالم و
اثبات الصانع وبيان كونه عالما بكل المعلومات ودلالة المعجزات على الصدق
مع ان ايمانهم كان اتم من ايمان غيرهم لا يقال ان هذه الادلة كانت جلية ظاهرة وهم
كانوا عالمين بها من غير بحث ونظر لانا نقول ان ذلك مكابرة من قائله فانا
نعلم انه ليس يوجد في شيء من العلوم من الغوامض والمشكلات مثل ما يوجد في هذا
العلم فكيف يمكن دعوى احاطة الصحابة والتابعين بها مع انه لم ينقل عن واحد منهم
كلام فيها لا بالقليل ولا بالكثير الثالث انه لما ثبت انهم ما كانوا خائضين في هذه المباحث
كان الخوض فيها بدعة وكل بدعة حرام بالاحاديث المشهورة الرابع انه عليه السلام
شدد النكير على من خاض في هذه المباحث روي عنه عليه السلام انه خرج الى الصحابة
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر
فامسكوا وقال عليه السلام عليكم بدين العجائز واما انكار الصحابة والتابعين والمجتهدين
على من خاض في الكلاميات فاظهر من ان يحتاج فيه الى الاطناب والشرح وكل
ذلك يفيد انعقاد الاجماع على ان معرفة الله تعالى غير واجبة التحصيل وانا ما امرنا
الا بالاقرار والاعتقاد وان سلمنا انه لا يجوز الاكتفاء بالاقرار والاعتقاد فلم لا يجوز
الاكتفاء بالظن الغالب بيانه من وجهين الاول ان ادلة المعارف غامضة و
الوصول بها الى عين الحق لا يحصل الا بعد صرف العمر اليه بالكلية فلو كنا مكلفين
بنفس المعرفة لوجب ان لا يحكم الا بايمان شخص وشخصين في آخر عمرهما عند ما نعلم
احاطتهما بجملة اصول الدين ووقوفهما على الجواب عن جميع الشبه فان اليقين التام
لا يحصل الا عند الاحاطة بكل الشكوك والشبه وحلها ولكن نعلم بالضرورة ان ذلك
ليس من دين محمد عليه السلام الثاني ان القول بكون المكلف مامورا بتحصيل
المعرفة يفضي الى افحام الانبياء صلوات الله عليهم لان اليقين والمعرفة اذا
كان لا يحصل الا بالوقوف على الادلة والجواب عن الشبه وليس ذلك
بالامر السهل حتى يحصل في زمان قصير بل انما يحصل لو حصل عند صرف اكثر العمر

فاذا جاء النبي وادعى النبوة وكلفه باليقين فللمدعو ان يستمهله مدة يتمكن فيها من تحصيل
اليقين ثم ان النبي لا يمكنه في وقت من الاوقات ان يرهقه الى قبول الدعوة
فان له ان يقول انك كلفتني اليقين واليقين بعد غير حاصل لي والنبي لا يمكنه ان
ينسبه الى التقصير لما علم ضرورة من صعوبة تحصيل اليقين فثبت ان الامر بتحصيل اليقين
يفضي الى سقوط دعوة الانبيا فهذا هو الكلام على ما ذكرتموه من الاجماع وان سلمنا
ان تحصيل معرفة الله تبارك وتعالى واجب فلم قلتم انه لا طريق الى تحصيلها الا بالنظر
وما الدليل على ذلك لا يقال طريق تحصيل العلم بالاشيا اما الحس او الخبر او النظر
اما الحس فيعلم بالضرورة انه ليس طريقا الى معرفة الله تعالى واما الخبر فالمتواتر انما يفيد
العلم اذا كان مستندا الى الحس واما الاحاد فليس ايضا طريقا لانه ليس قبول قول
انسان اولى من قبول قول غيره وبهذا الطريق بطل القول بالتعليم ولما بطل ان يكون
الحس والخبر طريقا الى معرفة الله تعالى تعين النظر لانا نقول لا نسلم ان طرق تحصيل
المعارف هذه الطرق الثلاثة فما الدليل عليه ثم انا نبين ان هاهنا طريقا اخر وهو
تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فانها متى خلت عن هذه
الامور حصل لها عقايد يقينية وهذا هو طريق الصوفية واصحاب الرياضة فانهم
جازمون بما هم عليه من العقايد بالمعارف الالهية واما اصحاب النظر فقلما يحصل
لهم مثل هذا الجزم واذا كان كذلك فالرياضة ان لم تتعين طريقا الى تحصيل معرفة
الله تعالى فلا اقل من ان تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى واذا كان
كذلك بطل ما ذكرتموه من الحصر ثم ان سلمنا صحة الحصر فلم لا يجوز ان يكون طريق معرفة
الله تعالى خبر شخص واحد وهو المعلم الصادق قوله كيف يعرف كونه صادقا
قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما المعارضة بالنظر فان المعلم كما انه قد يكون صادقا
وقد يكون كاذبا فكذا النظر قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا فان احتجنا في التمييز بين المعلم
الصادق والمعلم الكاذب الى معلم اخر لا الى نهاية فكذلك يجب ان نحتاج في التمييز
بين النظر الصحيح والنظر الفاسد الى نظر اخر لا الى نهاية وان جاز ان ينتهي هذا النظر
الى نظر اخر تعرف صحته بالضرورة فليجز انتهاء اقوال المعلمين الى قول معلم يعرف صدقه
بالضرورة الثاني ان هذا الاشكال انما يندفع اذا عرف مذهب اصحاب التعليم فانهم

لا يقولون

لا يقولون ان قول المعلم يفيد العلم من حيث انه انسان كيف كان بل انما يفيد قوله
العلم لخصوصيته التي بها امتاز عن سائر الناس بيانه هو ان نفوس الخلق ناقصة
غير متمكنة من ادراك الحقايق واما نفس النبي فانها كاملة متمكنة مستقلة بادراك حقايق
الاشيا ونفسه بالنسبة الى نفوس الخلق كنسبة الشمس الى الابصار التي لا تقوى على ادراك
المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوت الابصار بنور الشمس حتى قدرت على
ادراك المبصرات كذلك نفوس الخلق قاصرة عن ادراك المعارف الالهية
فاذا انضموا الى الامام استكملت عقولهم بعقل الامام حتى قدروا على ادراك المعارف
وكما ان الانسان متى استكمل بصره بنور الشمس حتى ادرك المبصرات فانه يدركها
ادراكا لا يرتاب فيها ويميز بين الشمس وغيرها في كونها مكملة له فكذلك اذا انضم
الطالب الى الامام قوي عقله حتى ادرك الاشيا ادراكا لا يرتاب فيه ويميز
بين الامام المكمل له وبين غيره تمييزا لا يرتاب فيه ثم ان سلمنا انه لا طريق الى تحصيل
معرفة الله تعالى الا بالنظر فلم قلتم ان ما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب بيانه
ان التكليف مشروط بكون المكلف عالما قادرا ثم انه لا يجب عليه تحصيل تلك
الشروط لان منها ما هو غير قادر عليه وهو كونه قادرا وايضا يلزم التسلسل وايضا
فالزكاة لا تجب الا بالمال ثم انه لا يجب عليه تحصيل المال وكذلك القول في جميع
الشرائط الشرعية والعقلية ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون النظر واجبا
ولكن هاهنا ما يوهم نقيض ذلك وهي ثلاثة الاولى ان النظر لو كان واجبا
لكان العلم بوجوبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروري
يجب اشتراك العقلا فيها والعقلا غير مشتركين في العلم بوجوب النظر كيف و
القائلون بان وجوبه انما ثبت بالسمع قد زعموا انه قبل السمع غير واجب فضلا
عن ان يدعى العلم الضروري بوجوبه واما ان كان العلم بوجوب النظر نظريا فحينئذ
يتوقف علمه بوجوب النظر على ان ينظر فله ان يقول اني لا انظر حتى لا اعرف وجوب
النظر علي فحينئذ لا يمكن تحقيق الايجاب عليه الثانية ان الانسان قد ينظر
فيحصل عقيب نظره العلم تارة والجهل اخرى ثم ان الجهل قبيح محرم فاذا اقدم الانسان
في ابتدا الامر على النظر كان مقدما على ما يجوز ان يتادى به الى القبيح والاقدام

على ما يحتمل كونه مؤديا الى القبيح المحرم قبيح محرم فيلزم ان يكون النظر قبيحا محرما واقل مراتب
ذلك ان لا يكون واجبا الثالثة ان النظر لا يوجد الا عند عدم المعرفة والامر بالشيء
يتضمن الامر بلازمه فالامر بالنظر لمعرفة الله تعالى امر بعدم معرفته تعالى وذلك
باطل فيكون القول بكون النظر واجبا باطلا والجواب قوله الامر بتحصيل المعرفة
محال قلنا ما دل على وقوع الشيء كان دليلا بالتضمن على امكان وقوعه وقد بينا
ان اجماع الامة يدل على وجوبها قوله لو كان الشخص مأمورا بالعلم لكان لا بد
وان يكون متمكنا من التمييز بين العلم والجهل وذلك يستدعي سابقة العلم بالعلوم
حتى يعلم ان الاعتقاد المطابق له علم والاعتقاد الغير المطابق ليس بعلم قلنا لا نسلم
ان الطريق الى التمييز بين العلم والجهل انما يكون بما ذكرتم فقط بل ههنا طريق اخر وهو
ان الاعتقاد الذي يكون لازما بالضرورة عن العلوم الضرورية لا بد وان يكون
علما والا لكان الباطل لازما للحق وما لزمه الباطل فهو باطل فالحق باطل فاذا
هذا محال واذا كان كذلك فمتى رأينا النتيجة لازمة عن المقدمات الحقة علمنا بان
اعتقاد تلك النتيجة علم فاندفع الاشكال قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم
الضرورية واللازم للضروري ضروري فالعلم النظري ضروري قلنا لا شك
ان مجرد حصول هذه العلوم الضرورية غير كاف في حصول العلم النظري لان
العلوم الضرورية مشتركة بين العقلاء فلو كانت كافية في حصول العلم النظري
لزم من الاشتراك فيها اشتراك جملة العقلاء في جملة العلوم النظرية ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان اقتضاء العلوم الضرورية للعلم النظري يتوقف على شرط
وذلك الشرط اما ان يكون حصوله على حسب قصودنا ودواعينا او لا يكون
فان لم يكن وجب ان لا يكون حصول العلوم النظرية بحسب قصودنا ودواعينا
فيلزم اشتراك العقلاء في النظريات ايضا وهو باطل فتعين الاول واذا كان
كذلك فهذا القدر يكفي لصحة التكليف بالعلوم النظرية ولا يضرنا انا لا نعلم ذلك
الشرط على التعيين وهذا الجواب فيه صعوبة فليتأمل فيه قوله الامر بتحصيل المعرفة
يتناول المكلف حال كونه عالما بالله وحال كونه غير عالم قلنا بل حال ما لا يكون
عالما قوله اذا لم يكن عالما بالله تعالى لا يكون عالما بامره ومن شرط التكليف

العلم بالامر والآمر قلنا لا نسلم ذلك بل من شرطه التمكن من العلم بذلك وههنا التمكن
حاصل في الجملة لانه اذا نظر وعرف الله تعالى فبعد حصول معرفة الله تعالى يعرف
انه كان مأمورا بذلك واذا كان كذلك كان هذا التمكن كافيا قوله الفاعل لا بد له
من غرض وليس في تحصيل المعرفة غرض قلنا انه لا يجب ان يكون تحصيل كل شيء
لاجل شيء اخر والا لزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون تحصيله لذاته فمن المحتمل
ان يكون العلم بالاشياء مطلوبا لذاته ويكون الغرض منه رفع الضرر المتوهم بتقدير
ترك النظر قوله لا نسلم انعقاد الاجماع على الامر بتحصيل المعرفة قلنا لا نزاع بين الامة
انه لا بد من الاقرار والاعتقاد بالدين الحق فلا يخلو اما ان يكون المأمور به الاقرار
والاعتقاد بالدين سواء كان حقا او باطلا او المأمور به الاقرار والاعتقاد بالدين
الحق الاول باطل بالاجماع لان المعلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه
ما كان يأمرنا بالاقرار بدينه والاعتقاد له الا لكون هذا الدين حقا واما القسم الثاني
ففيه تسليم المطلوب لانا ما لم نعلم صحة هذا الدين لا نعرف وجوب الاقرار به والاعتقاد
صحته فثبت انه لا بد من تحصيل المعرفة وبهذا الحرف نجيب عن قول من يقول
الواجب هو الظن لانا نقول التكليف ورد باي ظن كان او بظن صادق والاول
ظاهر الفساد والا لزم ان يكون اليهود والنصارى والدهرية كلهم معذورين اذا
غلبت على ظنونهم صحة اديانهم وذلك معلوم البطلان بالضرورة من دين محمد
عليه السلام وان كان المأمور به هو الظن الصادق المطابق فما لم نعرف حقيقة الشيء
لم يمكننا ان نعلم ان هذا الظن صادق على انا ان سلمنا ان التكليف انما ورد بالظن
ولكن الظن لا يحصل ايضا الا بالنظر والفكر وذلك يفيد مطلوبنا من وجوب النظر
قوله كل من تكلم بكلمتي الشهادة في عصر النبي عليه السلام فانه كان يحكم باسلامه قلنا لما ثبت
بالدلائل القاطعة على انه لا بد وان يكون المكلف مميزا بين الدين الحق والدين الباطل
فنقول لما حكم النبي عليه السلام باسلام اولئك فلا بد هناك من احد امرين احدهما
ان يكون عليه السلام قد علم من ذلك الشخص كونه عالما بالادلة في هذه الاصول
وهذا القدر كاف في حصول اليقين ولا يلزم من عدم اقتدارهم عن التعبير عن تلك
المعاني ان لا يكونوا عالمين بها فان العامي اذا رأى تغير الهواء من الرعد والبرق

فقال سبحان الله عنا انه انما قال ذلك لما تقرر في اعتقاده ان هذه الحوادث لما
اختص حدوثها بالوقت المعين مع جواز ذلك قبله او بعده استند ذلك لا محالة
الى فاعل مختار فهذا المعنى اذا كان متقررا في عقله كان عالما بالله تعالى بدليله ولا يضر
عدم الاقتدار على بيان ذلك شرحه وثانيهما ان ذلك الشخص قد علم النبي عليه السلام
من حاله انه غير مستعد لفهم هذه الاشيا فيكون التكليف بذلك ساقطا عنه لعدم
قدرته عليه **قوله** لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض في الادلة التي
تذكرونها **قلنا** لا نسلم بل جملة اصول الادلة التي يذكرها المتكلمون في اثبات الصانع
والمعاد والنبوة مذكورة في القران وسنة الرسول عليه السلام واكثر الصحابة كانوا
عالمين بذلك ثم الخصوم في زمانهم كانوا قليلين فلا جرم استغنوا عن البسط في تقرير
الادلة اما في زماننا لما كثرت الشبه والشكوك احتجنا الى مزيد البسط والشرح **قوله** النبي
والصحابة كانوا منكرين الخوض في الادلة **قلنا** لا نسلم كيف واكثر كتاب الله تعالى
مشتمل على هذه الادلة ولنذكر من جملتها اية واحدة ليقاس بها الباقي قال الله تعالى
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة حكى تعالى في هذا الموضع انكار
المنكرين للاعادة مقرونا بحكاية شبههم وهي ان العظام التي كانت رميمة متفتتة كيف
يمكن ان تصير حية وهو المراد من قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ثم انه
تعالى لما حكى عنهم شبهتهم احتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهذا هو الذي يقوله المتكلمون من ان الاعادة مثل الايجاد وحكم المثل حكم مثله فلما
كان قادرا على الايجاد وجب ان يكون قادرا على الاعادة واما قوله تعالى وهو
بكل خلق عليم فهو اشارة الى الجواب عن الشبهة التي حكاها عن نفاة الحشر وهي ان العظام
الرميم كيف يمكن احياؤها ثم ان نفاة الحشر يتمسكون بذلك من وجهين **احدهما** ان
العظام والابدان اذا صارت رميمة اختلطت الاجزاء بعضها ببعض فحينئذ لا يمكن
تمييز اجزاء كل بدن عن اجزاء البدن الاخر فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله
وهو بكل خلق عليم ومعناه والله اعلم انه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات امكنه
تمييز اجزاء بدن كل حيوان عن اجزاء الحيوان الاخر وذلك انما يتعذر على من لم يكن عالما
بكل المعلومات **وثانيهما** ان الاجزاء الرميمة تكون يابسة جدا والحياة تستدعي رطوبة

البدن

البدن فكيف يمكن جعل تلك الاجزاء اليابسة حية فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة
بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون ومعناه والله اعلم
انه لما جاز ظهور النار من الشجر الاخضر مع ما بينهما من نهاية التضاد فلان لا يمتنع ظهور الحياة
في تلك الاجزاء اليابسة مع ان التضاد هناك اقل كان اولى ثم ان للمنكرين للاعادة
شبهة اخرى مشهورة وهي ان القول بالقيمة على ما جاءت به الشريعة محال لانه يتضمن
اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة
في الفلسفة فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بان من سلم من المنكر كونه تعالى خالق
لهذه السموات والارض ومتى سلم الخصم ذلك لزم تسليم كونه قادرا على اعدامها
لان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات ولزمه ايضا تسليم كونه
قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على الشي قادر لا محالة على مثله فظهر بما قررناه
انه سبحانه وتعالى جمع في هذه الايات بين الدليل على اثبات المعاد وايراد كل شبههم
وبين ذكر الجواب عنها بحيث لا مزيد عليه واما الايات الدالة على اثبات الصانع
وصفاته واثبات النبوة والرد على منكريها فاكثر من ان تعد وتحصى واذا كان
كذلك فكيف يمكن ان يقال ان الرسول والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الادلة
ولا يمكن ان يقال انهم كانوا منكرين للجدل لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا
بالجدل في قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فاذا ثبت ذلك ثبت ان النهي الوارد
عن الخوض في الكلام والمعقولات ما ورد مطلقا وانما ورد عن ترتيب الشبهات
وتلفيق الضلالات وذلك مما لا نزاع فيه وبهذا تبين الجواب عن سائر الوجوه
المذكورة في هذا المقام **قوله** ما الدليل على حصر المدارك في الحس والخبر والنظر **قلنا** مدرك
العلم اما ان يكون العلم بكونه مدركا ضروريا او لا يكون فان كان ضروريا وجب اشتراك
العقلاء باسرهم في العلم بكونه مدركا والذي يعلم العقلاء بالضرورة كونه مدركا الحس و
الخبر والنظر على ما بيناه واما الذي لا يعلم بالضرورة كونه مدركا فلا بد من طلب العلم به وذلك
هو النظر على قول من يجعل العلم بكونه مدركا نظريا وما يستند اليه على قول من لم يقل
بذلك **قوله** لم لا يجوز ان تكون التصفية طريقا الى اكتساب المعارف **قلنا** العقايد
الحاصلة عند التصفية اما ان تكون ضرورية او لا تكون ضرورية فان كانت فلا كلام

لنا فيها فانا قد نسلم ان النظريات يمكن ان تصير ضرورية وان لم تكن ضرورية فلا يخلو
اما ان يكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية
او لا يلزم فان لزم فتلك العلوم انما حصلت مترتبة على تلك العلوم الضرورية
ولا نعني بالعلم النظري الا ذلك وان لم يلزم فتلك العقائد ليست الا عقائد تقليدية
ولا عبرة حينئذ بذلك فان امثال تلك العقائد قد توجد لاصحاب الرياضة من
المبطلين مثل اليهود والنصارى والدهرية **قوله** لم لا يجوز حصوله بطريق التعليم **قلنا**
لما مضى من انا نحتاج في التمييز بين المعلم المحق وبين المعلم المبطل الى مميز فلو كان ذلك
المميز معلما آخر لزم التسلسل **قوله** هذا معارض بالنظر **قلنا** الفرق ان النظريات تنتهي
الى الضروريات المتفق عليها يعرف صحتها واما المعلمون فيمتنع انتهاؤهم الى معلم يعلم صدقه
بالضرورة فان الدعاوى والاقوال يمتنع ترجيح بعضها على البعض الا لحجة تنضم اليها و
تؤيدها وذلك هو المعجز **قوله** عقل الطالب ناقص وانما يكمل بعقل المعلم **قلنا** بعد تسليم
عقل الطالب كاملا فتلك العقائد التي تحصل له اما ان تكون ضرورية او لا تكون فان
لم تكن فاما ان تكون بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية او لا يلزم
والاول دعوى لانقلاب العلوم النظرية في زمان الامام ضرورية وليس الآن كلامنا
في صاحب العلوم الضرورية بل فيمن لم يكن المعارف عنده ضرورية والثاني ساقط
عن درجة العلم الضروري والثالث عبارة عن اعتقاد المقلد وقد بينا انه
لا تعويل عليه **قوله** لم قلت ان ما لا يتأتى الواجب الا به فهو واجب **قلنا** ان التكليف
اذا ورد بالشيء مطلقا وعلى جميع الاعتبارات كان ذلك ايجابا بالكل ما يتوقف تحصيله عليه
ما يكون مقدورا له وبهذا الحرف دفع الجواب عما ذكره من الاسولة وسيأتي الاستقصاء
في تقرير ذلك في مسئلة وجوب الامامة **قوله** معرفة وجوب النظر اما ان تكون ضرورية
او نظرية **قلنا** بل هي نظرية **قوله** فللرجل ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر **قلنا**
قد بينا ان وجوب النظر لا يتوقف على علمه بوجوب النظر عليه بل على تمكنه من معرفة ذلك
الوجوب وهذا المعنى حاصل هنا فيكون ذلك كافيا في الوجوب **قوله** النظر قد يتأدى
الى العلم تارة والى الجهل اخرى فيكون الاقدام عليه محرما **قلنا** الفرق بين النظر الصحيح والنظر
الفاسد معلوم حال الشروع في النظر لان النظر الصحيح عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية

او المستندة اليها استنادا ضروريا والنظر الفاسد ما لا يكون كذلك فالناظر حال
شروعه في النظر يمكنه ان يميز بين العلوم الضرورية والمستندة اليها على الوجه المذكور
وبين ما لا يكون كذلك واذا كان كذلك كان تمكننا من الاقدام على النظر الصحيح
والاحتراز عن النظر الفاسد فلا يلزم ما ذكرتموه **قوله** النظر لا ينفك عن عدم العلم
بالمطلوب فالامر بالنظر يكون امرا بعدم العلم بالله تعالى وانه غير جائز **قلنا** الامر بالنظر
انما يتوجه عليه بشرط كونه غير عالم الا انه حال كونه عالما توجه الامر عليه بالنظر
والمحذور انما يلزم من التقدير الثاني لا من التقدير الاول

الاصل الثالث في حدوث الاجسام لنا فيه ثلاث مسالك **الاول** الطريقة
المبسوطة المشهورة وهو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فالاجسام حادثة **بيان** انها لا تخلو عن الحوادث انها لا تخلو عن الاكوان
والاكوان حادثة فالاجسام لا تخلو عن الحوادث بيان انها لا تخلو عن الاكوان
انما يتم ببيان امرين احدهما اثبات الاكوان ونحن فيه بين امرين اما ان ندعي العلم
الضروري بكونها زائدة على ذات الجسم لان المفهوم من ذات المتحيز مغاير للمفهوم من
حصوله في الحيز واما ان ندعي الاستدلال فيه وذلك لان الجسم لم يكن متحركا ثم
صار متحركا فقبل الحالين عليه مع بقائه مدرك بالحس والمتبدل غير المستمر الذي
هو ذات الجسم وثانيهما بيان امتناع انفكاك الجسم عن الاكوان وهو ايضا ظاهر لان
الجسم متى كان موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز فاذا يمتنع خلوه
عن الحصول في الحيز ولا نعني بالكون الا ذلك بيان ان الاكوان حادثة ان كل
كون فانه يصح عليه العدم وكل ما يصح عليه العدم امتنع عليه القدم بيان ان كل كون
يصح عليه العدم ان كل متحيز اختص بحيز فاما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز واجبا او جائزا
فان كان واجبا فاما ان يكون ذلك الوجوب لنفس الجسمية او لامر عارض للجسمية او لامر الجسمية عارضة له
او لامر غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له فان كان لنفس الجسمية وجب اشتراك
الاجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز لاشتراكها باسرها في الجسمية ولوجوب
اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم وان كان لامر عارض للجسمية فذلك العارض
اما ان يكون ممتنع الزوال او ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال فاما ان يكون ذلك

الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم المذكور وان لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الاول
فيفضي اما الى التسلسل او الى المحال المذكور وان كان ممكن الزوال فهو المقصود
واما ان كان لعروض الجسمية وهو القسم الثالث المذكور في هذه الدلالة فنقول ذلك
محال لان المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فلو كان ذلك حالا في محل لكان
ذلك المحل اما ان يكون له ذهاب في الجهات او لا يكون فان كان الاول كان
محل الجسمية جسما فجسمية ذلك المحل ان اقتضت محلا اخر لزم التسلسل وان لم تقتض محلا
اخر فتكون الجسمية غير واجبة الحلول في محل فكلما يعرض لها بسبب ذلك المحل الممكن
الزوال يكون ايضا ممكن الزوال فحينئذ يكون ايضا حصول الجسم في حيزه المعين امرا
ممكن الزوال وهو المقصود وان لم يكن لمحله امتداد في الجهات لم يخل ذلك المحل اما
ان يكون له اختصاص بجهة او لا يكون فان كان فاما ان يكون على سبيل الاستقلال
او على سبيل التبعية والاول باطل بالبديهة لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يكون متحيزا
استحال ان يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال واما الثاني فانه يقتضي
كون ذلك الشيء حالا في الجسمية لان كل ما كان حصوله في الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه
كان لا محالة حالا في الجسمية كالاعراض واما ان لم يكن لمحل الجسمية اختصاص بالحيز اصلا
لم يكن لوجود الجسمية الممتدة في الجهات حلول في ذلك المحل لان من المعلوم بالبديهة
ان احد الشيئين اذا كان واجب الحصول في الجهة والاخر ممتنع الحصول فيها فان احدهما
لا يكون حالا في الاخر ولا مختصا به اصلا واما القسم الرابع وهو ان يكون وجوب حصول
الجسم في الحيز لامر غير حال في الجسمية ولا الجسمية فيه حالة فذلك ايضا باطل لان
ذلك الشيء ان كان جسما او مختصا به بالحالية والمحلية عادت المحالات وان لم يكن جسما
ولا مختصا به كانت نسبته الى جميع الاجسام المتساوية في صحة الحلول في ذلك الحيز
واحدة فليس اقتضاؤه حصول بعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من الباقي فاما ان يجب
حصول الكل فيه وهو محال او لا يجب حصول شيء منها فيه وهو المطلوب وبيان
ان كل ما صح عليه العدم امتنع عليه القدم لان القديم لا يخلو اما ان يكون حقيقته
قابلة للعدم او لا يكون فان لم تكن امتنع العدم عليها وان كانت قابلة للعدم وهي ايضا
موجودة احتاجت في وجودها الى مرجح والا لم يكن الوجود بها اولى من العدم وذلك

المرجح ان كان ممكنا عادت الحاجة ولا تنقطع الا عند الانتهاء الى شيء واجب وذلك الواجب
اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاما ان يتوقف ايجابه لذلك القديم
على شرط او لا يتوقف فان توقف فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا لزم من امتناع زواله امتناع
زوال علة ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم وان كان ممكنا فالكلام فيه كالكلام
في الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال او ينتهي الى ما هو واجب لذاته فيعود المحال
المذكور وان كان حادثا فاما ان يكون الشرط حادثا معينا وهو محال لان القديم
سابق عليه والسابق على الشيء لا يكون مشروطا به واما ان يكون الشرط حوادث
لا اول لها وسياتي بطلان ذلك وان لم يتوقف لزم من ايجابه له وجوبه ثم يلزم
من امتناع زوال موجبه امتناع زواله هذا اذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجبا
واما ان كان مختارا فكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فيلزم ان يكون
القديم محدثا وهو محال فثبت ان كل كون فانه يصح عليه العدم وان كل ما صح عليه
العدم فهو حادث فاذا كل كون حادث وثبت ان الجسم لا يخلو عن الكون
فاذا الجسم لا يخلو عن الحوادث فنقول هذه الحوادث اما ان لا يكون لها بداية او
يكون والاول باطل من وجوه اربعة الاول وهو ان كل واحد من الحوادث سبقه
عدم لا اول له فاذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموع العدمات السابقة عليها
حاصلا في الازل فلو وجد شيء من الحوادث في الازل مع هذا الفرض مع ان عدمه
كان حاصلا في الازل لزم ان يكون وجود الشيء حاصلا مع عدمه وانه محال فثبت
انه ليس شيء من الحوادث موجودا في الازل فاذا لكل الحوادث اول وبداية الثاني
وهو ان الحوادث اما ان يكون قد وجد شيء منها في الازل او لم يوجد فان كان
الثاني كان لكل الحوادث اول وهو المطلوب وان وجد منها شيء في الازل فهو
محال اما اولا فلان الازلية تنافي المسبوقية والحدوث يقتضي المسبوقية وبينهما
تناف واما ثانيا فلان الذي وجد منها في الازل ان كان مسبوقا بغيره لم يكن
هو ازليا وان لم يكن مسبوقا بغيره فهو اول الحوادث وهو المطلوب الثالث
ان كل الحوادث لا شك في احتياجها الى المؤثر وذلك المؤثر يستحيل ان يكون

موجبا للامر في بيان انه ليس المؤثر في الاكوان موجبا بل المؤثر فيه مختار وكل
ما كان فعلا لفاعل مختار فانه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم فاذا جملة الحوادث
مسبوقة بالعدم وهو المطلوب الرابع انا اذا اخذنا الحوادث الماضية من
زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية من زماننا هذا جملة اخرى ثم طبقت
في الوهم بين الجملتين مبتدئين قبيلنا فلا يخلو اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الآخر
واما ان لا يظهر فان لم يظهر من ذلك الجانب الآخر فهو محال لاستحالة ان يكون الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره وان ظهر فتكون الجملة الناقصة ذات بداية والزائدة زادت
عليها بمقدار ما بين زمان الطوفان الى زماننا والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل
متناهيا فاذا الحوادث لها بداية فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وثبت
ان الحوادث لها بداية فيلزم بالضرورة ان يكون للجسم اول وهو المطلوب
فان قيل الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة الاول ما يتعلق بالقدح في نظم
هذا الدليل وهو ان دليلكم مركب من مقدمتين والمقدمة الثانية ليست الا
اعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها فلا يكون في ذكرها فائدة فبقيت
المقدمة الاولى وحدها ومعلوم انها وحدها لا تنتج المطلوب بيان ان المقدمة
الثانية ليست الا اعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها ان قولكم وما
لا يخلو عن الحوادث حادث معناه ان كل احد واحد مما يوصف بانه لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث ومن جملة ما يوصف بانه لا يخلو عن الحوادث الجسم
فقولكم وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه ان الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث
حادث وغيره لو كان فهو ايضا حادث فظهر انه ليس في ذكر هذه المقدمة الا اعادة
الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها والشيء لا يصح ان يكون دليلا على نفسه من حيث
انه يجب ان يكون الدليل معلوما قبل المدلول وامتناع كون الشيء معلوما قبل
نفسه معلوم بالضرورة ثم ان سلمنا ان المقدمة الثانية ليست اعادة الدعوى
لكن المنتج للنتيجة اما ان يكون احدى المقدمتين او مجموعهما والاول باطل بالضرورة
ولانه لو كان المنتج احدهما لكان ذكرهما حشوا وان كان الثاني فهو باطل لانهما اما ان يكونا
منتجين اذا وجدتا معا وذلك محال لان حصول علمين معلومين في الذهن دفعة

واحدة

واحدة ممتنع والعلم بهذا الامتناع ضروري لانا متى جهدنا وهممنا نحو العلم بشيء تعذر
علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم اخر ثم ان سلمنا امكان حصول العلمين في الذهن دفعة
ولكن اذا كانت كل واحدة من المقدمتين غير منتجة وجب ان لا يكون المجموع منتجا
لان كل واحدة منهما عند الانضمام الى الاخرى اما ان تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد
او لا تبقى فان بقيتا على ما كانتا عليه حالة الانفراد وهما كانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين
فوجب ان لا تؤثرا حالة الاجتماع وان لم تبقيا على ما كانتا عليه حالة الانفراد فحينئذ
قد حصل عند اجتماعهما امر زائد فينتقل الكلام الى كيفية حصول ذلك الزائد وهو
ان المؤثر فيه اما ان يكون كل واحدة منهما وحدها او المجموع ويعود التقسيم فان كان
حصول ذلك الزائد لزائد اخر تسلسل الى غير النهاية لا يقال الموجب هو اجتماع المقدمتين
لانا نقول الاجتماع اما ان يكون امرا زائدا على ذات كل واحدة من المقدمتين او لا يكون
فان كان الثاني استحال جعله موجبا للنتيجة وان كان الاول فالموجب لذلك الاجتماع اما
ان يكون كل واحدة من المقدمتين وحدها او مجموعهما او شيء ثالث فان كان الاول لزم
حصول النتيجة من كل واحدة منهما لاستقلال كل واحدة منهما بما يوجب النتيجة و
ان كان الثاني كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع اخر فلزم التسلسل وان كان
الثالث فاقتضاؤه لحصول تلك النتيجة ان لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن
للمقدمتين اعتبار اصلا في ذلك الانتاج وان توقف فاما ان يكفي المقدمة الواحدة
في حصول النتيجة عن ذلك المقتضي وحينئذ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة وذلك
محال او لا بد منهما فحينئذ يعود المحال المذكور ثم ان سلمنا ان الامور التي لا يمكن ان
يكون كل واحد منها وحده موجبا لشيء فان مجموعها يعقل ان يكون موجبا في الجملة
ولكن في هذا الموضع غير ممكن لانه اذا قيل كل انسان حيوان والحيوان جنس فيلزم ان يكون
كل انسان جنسا فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة وما ذاك الا لان هذا النظم
غير منتج ثم ان سلمنا استقامة هذا النظم في الجملة لكن لا نسلم استقامته في هذا الموضع وبيانه
من وجهين احدهما ان كل مطلوب فله طرفان احدهما الموصوف والاخر الصفة فاذا
قلنا الجسم محدث فالجسم هو الموصوف والمحدث هو الصفة ثم لا بد من شيء متوسط بينهما
بحيث يكون له نسبة الى كل واحد منهما فهذا المتوسط ههنا اما ان يكون قولنا لا يخلو

عن الحوادث وقولنا لا تخلو عن حوادث ذات بداية فان كان الاول صار الدليل هكذا الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فحينئذ تصير المقدمة الثانية كاذبة لانا لو قدرنا ان لا يكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه وان كان الثاني صار الدليل هكذا الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية وكل ما كان كذلك فهو حادث فتصير المقدمة الاولى عين المطلوب لان المعنى بقولنا الاجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية ان للجسم بداية فتكون احدى مقدمات الدليل نفس المطلوب وهو باطل الثاني وهو ان هذه الحجة ان كانت تقتضي حدوث الاجسام فهي بعينها تقتضي قدمها وما يقتضي النقيضين كان باطلا بيان اقتضائها الحدوث والقدم انه لو كانت استحالة خلو الاجسام عن كل الحوادث تقتضي حدوثها وجب ان يكون استحالة لا خلوها عن كل الحوادث مقتضية قدمها فان استحالة الخلو عن الكل يقابلها استحالة ان لا خلو عن الكل فالشيء اذا اقتضى شيئا فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء مثل الحرارة فانها لما اقتضت التسخين اقتضت البرودة التبريد فكذا ههنا لما كان امتناع الخلو عن الكل يقتضي الحدوث فامتناع ان لا خلو عن الكل وجب ان يقتضي القدم لكن لما صدق عليه امتناع الخلو عن الكل صدق عليه امتناع ان لا خلو عن الكل فيلزم ان يكون الجسم قديما حادثا معا فعلمنا ان هذا النظم ههنا باطل السؤال الثاني في البحث عن تلخيص محل النزاع فنقول ان سلمنا سلامة هذا النظم عن الخلل لكنا نقول الاستدلال بالدليل انما يكون بعد تلخيص حكم المسئلة فلا بد من البحث عن معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال وحتى لخصنا محل النزاع علم على القطع امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين الاول ان نقول الحدوث اما ان يفسر بكون الشيء مسبوقا بالعدم او بكون الشيء مسبوقا بوجود غيره والعبارات وان كثرت فلا يمكن ان يزيد حاصلها على هذين الوجهين والقدم لكونه مقابلا للحدوث لا بد وان يفسر اما بنفي المسبوقية بالعدم او بنفي المسبوقية بالغير واقسام التقدم خمسة احدها التقدم بالعلية فان العقل يدرك ترتب وجود ضوء السراج على السراج وان امتنع تأخر احدهما عن الآخر في الزمان فذلك الترتب المعقول هو المسمى بالتقدم بالعلية وثانيها التقدم بالطبع كتقدم الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين

والفرق

والفرق بين هذا وبين الاول بعد اشتراكهما في امتناع وجود المتأخر الا بعد وجود المتقدم ان في الاول يلزم من وجود المتقدم وجود المتأخر وفي الثاني لا يلزم ذلك وثالثها التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمكان كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب فهذا هو الذي نعقله من وجوه التقدم فنقول من فسر حدوث العالم بكون وجوده مسبوقا بالعدم فنقول اما التقدم بالعلية فهو باطل بالاتفاق لان العدم لا يكون علة للوجود واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم ممكن وكل ممكن فله من ذاته لا استحقاقية الوجود وله من غيره الوجود وما بالذات قدم مما بالغير فاذا كونه غير مستحق الوجود اقدم من الوجود تقدما بالطبع ومعلوم ان ذلك متفق عليه بين الكل واما التقدم بالشرف فهو منتفي بالاجماع وكذا التقدم بالمكان ثم لو سلم التقدم باحد هذه الوجوه الاربعة فانه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه بقي ههنا التقدم بالزمان وذلك ليس مجرد العدم والوجود لان العدم قد يحصل بعد الوجود والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثا بل انما يكون حادثا لاجل ان وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود وتلك القبلية امر زائد على ذات العدم ولا محالة قبل كل قبلية قبلية اخرى فاذا ههنا قبليات لا بداية لها ولا نعني بالزمان الا ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته فاذا لا اول للزمان فاذا تفسير حدوث العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان فاذا يلزم من تفسير حدوث العالم بهذا التفسير قدمه واما ان فسرتم حدوث العالم بكونه مسبوقا بالغير فنقول ان اردتم بذلك ان للعالم سببا يتقدمه بالعلية او بالطبع او بالشرف فذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه واما التقدم بالمكان فهو منتفي بالاتفاق لان الله تعالى ليس بمكاني وبتقدير الثبوت لا يحصل منه مقصودكم واما التقدم الزماني فهو باطل وبتقدير ثبوته كان ذلك موجبا لقدم العالم اما بيان كونه باطلا فهو انه لو كان تقدم الباري على العالم بالزمان لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان اما الاول فلكون الزمان من لواحق التغير وامتنع ذلك على الباري تعالى اما الثاني فلامتناع التسلسل واما بيان انه بتقدير ثبوته يوجب القول بالقدم فلانه اذا كان هذا التقدم زمانيا

ثم لا بداية لتقدم الباري على العالم لزم ان لا يكون للزمان بداية ويلزم منه
القدم على ما بينا هذا اولا وثانيا ولئن سلمنا تفسير حدوث العالم بمسبوقيته بالعدم او المسبوقية
بوجود غيره وسلمتم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة التي ذكرناها واما ثالثا ان سلمنا
تفسير الحدوث بمعنى اخر سوى هذين التفسيرين فاذكروه لنتكلم عليه او فسرتموه باحد التفسيرين
ولكنكم ادعيتم قسما سادسا فيجب عليكم تخصيصه وتحقيقه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال
الثاني وهو انكم اما ان تقولوا ان لصحة وجود العالم بداية او تقولوا انه ليس لها بداية
والاول باطل لوجهين اما اولا فلان كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال امر واجب
لان العالم لنفسه يستحيل ان لا يكون ممكن الوجود فيما لا يزال فهو قبل ان صار ممكن الوجود
فقد كان ممتنع الوجود لعينه واذا جوزتم ذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث العالم
على اثبات الصانع لانه اذا جاز ان يقال ذلك لامكان كان ممتنعا لعينه ثم انقلب
واجبا لعينه جاز في وجود العالم ذلك ايضا حتى يقال انه قبل حدوثه كان ممتنعا
لعينه ثم انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يجب استغناؤه عن الصانع واما
ثانيا فلانه لو جاز انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته لجاز ذلك في كل الممتنعات
فحينئذ لا نامن ان يصير اجتماع الضدين ممكنا لذاته بعد ان كان ممتنعا لذاته وذلك
مما يجر الى السفسطة واما ان قلتم انه لا بداية لصحة وجود العالم فقد سلمتم ان العالم ممكن
ان يكون ازليا ومع الاعتراف بذلك لا يمكنك دعوى امتناع القدم ووجوب
الحدوث لا يقال العالم مستحيل الوجود في الازل لا لذاته ولكن لامتناع وجود شرطه
في الازل او لوجوب وجود مانعه لانا نقول امتناع وجود شرطه ان كان امتناعا
ذاتيا وجب امتناع زواله ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال وان لم يكن
ذاتيا كان لامتناع شيء اخر ولزم التسلسل وهكذا الكلام في وجوب المانع فانه ان كان
واجبا لذاته امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم وان كان واجبا لغيره لزم التسلسل
وانه محال السؤال الثالث ان نتكلم على مقدمات الدليل فنقول لا نسلم ان الجسم
لا يخلو عن الحوادث قولكم لا يخلو عن الاكوان قلنا هذا بناء على ان الكون امر زائد
على ذات الجسم وذلك ممنوع ودعوى الضرورة فيه غير صحيحة بيانه ان ادعاء
الضرورة فيه فرع على تصور ماهية حصول الجسم في الحيز وذلك غير معقول لان

الحيز

الحيز الذي يقال الجسم حصل فيه ان كان معدوما لم يعقل حصول الجسم فيه وبهذا
سقط قول من قال انه امر مقدر مفروض لان الامر المفروض الذي لا وجود له
في نفسه لا يعقل حصول الجسم فيه وان كان موجودا فهو ان كان متحيزا لزم وجود
المتحيز في متحيز اخر وهو محال ولان الحيز الواحد اذا وجد لزم ان لا يكون حاصلا في الحيز
وان لم يكن متحيزا فان كان عرضا حالا فيه لم يعقل حصول المتحيز فيه لاستحالة الدور
وان لم يكن حالا فيه ولا عرضا استحال حلول المتحيز فيه وبالجملة فلا بد من تفسير الحيز
وتفسير الحصول في الحيز حتى يمكن ادعاء انه هل هو حاصل ام لا فان كل ما نعقله من
الاقسام التي ذكرناها باطل لا يقال المعقول من كون المتحيز في الحيز كونه بحيث لو وجد
متحيز اخر لصح ان يقال لاحدهما انه قريب من الاخر او بعيد عنه لانا نقول هذا باطل
اما اولا فلان كونه كذلك اشارة الى تحيزه لا الى حصوله في المحل الحيز وتحيزه امر
مستمر معه واما الذي نريده نحن في هذا المقام هو حصوله في الحيز واين احدهما من الاخر
والدليل على هذه المغايرة ان الجوهر ما دام موجودا كانت تلك الحيثية باقية واما
حصوله في الحيز فانه غير باق عند خروجه عنه واما ثانيا فهو ان القرب والبعد
لا يفسران الا بكون احدهما حاصلا في حيز قريب من حيز الاخر او بعيد عنه فاذا لم نفهم
القرب والبعد الا بالحصول في الحيز فلو فسرنا الحصول في الحيز بهما لزم الدور وانه
محال ثم ان نزلنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلم ان الحصول في الحيز امر زائد
لان المعلوم بالضرورة هو ان المفهوم من ذات الجسم ليس هو المفهوم من كونه حاصلا
في الحيز ولا يلزم من التغاير في الفهم كونهما امرين وجوديين لاحتمال كونه قيدا عدميا او
امرا نسبيا لا وجود له في الخارج ويدل عليه امور سبعة احدها ان المعقول من
كون الجسم جسما مغاير للمعقول من كونه ممكن الوجود مع ان الامكان لا يمكن ان يكون وصفا
وجوديا زائدا والا لكان له امكان اخر فيتسلسل وثانيها ان المعقول من حقيقة الكائنة
غير المعقول عن قيامها بالمحل ثم انه لا يلزم ان يكون قيامها بالمحل عرضا زائدا عليها
والا لزم التسلسل وثالثها ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وكذا الى كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة والمفهوم من كونه واحدا
مغاير للمفهوم من كل واحد من تلك النسب مع انه لا يلزم ان يكون تلك النسب الغير

المتناهية امورا وجودية فكذا هنا ورابعها ان المفهوم من كون الجوهر ذاتا غير المفهوم
من كونه جوهرا ولا يلزم ان يكون كون الجوهر ذاتا وصفة والا لكان الكلام في اصل
الذات عائدا ولزم التسلسل وخامسها ان المفهوم من كون الجوهر غير العرض غير
المفهوم من كونه جوهرا ثم لا يلزم ان تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة على ذات الجوهر
والا لزم التسلسل وكذا القول في المماثلة والمخالفة والتعين والتعدد وسادسها ان
المعقول من ذات الجوهر غير المعقول من كونه حادثا وباقيا ثم ان الحدوث والبقاء
لا يمكن ان يكونا صفتين ثبوتيتين والا لزم التسلسل وسابعها ان المعقول من كون
الانسان ليس بحجر غير المعقول من كونه ليس بشجر ثم ان هذه السلوب ليست امورا ثبوتية
والا لزم حصول صفات لا نهاية لها للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها
فظهر من هذه الوجوه انه لا يلزم من التغاير في المفهوم اثبات الصفات المتغايرة
فظهر فساد دعوى الضرورة واما ما ذكرتموه من الاستدلال وهو انا ندرك
الجسم متحركا بعد ان لم يكن كذلك فتبدل الحالين عليه مع بقائه يدل على كون تلك
الاحوال المتبدلة امورا ثبوتية قلنا لا نسلم ان الجسم الذي كان ساكنا بقي وصار متحركا بل
ذلك الجسم عدم وحدث جسم آخر هو لذاته متحرك لان حدوث الشيء غير زائد على
بل هو نفسه والا لزم التسلسل ثم في الزمان الثاني لا يبقى حدوثه فوجب ان لا يبقى
ذاته والا كان حدوثه مغايرا لذاته وهو محال لا يقال ان مقصودنا من هذا الدليل
حدوث الاجسام فاذا سلمتم ذلك فقد سلمتم المقصود لانا نقول هب ان ذلك
مساعدة على المطلوب لكنه لا يبقى للكلام الذي جاء لتم تصحيحه مستقيما ثم ان سلمنا
بقاء ذات الجسم لكن لم قلتم ان تبدل الساكنية بالمتحركية يدل على وجودهما ويدل على
امران احدهما انكم لما اوجبتم حدوث العالم فلابد وان تقطعوا باستحالة وجوده في الازل
ولابد من تبدل تلك الاستحالة بالامكان فيما لا يزال فالتبدل هاهنا حاصل مع
انه لا يجوز ان يكون احدى الحالتين اعني الامتناع والامكان امرا وجوديا اما الامتناع
فلانه لو كان امرا وجوديا لكان الموصوف به لا محالة وجوديا فيكون الممتنع وجوده
موجودا وهو محال واما الامكان فلما بينا من قبل انه لا يمكن ان يكون امرا وجوديا
وثانيهما ان الشيء حال حدوثه يكون حادثا وحال بقائه لا يكون حادثا فقد تبدل

الحدوث

الحدوث بالبقاء مع ان الحدوث والبقاء لا يمكن ان يكونا امرين وجوديين اما
الحدوث فلانه لو كان صفة لكانت تلك الصفة حادثة فكان حدوثها زائدا
عليها ولزم التسلسل واما البقاء فلانه لو كان صفة لتوقف امكان حصولها
في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني اما هو نفس
البقاء او معلول البقاء فيلزم اما توقف الشيء على نفسه او على معلوله الذي يتوقف عليه
وكلاهما محال لانا نقول ان امكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاءه امور غير مدركة
بالبصر فيجوز ان تكون قضايا عقلية فلا يلزم من تطرق التبدل اليها كونها امورا وجودية
بخلاف المتحركية والساكنية فان وقوع التبدل فيهما مدرك بالبصر فوجب ان تكون
امورا وجودية لانا نقول الساكنية والمتحركية غير مدركتين بالبصر لانا اذا فرضنا سفينة
على موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب
واحد فقط فان السفينة حينئذ تتحرك باسرع حركة مع ان سكانها يظنون
ان السفينة قد سكنت ولو كانت الحركة والسكون امرا محسوسا ما اشتبه احدهما
بالآخر ثم ان سلمنا ان التبدل يقتضي الوجود ولكنه يقتضي وجود كل المتبدلين
او وجود واحد منهما ممنوع بيانه وهو ان بتقدير ان يكون الشيء خاليا عن وصف ثبوتي
ثم يوجد فيه وصف ثبوتي او بالعكس كان التغير حاصلا واذا كان كذلك
فلا يلزم من تبدل المتحركية بالساكنية كون كل واحد منهما امرا وجوديا بل يكفي كون
احدهما امرا وجوديا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الحصول في الحيز امر زائد على ذات
الجسم ولكن معنا ما يدل على نفي ذلك وهي امور ثلاثة الاول وهو ان الحصول في الحيز
امر نسبي والامور النسبية تستدعي وجود امرين يتحقق بينهما تلك النسبة فلو كان الحصول
في الحيز امرا ثبوتيا لزم ان يكون الحيز امرا ثبوتيا وذلك باطل لانه لو كان موجودا
لكان اما ان يكون حالا في الجسم او لا يكون فان كان حالا في الجسم لم يكن الجسم
حالا فيه فلا يكون حيزا للجسم وان لم يكن حالا فيه فاما ان يكون في حيز او لا يكون
فالاول يقتضي التسلسل والثاني يبطل حصول الجسم فيه الثاني وهو ان حصول الجوهر
في الحيز نسبة مخصوصة له الى الحيز فلو كانت هذه النسبة امرا وجوديا لكان ذلك
الامر الوجودي حاصلا في المحل فيكون له نسبة الى المحل فتكون تلك النسبة زائدة

على الكامنية ولزم التسلسل **الثالث** ان الحركة يمتنع دخولها في الوجود لان الحركة
اما ان لا يكون لها حضور في الحال او يكون فان لم يكن لها حضور في الحال لم يكن ثابتا
ولا مستقبلا لان الماضي هو الزمان الذي كان له وجود في وقت كان هو فيه حاضرا
والمستقبل هو الذي يتوقع فيه ذلك وان كان لها حضور في الحال فالذي يكون منها
حاضرا في الحال اما ان يكون محتمل الانقسام او لا يكون فان كان محتمل الانقسام لم تكن
الاجزاء المفترضة فيها قارة بحيث يوجد احد الجزئين مع الآخر لان حقيقة الحركة لا تعقل
الا مع التقضي والمرور فاذا الاجزاء المفترضة في القدر الحاضر من الحركة غير موجودة معا
فلا يكون الحاضر من الحركة حاضرا وهذا محال وان كان الحاضر من الحركة غير منقسم
فعند فواته يحضر شيء آخر من الحركة هو ايضا غير منقسم فتكون الحركة مركبة من امور
كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو ايضا محال لان الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة اما ان
يقع على مسافة منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لكان الواقع فيها في نصف تلك
المسافة نصف تلك الحركة فتكون تلك الحركة منقسمة وهذا خلف وان كانت المسافة
غير منقسمة لزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك باطل لوجوه لا يليق بها هذا الموضع
انه لا يلزم منه نفي الحركة لان المتحرك اذا تحرك من احد الجزئين الى جزء يليه صدق فاما
ان تكون الحركة موجودة عند ما يكون المتحرك ملاقيا بكليته الجزء الاول وهو باطل لانه
حينئذ بعد لم يتحرك او عند ما يصير ملاقيا بكليته الجزء الثاني وهو باطل لانه حينئذ
قد انقضت الحركة او عند ما يكون متوسطا بينهما وذلك يقتضي انقسام الاجزاء وقد
فرضناها غير منقسمة وهذا خلف فثبت ان القول بوجود الحركة يفضي الى اقسام باطلة
فهي اذا غير موجودة بل هي امر متوهم يفترض في الذهن لا حقيقة لها في الخارج فاذا ثبت ان
الحركة لا يمكن ان تكون امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون السكون ايضا ثبوتيا لانه لا فرق
بين الحركة والسكون الا بالدوام وعدم الدوام والحصول في الحيز المعين ان استقر فهو
سكون والا فهو حركة فاذا لم تكن الحركة امرا وجوديا فالسكون الذي لا يخالفها الا
بالدوام وجب ان لا يكون امرا وجوديا ثم ان سلمنا ان الكامنية امر زائد على ذات الجسم
لكن لا نسلم ان الجسم لا يخلو عنها **قولكم** الجسم متى كان موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا
كان حاصلا في الحيز **قلنا** لا نسلم انه متى كان موجودا كان متحيزا ولم لا يجوز ان يقال الاجسام

كانت

كانت موجودة في الازل لكنها كانت خالية عن صفة التحيز ثم انها اتصفت بالتحيز فيما لا يزال
على ما هو مذهب افلاطون والذي يدل عليه امور ثلاثة **الاول** انا قد دللنا على نفي
الجزء الذي لا يتجزى فيلزم ان يكون الجسم البسيط في نفسه شيئا واحدا ثم لا شك انه قابل
للانفصال والقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول باطل لان القابل
يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذا القابل للانفصال ليس هو الاتصال
بل هو قابل للاتصال والانفصال هو الجسمية فاذا الجسمية قابل فاذا الجسم مركب
من الجسمية ومن قابل لها وذلك القابل هو الهيولى ثم ان الجسمية لما كانت حالة في هذه
الهيولى كانت محتاجة اليها لاحتياج الحال الى المحل واذا كان كذلك امتنع احتياج الهيولى
الى الجسمية لامتناع الدور واذا لم يكن للهيولى حاجة الى الجسمية امكن خلوها عنها فثبت ان
للمتحيزات هيولى غير متحيزة يمكن انفكاكها عن التحيز **الثاني** ان ما ذكرتموه من الدليل على حدوث
الاجسام يدل على حدوث المتحيزات وكل محدث فانه مسبوق بامكان حدوثه
وامكان حدوثه ليس عائدا الى القادر لان القادر قادر على ايجاد الممكنات
وغير قادر على ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بامر عائد اليه لما حصلت
هذه التفرقة فثبت ان الامكان امر عائد الى الممكنات وهو اما ان يكون امرا
وجوديا او لا يكون وباطل ان لا يكون وجوديا لانه لا فرق بين نفي الامكان
وبين اثبات امكان منفي فاذا ذلك الامكان امر وجودي يستدعي محلا
مستقلا بنفسه فاذا الاجسام محتاجة الى امور توجد فيها امكاناتها السابقة
على وجودها وذلك المحل لا يمكن ان يكون متحيزا لامتناع قدم المتحيزات بدليلكم فهو
اذا غير متحيز وذلك هو هيولى الاجسام **الثالث** ان بداية العقول قاضية بان
حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول فاذا كان المتحيز حادثا فلا بد له من مادة غير متحيزة متقدمة
عليه ثم ان سلمنا ان الاجسام متى كانت موجودة كانت متحيزة فلم قلتم انه يلزم من ذلك
امتناع خلوها عن الكامنية **قوله** لانه متى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز ولا معنى للكون
الا ذلك **قلنا** ان كان هذا الكلام يدل على امتناع خلو الجسم عن الكامنية
فههنا ما يدل على جواز خلوه عنها وذلك من وجهين الاول ان اللازم للجسم اما ان يكون
جميع الكائنات او كائنة واحدة والاول ظاهر الفساد والثاني لا يخلو اما ان يكون

اللازم كائنية واحدة على التعيين ولا على التعيين والاول ظاهر الفساد وبالدليل
الذي ذكرتموه في ابطال وجوب حصول شي من الاجسام في حيز معين والثاني ايضا
باطل لان كون الشي لازما للشي فرع على وجوده في نفسه فان ما لا وجود له في نفسه يمتنع ان
يكون وجوده لازما لغيره والكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج فان كل ما يوجد في الخارج
فلا بد وان يكون معينا فاذا كل ما يوجد في الخارج معين ولا شي من المعين بلازم للجسم فلا شي
من الكائنيات الموجودة في الخارج بلازم للجسم واما المبهم الذي لا وجود له الا في الذهن فغير
موجود في الخارج ولا شي مما هو غير موجود في الخارج بلازم للجسم في الخارج فاذا لا شي من
الكائنيات بلازم للجسم لا يقال ان الكائنية من حيث هي كائنية لها مفهوم مشترك
بين الكائنيات الجزئية وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم لانا نقول ذلك
المشترك من حيث هو هو لا يوجد الا في الذهن وقد بينا ان ما كان كذلك يمتنع ان يكون
لازما للجسم في الخارج الثاني وهو ان الجسم وكائنيته اما ان يكون احدهما علة لوجود الآخر
او لا يكون والاول باطل لانه ان فرض الجسم علة الكائنية فلا بد وان يكون علة لكائنية
معينة فان المعين لا يقتضي مبهما وحينئذ يلزم اشتراك الاجسام في الحصول في ذلك الحيز
وان فرضت الكائنية علة للجسم فهو اظهر بطلانا فثبت انه ليس واحد منهما علة لوجود
الآخر ثم لا شك ان الجوهر شرط للكائنية فالكائنية لا تكون شرطا له لامتناع الدور
فاذا الكائنية ليست علة للجوهر ولا معلولة ولا شرطا له فيلزم جواز خلو الجوهر
عن الكائنية ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن الكائنية لكن لا نسلم ان الكائنية
حادثة قولكم كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه قلنا لا نسلم قولكم لو وجب حصول
جسم في حيز لكان ذلك الوجوب اما لاجل الجسمية او لعارضها او لمعروضها او لامر آخر
لا يكون عارضا لها ولا معروضا لها قلنا هذا التقسيم غير منحصر لان من الاقسام ان يثبت
ذلك لا لامر والذي يبين صحة ذلك الاجمال والتفصيل اما الاجمال فلانه
لو وجب تعليل كل امر بعلة لزم تعليل تلك العلية بعلية اخرى ولزم التسلسل و
اما التفصيل فمن وجهين الاول ان الوجوب امر عدمي على ما سياتي والامور العدمية
لا تستدعي علة الثاني انا لو سلمنا كونه امرا وجوديا لكن لا يمكن تعليله لان كل ما احتاج الى
العلة كان ممكنا لذاته فلو عللنا الوجوب لزم ان يكون الوجوب ممكنا لذاته

فينقلب الوجوب امكانا وهو محال ثم ان سلمنا كون الوجوب ممكنا لذاته
فلم قلتم ان الممكن لا بد له من موثر وتقريره سياتي في مسئلة اثبات العلم بالصانع
ان شا الله تعالى ثم ان سلمنا احتياج الممكن الى الموثر لكن متى اذا كان الممكن
حادثا ام اذا لم يكن م ع وسياتي تقرير ذلك فاذا لا يمكنكم بيان احتياج الكائنية
الى الموثر الا اذا بينتم حدوثها وانتم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة الى الموثر
فيلزم الدور ثم ان سلمنا احتياجه الى الموثر على الاطلاق فلم لا يجوز ان يكون ذلك
الوجوب لنفس الجسمية قولكم لانه يلزم منه حصول كل جسم في ذلك الحيز قلنا
لا نسلم قولكم ان الجسمية امر مشترك بين الاجسام والاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم قلنا لا نسلم ان الجسمية امر مشترك بين الاجسام والذي يدل
على ذلك انها لو كانت مشتركة بين افراد الاجسام لكانت تشخصية كل واحد من
الاجسام زائدة على جسميته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز لكن يستحيل
ان يكون تشخصية الجسم المشخص زائدة على جسميته فان انضمام ذلك الزائد الى الجسمية
في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على
تشخصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد اليه ويلزم من ذلك الدور فثبت
ان القول بكون الجسمية امرا مشتركا بين اشخاص الاجسام يودي الى هذا المحال
فيكون محالا لا يقال المعقول من الجسمية انما هو شغل الاحياز ومنع الغير عن ان
يكون بحيث هو وهذا القدر مشترك لانا نقول ليس الشغل والمنع نفس الجسمية
بل حكمان من احكام الجسمية ولا يلزم من الاشتراك في الاثار الاشتراك في الموثر ثم ان
سلمنا كون الجسمية مشتركة لكن لا نسلم انه يلزم من الاشتراك في الموثر الاشتراك
في الاثر ويدل عليه امور ثلاثة احدها ان الذات حالة الحدوث يجب افتقارها
الى الفاعل وحالة البقا يمتنع افتقارها اليه مع ان الذات واحدة في الحالتين
ومعلوم ان التفاوت بين الشيئين اكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في
الحالتين فاذا جاز ان ينقلب الشي الواحد من الوجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي
بحسب زمانين فلان يجوز ذلك في الشيئين كان اولى وثانيها ايضا فلان الجوهر الحادث و
مثل الباقي ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية واشباهها فكذا ههنا

وكذا العرض الذي لا يبقى يصح ان يحدث في زمان عدمه مثله ولا يلزم من صحة حدوث
مثله في ذلك الزمان صحة وجوده في ذلك الزمان فكذا ههنا الثاني ان الممكن
المعين محتاج الى مؤثر معين وشرط معين وعلة تلك الحاجة هي الامكان اذ لو فرضنا
الامكان بقي اما الوجوب واما الامتناع وهما مغنيان عن المؤثر ثم ان الامكان مشترك
بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكهما في الامكان اشتراكهما في الحاجة الى ذلك المؤثر المعين
او الى ذلك الشرط المعين لان اكثر الطوائف اثبتوا مؤثرا غير الله تعالى فان بعضهم
زعم ان العبد موجد وبعضهم اثبت معاني توجب احوالا وبعضهم اثبت طبيعة وعقلا
ونفسا ثم مع بيانه لا مؤثر الا الواحد ولكن لا نزاع في كثرة الشروط اذ الجوهر شرط
العرض والحياة شرط العلم وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء ومعلوم ان حاجة
المشروط الى الشرط لامكانه والشرط علة لصحة المشروط مع انه لم يلزم من احتياج
صحة ذلك المشروط الى ذلك الشرط احتياج كل صحة الى ذلك الشرط فثبت انه
لا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في الحكم ثم ان سلمنا ان الاشتراك في السبب
يقتضي الاشتراك في الحكم ولكن متى اذا فقد شرط او وجد مانع او اذا لم يكن كذلك
ع م بيانه هو ان الاشياء المتماثلة في تمام الماهية لا بد وان تكون متمايزة بتشخصاتها
وتعيناتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذا تشخص كل شخص يكون زائدا على حقيقته
ولان المتصور من الجسم مثلا امر يصح ان يكون محمولا على كثيرين والمتصور من هذا الجسم
لا يصح ان يكون محمولا على كثيرين مع انا نعلم بالضرورة ان المتصور من الجسم داخل
في المتصور من هذا الجسم فعلمنا ان المتصور من هذا الجسم دخل فيه مفهوم زائد على المتصور
من الجسم واذا ثبت ذلك ظهر ان تعين كل شخص زائد على حقيقته واذا كان
كذلك فمن المحتمل ان يكون تشخصه الشخص المعين من الاجسام المتماثلة شرطا
لاقتضاء الجسمية للحصول في ذلك الحيز او يكون تشخصه الجسم الاخر مانعا من ذلك
الاقتضاء واذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الاجسام في تمام الجسمية وكونها
موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كل الاجسام في ذلك وبهذا التقرير تبين
ان المقدمة المشهورة من ان المتماثلات يجب استواؤها في جميع اللوازم مقيدة بحقيقة
لا يقال التعين امر عدمي فان معناه انه ليس غيره والقيد العدمي لا يصح ان يجعل جزءا

من المقتضي لانا نقول لا نسلم انه عدمي وبتقدير تسليمه فالمقصود ايضا حاصل لانه لا نزاع
بين العقلاء في ان العدم يصح ان يجعل شرطا الا ترى ان عدم الضد شرط لصحة حلول
الضد الاخر في المحل ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يجب حصول الجسم المعين في الحيز
المعين لاجل الجسمية فلم لا يجوز ان يكون لشيء من لوازمه قولكم الكلام في لزوم ذلك
اللازم كالكلام في الاول لزم التسلسل والدور قلنا وما الدليل على استحالة
التسلسل والدور ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون لشيء من عوارض الجسم فلم لا يجوز
ان يكون لشيء من معروضاته وما ذكرتموه من الادلة على ان الجسمية لا محل لها فالكلام
عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة تبعا لحصول
الجسمية فيها وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له الا ترى ان ذات الله تعالى موصوفة
بالصفات والاحكام او الاحوال والسلوب والاضافات على اختلاف مذاهب
العقلاء في ذلك مع ان الله تعالى غير حاصل في الحيز اصلا فعلمنا ان كون الشيء صفة
لغيره مغاير لحلوله في جهة المحل تبعا لحلوله فيه واذا ثبت هذا التغاير فلم لا يجوز ان يقال
الجسمية وان كانت حالة في المحل الا ان حصول محلها في الحيز يكون تبعا لحصولها فيه
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نفي محل الجسمية لكنه معارض بما ذكرنا من ان للجسم هيولى
ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون لشيء من معروضات الجسمية فلم لا يجوز ان يكون لشيء مباين
عن الجسمية بحيث لا يكون جسما ولا جسمانيا قولكم لان نسبته الى جميع الاجسام واحدة فلم يكن
بان يجب لاجل حصول بعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من سائر الاجسام قلنا هذا
باطل بامرين احدهما ان الباري تعالى خصص خلق العالم بوقت معين مع كونه مساويا
لسائر الاوقات فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ههنا الثاني ان صحة حدوث العالم
وصحة محدثية الباري تعالى حدثتا في وقت معين مع كونه مساويا للاوقات المقدرة
التي قبله وبعده ولو لم يكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم فاذا جاز
ذلك فكذا ههنا ثم ان سلمنا ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه فلم قلتم انه بتقدير الخروج
عن الحيز لا بد وان يعدم تلك الكائنية ولم لا يجوز ان يقال انها تصير كامنة بعد ظهورها
او تنتقل الى محل اخر او الى لا محل ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم ثم ان سلمنا ان
كل كائنية فانه يصح عليها العدم فلم قلتم ان ما صح عليه العدم يجب ان يكون حادثا قولكم

لان القديم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان يكون واجبا لذاته
قولكم لان ما يجب لذاته يمتنع عدمه قلنا هذا منقوض بامتناع وجود العالم في الازل و
امكانه فيما لا يزال مع ان ذلك الامتناع قد زال والامكان قد تجدد وايضا اذا عقل زوال
امتناع الممتنع لذاته فليعقل زوال وجوب الواجب لذاته ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون
واجبا لذاته فلم قلتم انه لابد وان يكون واجبا لغيره اذ من المحتمل ان يكون مع كونه قابلا
للعدم يكون الوجود به اولى فلاجل قبوله العدم لا يكون واجبا ولاجل تلك الاولوية
يستغني عن السبب كما ان الصوت والحركة العدم بهما اولى ولذلك لا يوجدان الا
عند تعلق المؤثر بهما مع انهما يصح الوجود عليهما ثم ان سلمنا قبوله للوجود والعدم على السوية
فلم قلتم انه لابد له من سبب فان جهة الحاجة هي الحدوث بدليل امرين احدهما استغناء
البناء عن البناء حال استمراره وكذلك الحجر المرمي الى فوق بالقسر فان حركته تبقى بعد
مفارقة الرامي والثاني ان الشيء لو احتاج الى المؤثر حال بقائه لكان ذلك المؤثر
اما ان يكون له اثر او لا يكون له اثر فان لم يكن له اثر كان ذلك الشيء في ذلك الوجود
غنيا عن ذلك المؤثر وان كان له اثر فاثره اما ان يكون هو الوجود الاول او وجود اخر
والاول باطل لان الوجود الاول لما حصل مرة استحال تحصيله بعينه مرة اخرى والثاني
ايضا باطل اما اولا فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين واما ثانيا فلانه
بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد لا الوجود الاول فلا يكون للباقي حاجة
الى المؤثر فثبت ان جهة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث فاذا لم تبينوا ان الذي صح
عليه العدم يجب ان يكون حادثا لا يمكنكم ان تبينوا حاجته الى السبب ولو بينتم ذلك
لاستغنيتم عن هذه الحجة ثم ههنا وجوه كثيرة تدل على ان الامكان لا يجوز ان يكون علة
الحاجة سياتي ذكرها في باب اثبات الصانع ثم ان سلمنا انه لابد من سبب فلم لا يجوز
ان يكون موجبا قولكم يلزم من امتناع عدم ذلك الموجب امتناع عدمه قلنا اذا
جاز ان يتخلف الاثر عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثريته فلم لا يجوز ايضا
ان يتخلف عن الموجب ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون موجبا فلم لا يجوز ان يكون
مختارا قولكم كل ما كان فعلا لفاعل مختار فلابد وان يكون حادثا قلنا اولا نمنع ما
ذكرتموه ونطالبكم بالدلالة عليه وثانيا نقيم الدلالة على ابطاله من وجوه اربعة

الاول

الاول وهو ان العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل وما كان منافيا
للشيء لا يكون شرطا له فالعدم السابق لا يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولا لكون الفاعل
فاعلا فاذن الفعلية والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق فاذن لا يجب
ان يكون فعل المختار حادثا الثاني ان المحدث له وجود حاصل وعدم سابق وهو
لذاته مسبوق بالعدم والمحتاج الى الفاعل ليس هو العدم السابق لانه نفي محض فلا حاجة
الى المؤثر وليس هو مسبوقية الوجود بالعدم لانها كيفية واجبة الحصول لذلك الوجود
عند حصوله والواجب غني عن المؤثر فبقي ان المحتاج هو الوجود والحاصل من جهة الحاجة
اما كونه وجودا وهو محال والا لزم احتياج فاعله الى فاعل اخر بل الى نفسه لكونه موجودا
واما كونه وجودا ممكنا فحينئذ ثبت ان جهة الحاجة ليست هي الحدوث بل الامكان
فاذا المحتاج في وجوده الى القادر لا يجب ان يكون محدثا الثالث ان الممكن حال
بقائه ممكن الوجود والا لانقلب اما واجبا او ممتنعا وكلاهما محالان لاستحالة انقلاب
لوازم الحقائق واذا بقي ممكنا والامكان علة الحاجة فوجب ان يبقى حال بقائه محتاجا
الى المؤثر فاذا الباقي محتاج الى المؤثر فاذا ليس من شرط الحاجة الى المؤثر الحدوث
لا يقال الشيء حال بقائه يصير اولى بالوجود وتلك الاولوية تغنيه عن المؤثر لانا نقول
تلك الاولوية ان كانت حاصلة له لذاته لكانت حاصلة له حالة الحدوث فيجب
الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وان كان حصولها بواسطة امر اخر كان الباقي محتاجا
في بقائه الى تلك الاولوية بواسطة حاجته الى الاولوية وذلك قول بحاجة الباقي
الى المؤثر الرابع وهو ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم وهي كيفية
زائدة على وجود الحادث فهو متاخر عن وجود الحادث المتاخر عن تاثير القادر فيه
المتاخر عن احتياج الحادث الى القادر المتاخر عن علة ذلك الاحتياج فلو كانت
علة الاحتياج هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال واذا لم يكن
للحدوث دخل في الاحتياج لم يلزم ان يكون المحتاج حادثا واعلم انا قبل السؤال
اوردنا سؤالا ذكرنا فيه ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان وذلك لانا ذكرناه
على ما يليق بالسائل من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال ولكن ذلك ليس
مذهبا للقوم وانما مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا المقام وسترى من هذا النوع كثيرا

في هذا الكتاب وانما نبهناك عليه كيلا تقع من الغفلة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على امتناع العدم على القديم ولكن معنا ما يدل على جواز ذلك وهو امور خمسة
الاول ان حدوث العالم في الازل مع تحقق الباري لو كان ممتنعا فتلك
الاستحالة ان كانت لعينها مع انها قد زالت فلم لا يجوز زوال الواجب لذاته و
ان كانت لسبب فنقول ما ذكرتموه من التقسيم مع انها قد زالت الثاني امكان العالم
فيما لا يزال اما ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته فان كان ثابتا في الازل
فذلك ينافي قطعكم بوجوب حدوث العالم وان لم يكن ثابتا في الازل مع انه
قد تجدد فاذا جاز ان تحدث الامور اللازمة لحقايق الاشياء جاز ايضا ان
يزول بعد ثبوتها اذ لا فرق في العقل بين الطرفين وان كان لسبب كان ذلك
الامكان ممكنا في نفسه فيفضي الى ثبوت امكانات غير متناهية وذلك محال ثم
انها باسرها تستدعي سببا وكل ما كان كذلك فهو لذاته ممكن فاذا ان لم يكن
هنا امكان غني عن الجعل امتنع جعل تلك الامكانات وان كان هنا امكان
غني عن الجعل فهو حاصل لذاته ويعود الكلام الاول الثالث صحة مؤثرية الباري
تعالى في العالم ان كانت لذاته فيلزم دوامها لدوام ذاته او لامر اخر ويعود
التقسيم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى الواجب الوجود ومع ذلك فلم يجب دوام
صحة تلك المؤثرية فانتقض ما ذكرتموه الرابع ان الحادث لذاته يصح ان يكون
مقدورا ثم انه حال البقاء يمتنع ان يصير مقدورا فقد تبدلت صحة المقدورية
بامتناعها فقد تبدل الواجب لذاتي وايضا فلانه كان من الازل الى الان مقدورا
للباري تعالى فاذا اوجده فقد زالت تلك الصحة فقد عدم القديم الخامس انا
سنبين ان شاء الله تعالى ان تعلق علم الباري تعالى بان العالم سيحدث يزول عند
حدوثه فذلك التعلق ان كان حادثا فقد يكون قبل ذلك التعلق تعلق اخر
لا الى اول فيكون هناك حوادث لا اول لها والقول بجوازه اعتراف ببطلان
المقدمة الثانية من اصل دليلكم على حدوث الاجسام وان كان قديما فقد زال القديم
والقول به اعتراف ببطلان المقدمة الاولى من اصل دليلكم ولانا نقول بان اقتضاء
ذاته تعالى لتلك العالمية مشروط بشرط عدم العالم فعند وجود العالم زال الشرط

فلا جرم

فلا جرم يزول ذلك التعلق لانا نقول اذا عقلتم زوال القديم لزوال شرط
وجوده فاعقلوا مثله في ساير القدماء ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن الحوادث ولكن
لم قلتم ان لتلك الحوادث بداية قولكم في الوجه الاول مجموع العدمات السابقة على
الحوادث لما كان حاصلا في الازل وجب ان لا يحصل في الازل وجود شيء منها قلنا
هذا معارض بصحة حدوثها في الاوقات المقدرة فان صحة حدوث الحادث المعين
في الوقت المعين تقديرا كان ذلك الوقت او تحقيقا لا يحصل الا عند حصول ذلك
الوقت التقديري او التحقيقي ثم ان ذلك الوقت مسبوق باوقات لا بداية لها
فان صحة حدوث الحوادث في ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له وهكذا
الكلام في كل صحة تفرض مختصة بوقت معين فاذا لا حادث الا وصحة حدوثه في الوقت
المعين مسبوقة بعدم لا بداية له فيلزم على سياق قولكم ان يكون لصحة كل الحوادث
بداية وانه محال لما سبق من انه يجر الى السفسطة والى نفي الصانع وهذا هو الكلام
على ما ذكرتموه في الوجه الثاني وايضا فان هذا الاشكال انما وقع من لفظة الازل
فان الانسان يتخيل منه انه وقت معين قد اجتمع فيه عدم جميع الحوادث مجتمعة
يجب عليه الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الحوادث وليس الامر كذلك
لان الازل ليس الا عبارة عن نفي الاولية فقولكم كل واحد من العدمات السابقة
على وجود الحوادث حاصل في الازل لا معنى له الا ان كل واحد من الحوادث مسبوق
بعدم لا اول له ثم قولكم بعد هذا فيجب ان لا يوجد شيء من الحوادث في الازل معناه انه
لا بد من الانتهاء الى حادث لا يكون مسبوقا بغيره فيرجع حاصل كلامكم في ذلك الدليل
الى انه لما كان كل واحد من الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له وجب انتهاء تلك
الحوادث الى حادث لا يكون مسبوقا بغيره ومعلوم ان ذلك دعوى نفس المسئلة
ومما يؤكد هذه المطالبة انه لا نزاع في ان الله تعالى قديم ولا يعقل من كونه قديما الا
انه متقدم على حدوث العالم بازمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة
او بازمنة مقدرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلمون ثم ان الذي تمسكتم به في ابطال
ازمنة محققة لا بداية لها قائم بعينه في الازمنة المقدرة لان كل واحد من تلك الازمنة
المقدرة مسبوق بعدم لا اول له فمجموع العدمات السابقة على تلك الازمنة المقدرة

حاصلة في الازل فوجب ان لا يحصل في الازل تلك الاوقات المقدرة فوجب
ان يكون لتلك الاوقات المقدرة بداية وذلك يقتضي نفي قدم الله تعالى
وذلك باطل فعلمنا ان ما ذكرتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه الحاصل
في لفظة الازل اما قولكم في الوجه الثالث الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما
كان كذلك فهو مسبوق بالعدم قلنا لا نسلم ان مجموعها فعل فاعل مختار بيانه وهو
ان كل الحوادث اما ان يكون عبارة عن كل واحد واحد منها او لا يكون عبارة
عن ذلك والاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان العشرة ليست عبارة
عن كل واحد من احادها واما ثانيا فلانكم بعد ان دللتم على ان كل واحد من الاكوان
القائمة بالجسم حادث شرعتم في الدلالة على ان مجموعها حادث ولو لم يكن المجموع مغايرا
لكل واحد من الاحاد والا لكان شروعكم في بيان ان لكل الحوادث بداية بعد فراغكم
من بيان ان كل واحد منها حادث عبثا واما الثاني وهو ان يقال المجموع الحوادث
مغاير لكل واحد واحد منها فنقول ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كل الاحاد
والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث انه مجموع
واقعا بالفاعل بل الواقع بالفاعل كل واحد من احادها فحينئذ رجع حاصل الاستدلال
الى ان الفاعل تعالى لما كان سابقا على كل واحد واحد من الحوادث وجب ان
يكون سابقا على مجموعها وذلك هو عين محل النزاع ثم ان سلمنا ان كل الحوادث
من حيث كونه كلا فعل الفاعل فلم قلتم انه فعل فاعل مختار وتقريره على ما سيأتي
في مسئلة اثبات العلم بالمختار ثم ان سلمنا انه فعل فاعل مختار فلم قلتم ان الفاعل المختار
يجب ان يكون سابقا على فعله بل نقول انه يستحيل ان يكون سابقا على فعله لان الفاعل
المختار اما ان يكون قد حصل عنده جميع ما لاجله يصدر وجود ذلك الفعل عنه او
لم يحصل عنده كل تلك الامور فان كان الاول وجب صدور الفعل عنه لان
المؤثر اذا استجمع جميع جهات المؤثرية فان لم يوجد الاثر كان صدور ذلك الاثر عنه
عند استجماعه لكل تلك الامور من الممكنات وكل ممكن فلا بد له من مؤثر فحينئذ لا يكون
المؤثر مستجمعا لجميع الامور التي لاجلها يكون مؤثرا وقد فرضناه كذلك هذا خلف و
اما الثاني وهو ان لا يكون المؤثر مستجمعا لجميع جهات المؤثرية فذلك المؤثر يمتنع صدور

الازلية

الاثر عنه اذ لو صح صدور الاثر عنه والحالة هذه لما كان صدور ذلك الاثر عنه
موقوفا على حصول امر اخر فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثرية فائتا مع انا قد فرضنا
فائتا هذا خلف فثبت بهذا ان الفاعل المختار متى ثبت جهات فاعليته وجب
حصول الفعل معه فبطل قولكم الفاعل يجب تقدمه على فعله واما قولكم في الوجه الرابع
الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان قلنا هذا ممنوع بيانه انا اذا قلنا
ان شيئا موصوف بشيء اخر كان معناه ان تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف
لان وصف الشيء بالشيء ان لم يقتض ثبوت الوصف للموصوف وجب ان يقتضي
نفي حصول الوصف للموصوف لامتناع الخروج عن النقيضين وهو ظاهر الفساد واذا
ثبت ذلك فنقول ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه
فان الشيء ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له
غيره اما يستحيل ان يثبت له غيره الا بعد ان يثبت في نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول
لو قلنا الحوادث الماضية انه يتطرق اليها الزيادة والنقصان فقد ادعينا ثبوت
الزيادة والنقصان لها ثم ان الموصوف بهذا الوصف اما ان يكون هو الموجود
في الخارج او الموجود في الذهن فان كان الاول فاما ان يكون هو كل واحد من الحوادث
الماضية او مجموعها فان كان الاول لزم ان يكون لكل واحد منها بداية وذلك
مما لا نزاع فيه وان كان الثاني فهو باطل لان مجموع تلك الحوادث ما كان له
وجود البتة في وقت من الاوقات وما لا وجود له لا يمكن ان يكون موصوفا بوصف
وجودي في الخارج ولا يقال الستم تصفون ذلك المجموع بانه لا يمكن وصفه بالزيادة
والنقصان فحينئذ الوصف عنه دون غيره وصف له فيكون كلامكم متناقضا
وايضا فاليوم ما دام يكون حاضرا لا يتصف بكونه امس بل انما يتصف بهذا
الوصف بعد مضيه لانا نقول نفي الوصف لو كان وصفا لزم ان يكون نفي
الشيء عين ثبوته فيكون كل واحد من النقيضين هو الاخر وذلك محال واما
صيرورة اليوم الماضي امس فذلك وصف اعتباري لا خارجي واما ان كان
المحكوم عليه هو الصورة الذهنية فنقول الذهن لا يقوى على استحضار الذوات
الغير المتناهية على التفصيل بل الذهن انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية ومعنى

اللانهاية من حيث هو هذا المعنى امر واحد ليس فيه كثرة وفرق بين معنى اللانهاية
وبين الاعداد التي توصف بذلك وكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار
معنى اللانهاية اقتداره على استحضار الامور التي حمل عليها اللانهاية وظاهر بين
انه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان ثم ان سلمنا انه يمكن
وصفها بالزيادة والنقصان لكن لم قلتم ان ذلك يقتضي ان يكون لها بداية
بيانه انكم ان عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان ان الناقص ينتهي فيفضل
عليه من الزائد شيء فهذا ممنوع وان عنيتم به انه ابدا يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد
في جانب الناقص فهذا مسلم ولكن لم قلتم ان ذلك يوجب التناهي ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على ان المحتمل للزيادة والنقصان يجب ان يكون متناهيا فههنا
ما يدل على انه لا يجب ان يكون متناهيا وذلك امور سبعة الاول ان الصحاح التي
من زمان الطوفان اقل مما مضى من يومنا ثم لا يجب ان يكون للصحة بداية لما مر
غير مرة الثاني ان الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان بالاتفاق اكثر منها اذا
اخذناها من زماننا هذا ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر للحوادث فكذا ههنا الثالث
ان الباري تعالى بالاتفاق قد تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان
لا بداية لذلك الزمان ثم ان ذلك الزمان المقدر محتمل للزيادة والنقصان
ومع ذلك فلا يجب ان يكون لذلك المقدر بداية والا لزم حدوث الباري
الرابع وهو ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف عشرة الاف
مرارا لا نهاية لها فيكون كذا ههنا الخامس معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
ولا نهاية لها جميعا السادس ان الله تعالى اذا علم شيئا فلا بد وان يعلم علمه
بذلك الشيء وان يعلم علمه بعلمه بذلك الشيء فيكون هناك علوم غير متناهية
مترتبة مع انها قابلة للزيادة والنقصان والقول بان العلم بالعلم بالشيء هو
نفس العلم بالشيء سيأتي بطلانه السابع مشايخ المعتزلة اثبتوا ذوات معدومة
لا نهاية لها مع احتمالها الزيادة والنقصان وجمع من الصفاتية اثبتوا لله تعالى
علوما غير متناهية مع احتمالها للزيادة والنقصان وبعض المعتزلة اثبتوا عالميات
وقادريات لا نهاية لها ثم ان سلمنا ان الحوادث الماضية لها بداية فلم قلتم

ان الاجسام اذا لم تنفك عنها وجب ان يكون لها بداية فانه لو وجب في
المتلازمين تساويهما في جملة الاحكام لزم كون الجوهر عرضا والعرض جوهرا لامتناع
انفكاك كل واحد منهما عن الآخر وذلك محال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على حدوث الاجسام فههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي عشرون الشبهة
الاولى العالم لو كان محدثا لكان له محدث فلاجله يكون ذلك المحدث
محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه في الازل او لا يكون فان لم يكن لم يحصل الا لمؤثر
والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال وان كان حاصلا فمن المعلوم
بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور التي باعتبارها يتم مؤثريته فانه يستحيل
تخلف الاثر عنه فاذا استحيل تخلف العالم عن الباري تعالى ولا يقال المؤثر في
العالم فاعل مختار فيجوز ان يتخلف اثره عنه لانا نقول هذا المختار اما ان لا يمكنه
ايجاد العالم في وقت آخر او يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو اما ان يكون لاجل حاجة
في ذلك الوقت او لخاصية فيه والاول باطل لان الاوقات كلها متساوية
في نفسها والعلم بذلك ضروري فيستحيل ان يختص الواحد منها بحكم واجب
وايضا فلان صحة حدوث العالم في نفسه وصحة محدثية الباري تعالى له ان كانتا
مختصتين بذلك الوقت لزم ان يقال انهما كانتا قبل ذلك الوقت ممتنعتين لذاتهما
فحينئذ يكون الممتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وذلك يفضي الى السفسطة ونفي
الصانع على ما مر بيانه وان لم تكونا مختصتين بذلك الوقت فحينئذ يكون المؤثر متمكنا
من التاثير في غير ذلك الوقت وايضا فذلك الوقت ان امتاز عن سائر الاوقات
في اختصاصه بهذه الصحة وجب ان يكون ذلك الوقت امرا وجوديا لان العدم الصرف
لا امتياز فيه اصلا فيكون الزمان موجودا قبل حدوث العالم وذلك يقتضي قدم
الزمان وايضا فتلك الصحة لما لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت ثم حصلت في
ذلك الوقت فان لم يكن لها مؤثر اصلا فقد حدث الشيء لا عن المؤثر وهو محال و
ان كان لها مؤثر نقلنا الكلام الى صحة تاثير ذلك المؤثر في تلك الصحة وانها مختصة
بذلك الوقت او غير مختصة ويعود الكلام الاول بعينه واما ان لم يكن لخاصية في ذلك
الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة غير موقوفة على اعتبار حال شيء من الاوقات

ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية وأما ان كان الفاعل المختار
يمكنه ان لا يوجد العالم في الوقت الذي وجد فيه فيكون ايجاد العالم في الوقت
الذي وجد فيه ممكنا فيحتاج الى المؤثر ويعود الاشكال لا يقال الكلام على
ذلك من وجهين احدهما الجواب والثاني المعارضة اما الجواب فمن وجهين
احدهما ان القادر لا يتوقف ترجيحه لاحد المثلين على الآخر على مرجح وبيانه
من وجهين أحدهما وهو ان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان اذا عرض له سبع
من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه يسلك احدهما دون الآخر لا لمرجح وكذا
الجائع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر
لا لمرجح اصلا وكذا الجائع اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدئ باكل جانب معين
دون سائر الجوانب لا لمرجح فثبت ان القادر لا يتوقف تخصيصه لمقدوره
بوقت دون وقت على مخصص معين الثاني وهو ان القادر انما يفعل احد
مقدوريه دون الثاني لان الارادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره
ولا يمكن ان يقال الارادة لما رجحت ذلك الشيء على غيره لانها لو رجحت غيره
عليه كان ذلك السؤال عائدا وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون كون الارادة مرجحة
معللة بعلة اخرى وذلك محال لان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها كما ان
كون العلم بحيث يعلم به المعلوم امر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية
استحال تعليل كون الارادة مرجحة الجواب الثاني ان سلمنا ان كون الارادة
مرجحة لمراد معين على غيره يستدعي مرجحا ولكنا نقول ذلك المرجح يحتمل ههنا وجوها
ثلاثة الاول جواب بعض الاشعرية وهو ان علم الله تعالى يتعلق بجميع الاشياء
واذا كان كذلك كان الله تعالى عالما بان اي الاشياء يقع وانها لا يقع
ووقوع ما علم الله تعالى انه لا يقع محال وعدم وقوع ما علم الله تعالى انه يقع محال
ايضا والارادة لا تتعلق بالمحال فلا جرم تعلقت الارادة بوقوع ما تعلق العلم بوقوعه
وبعدم ايقاع ما تعلق العلم بعدم وقوعه الثاني جواب المعتزلة وهو ان الله
تعالى انما رجح ايجاد العالم على ترك ايجاده لان الايجاد احسان والاحسان
افضل من تركه واما تخصيصه ايجاد العالم بوقت معين فمن المحتمل ان يكون

ايجاد العالم في ذلك الوقت متضمنا نوع مصلحة عائدة الى المكلفين اذا
اوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة وبهذا التقدير يكون ايجاد العالم في
ذلك الوقت اولى من ايجاده في غير ذلك الوقت لانا لما دل الدليل على حدوث
العالم ودل الدليل على ان اختصاص حدوثها بالوقت المعين دون ما عداه لا يمكن الا
لاختصاص ذلك الوقت لمرجح ومخصص لا يوجد في غيره فوجب علينا القطع بذلك
وان كنا لا نطلع على تفصيل تلك المصلحة الثالث جواب قوم آخرين من المعتزلة
وهو ان حدوث العالم قبل الوقت الذي احدثه الله تعالى فيه كان محالا فلهذا
لم يحدثه الله تعالى فيه واما المعارضات فخمسة الاولى ان الفلك عند الفلاسفة
جسم متشابه الاجزاء فيكون النقط التي يمكن فرضها فيه متشابهة ثم انه تعينت
نقطتان من جملة تلك النقط للقطبية وتعينت دوائر مخصوصة لكونها منطقة
مع كونها مساوية لسائر الدوائر التي يمكن فرضها فيه فيكون ذلك ترجيحا للشيء
على ما يساويه من غير مرجح الثانية ان انتقال الفلك من المشرق الى المغرب كما
انه ممكن فانتقاله من المغرب الى المشرق ايضا ممكن فاختصاصه بالحركة من جهة الى
اخرى دون ضدها واختصاص تلك الحركة بحد معين في السرعة والبطء دون ما
هو ازيد او انقص منه يكون ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح الثالثة ان
الفلك لما كان متشابه الاجزاء من كل الوجوه كان اختصاص جانب بالنقر
التي تركز الكواكب فيها دون سائر الجوانب ترجيحا للشيء على مثله من غير سبب الرابعة
اختصاص جانب من متممات الافلاك الخارجة المراكز بالغلظ دون الجانب
الآخر من هذا الباب الخامسة هب ان العالم قديم الذات ولكن لا شك
في حدوث الاعراض الحاصلة في عالمنا هذا فاختصاص حدوث كل واحد منها
بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث فيه مثله يكون من ذلك الباب ثم انا
نقول اما الجواب الاول فهو باطل لان العمدة في اثبات الصانع احتياج الممكن الى
المؤثر فلو جوزنا ممكنا ترجح احد طرفيه على الآخر من غير مرجح لم يمكننا ان نحكم في شيء من
الممكنات باحتياجه الى المؤثر وذلك يسد باب اثبات الصانع واما الهارب
من السبع اذا عن له طريقان فاما ان يتبع نفسه وهما من كل الوجوه او ان ساعدنا

عليه ولكن الهارب يعتقد ترجح احدهما على الاخر من بعض الوجوه ويصير غافلا
عن احدهما فاما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فانه يستحيل منه والحالة
هذه ان يسلك احدهما والدليل على ان الامر كذلك ان الانسان اذا تعارضت
دواعيه الى الحركات المتضادة فانه يتوقف في ذلك الموضع ولا يمكنه ان يتحرك
الا عند حصول المرجح واما الجواب الثاني فهو باطل ايضا لانا لا نعلل اصل كون الارادة
مرجحة وانما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل
اصل المرجحية الا ترى ان الممكن لما دار بين الوجود والعدم فانا نحكم بانه لا يترجح احد طرفيه
على الاخر الا لمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لاصل كونه ممكنا فكذا ههنا واما الجواب
الثالث فهو ايضا باطل لان العلم بالوقوع تبع للوقوع ووقوع ذلك الشيء تبع للامر
الذي خصصه بالوقوع دون مثله وهو الارادة فلو عللنا تعلق الارادة بوقوعه بتعلق
علم الله تعالى بوقوعه لزم الدور وانه محال واما الجواب الرابع فهو ايضا باطل
لان المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
ان امكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت اخر لم يكن ذلك مرجحا لذلك
الوقت على سائر الاوقات وان لم يكن حصولها في سائر الاوقات فيكون حصول
تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت اخر محالا لاستحالة اما ان تكون
لعين الشيء وذاته او لامر لازم او لامر عارض والاقسام باطلة لما مر وايضا فلانا
نعلم بالضرورة انا لو قدرنا ان الله تعالى خلق العالم قبل ان خلقه بلحظة لطيفة
او خلقه ازيد من المقدار الذي خلقه عليه بجزء لا يتجزى او انقص منه بذلك فانه
لا يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلفين لا سيما اذا لم يخلق الله تعالى فيهم علما
بذلك واما الجواب الخامس وهو ان حدوث العالم قبل ان حدث فيه محال
فقد مر ابطاله واما المعارضة الاولى فالجواب عنها ان تعين تينك النقطتين للقطبية
وتعين تلك الدائرة لكونها منطقة انما كان لاجل ان الفلك اذا تحرك على الوجه
الذي يتحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان تصير سائر النقط قطبا وسائر الدوائر منطقة
فاذا تعين الاقطاب والمناطق بسبب تعين الحركات وتعين الحركات لاجل
احد امور ثلاثة اولها ان نظام العالم السفلي لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه

وثانيها ان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق
ولا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لما يضاده فاذا لا يكون اختصاص
الفلك باحدى الحركتين دون الاخرى ترجيحا لاحد المثلين على الاخر بل ترجيحا للشيء على
ما يخالفه وذلك غير منكر انما المنكر ترجيح الشيء على مثله وثالثها ان حركات الافلاك
لاجل التشبه بالعقول المفارقة على ما سيأتي تفصيل مذاهبهم فيه واذا كان كذلك
فمن المحتمل ان يكون التشبه لا يحصل الا بالحركة المخصوصة فلاجل هذا اختار الفلك تلك
الحركة على سائر الحركات وبهذه الاجوبة الثلاثة خرج الكلام عن البطوء والسرعة و
اما المعارضة الثالثة فالجواب عنها انا نقول الفلك يوجد ثم ينتقر جانب منه
ويحصل فيه الكوكب حتى يقال لنا لم انتقر ذلك الجانب دون غيره بل الكوكب
توجد مع وجود الفلك لا متأخرا في ذلك الموضع من الفلك ثم انه يستحيل ان ينتقل
عن ذلك الموضع لاستحالة الخرق على الفلك وهذا هو الجواب عن اختلاف المتممات
واما المعارضة الخامسة فالجواب عنها ان حدوث الحوادث في عالمنا هذا انما
كان لان المواد العنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية الدورية تختلف
استعداداتها وبحسب تلك الاستعدادات المختلفة يفيض عليها من العقل الفعال
كيفيات مختلفة فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا
ثم تلك الحركات السماوية لا بد وان يكون كل واحد منها مسبوقة بغيرها لا الى اول
ليكون كل متقدم مقربا للعلة الموجدة الى المعلول بعد بعد ما عنه وذلك هو الذي
يقتضي قدم العالم الشبهة الثانية العالم صحيح الوجود في الازل وكل ما كان صحيح
الوجود في الازل كان واجب الحصول في الازل بيان ان العالم صحيح الوجود في الازل
انه لو لم يكن كذلك لكان ممتنع الوجود فيلزم انقلاب الممتنع ممكنا وقلب الحقائق
محال لان ذلك الحكم المتجدد ان كان لسبب فكل ما كان لسبب فهو مسبوق
بالامكان الذاتي فيكون الامكان الذاتي مسبوقا بالامكان الذاتي هذا محال
وان لم يكن لسبب كان المتجدد غنيا عن السبب بل كان المتجدد واجب الوجود
لذاته وهو محال بيان ان كل ما كان صحيح الوجود في الازل كان واجب الحصول
في الازل انا لو قدرنا عدمه في الازل استحال ان يوجد في وقت من الاوقات بحيث

يكون ازليا لان الذي يحدث في وقت معين لا يكون حدوثه في ذلك الوقت واجبا
حصوله في الاوقات الماضية لان الشيء يستحيل ان يتجدد له حصول في الزمان الماضي
فاذا لو لم يكن موجودا في الازل لم يصح ان يكون ازليا لكنه يصح ان يكون ازليا كما بينا
فوجب ان يكون ازليا **الشبهة الثالثة** كل محدث فهو مسبوق بامكان عائد اليه
على ما مر وثبت ان ذلك الامكان يستدعي محلا وهو المعني بالهيولى فذلك المحل
ان كان محدثا احتاج الى محل اخر ولزم التسلسل وان كان قديما فتلك الهيولى القديمة
اما ان تكون خالية عن الجسمية او لا تكون والاول محال والا لكانت الجسمية اذا
حصلت فاما ان تحصل في حيز معين وهو باطل لان نسبة الجسمية الى كل الاحياز
نسبة واحدة واما ان لا تحصل في شيء منها او تحصل في كلها وهما ظاهر الاستحالة فاذا
الهيولى لا تنفك عن الجسمية وثبت ان الهيولى قديمة فالجسم قديم **الشبهة الرابعة**
العالم لو كان محدثا لكان وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وتلك القبلية
والبعدية ليست عبارة عن مجرد العدم والوجود لان العدم قبل كالعدم بعد و
ليس القبل بعد فاذا القبلية والبعدية صفتان وجوديتان والصفة الوجودية
تستدعي موصوفا موجودا فاذا لا بد قبل حدوث الحادث من شيء وجودي
يكون موصوفا لذاته بالقبلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفا بكونه قبلا
لذلك الحادث والشيء الذي يكون قبلا لذاته هو الزمان فاذا قبل حدوث
كل حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقر لو على التقضي فاذا قبل كل زمان
زمان لا الى اول ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لان الزمان قد ثبت في الطبيعيات
انه من لوازم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم **الشبهة الخامسة** العالم لو كان
محدثا لكان محدثه اما ان يكون قادرا على ان يحدث العالم قبل الوقت الذي
احدثه فيه بقدر عشرة ايام او ما كان قادرا عليه والثاني محال لانه يلزم منه انتقال
الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوق من الامتناع الى الامكان وهما محالان
فثبت الاول وبمثله يثبت انه كان قادرا على ان يخلق حوادث تنتهي الى الوقت
الذي احدث العالم فيه بمقدار عشرين يوما واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يقال
انه يمكن احداث ما ينتهي الى اول العالم بعشرين يوما مع احداث ما ينتهي اليه

ايضا

ايضا بعشرة ايام معا حتى يكون ابتداؤهما معا وانتهاؤهما معا او لا يكون ذلك ممكنا
والاول ظاهر البطلان والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم لان هناك
امرا يتسع لعشرة ايام ولا يتسع لعشرين يوما وهناك ما يتسع لعشرين يوما ولا يصير
مستغرقا بعشرة ايام وكل ما كان في نفسه قابلا للزيادة والنقصان والتقدير
فانه لا بد وان يكون امرا وجوديا مقداريا وذلك هو الزمان فقد ثبت
وجود الزمان قبل حدوث العالم واذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الجسم
على ما مر والجواب عن الاول ان التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن امكان وجود زمانين
احدهما اطول من الاخر ولا يدل على وجودهما لانا نقول الامر التقديري هو الذي يتغير
عند تغير الفرض وفيما ذكرنا فقد كان قبل حدوث العالم امر لا يتسع الا لحوادث
عشرة ايام سواء وجد فرض فارض او لم يوجد وامر اخر يتسع لحوادث عشرين يوما
ولا يصير مستغرقا بحوادث عشرة ايام سواء وجد الفرض او لم يوجد فنقول ان
التقدير الذي ذكرنا يكشف عن وجود هذه الامكانات المقدرة بالمقادير المحدودة
قبل حدوث العالم لا انه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتباري **الشبهة السادسة**
لا شك ان الله تعالى قديم فلو كان العالم محدثا لكان الله تعالى متقدما على
العالم تقدما لا بداية له وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود الباري تعالى
وعدم العالم فقط لان الله تعالى اذا اعدم العالم فقد حصل هناك وجود
الباري تعالى وعدم العالم مع انه تعالى لا يكون بهذا الاعتبار قبل العالم فعلمنا
ان كونه متقدما على العالم كيفية وجودية ذاتية زائدة على وجود الباري تعالى
وعدم العالم ولا بد لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته والذي
يتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فاذا تقدم الباري تعالى على العالم
بالزمان فاذا لم يكن لتقدمه على العالم بداية وجب ان لا يكون للزمان بداية لا يقال
الباري تعالى متقدم على العالم بازمنة لا نهاية لها لكن تلك الازمنة مقدرة
لا محققة لانا نقول المقدر في الذهن ان لم يكن له وجود في الخارج لم يكن الباري
متقدما على العالم اصلا وان كان له وجود في الخارج حصل المقصود **الشبهة السابعة**
العالم لو كان محدثا لصدق قولنا انه لم يكن في الازل موجودا وهذه القضية

مستمرة من الازل الى الابد فلا يخلو اما ان يكون المفهوم من ذلك ان العالم
ما كان حاصلا في زمان وجودي تقضى او مفهومه انه ما كان حاصلا في مجرد العدم
والثاني باطل لانه لو كان المفهوم من قولنا انه لم يكن موجودا في الازل انه ما
كان موجودا في العدم الصرف فالباري تعالى ايضا ما كان موجودا في العدم
الصرف فيلزم ان يصدق عليه تعالى ما كان موجودا في الازل لكن ذلك كاذب
واذا بطل ذلك ثبت ان المفهوم من قولنا انه ما كان موجودا في الازل انه
ما كان موجودا في الازمنة الماضية ولما كان مفهوم قولنا لم يكن العالم موجودا
في الازل مستمرا من الازل الى الان لزم ان يكون استمرار الزمان من الازل
الى الان حاصلا الشبهة الثامنة لو لم يكن الزمان قديما لما تميز وقت عدم العالم
عن وقت وجوده ولو لم تميز ذلك لاستحال القصد الى ايجاده ولانه لما كان
الجمع بين وجوده وعدمه محالا كان صحة وجوده وعدمه موقوفة على امتياز وقت
وجوده عن وقت عدمه فاذا لم يكن الوقتان متميزين استحال القصد الى الايجاد
فهذه الشبه كلها فلسفية محضة وههنا شبه اخرى مستخرجة من قواعد الكلامية
ونحن نزيفها بها الشبهة التاسعة العالم لو كان محدثا لكان المؤثر فيه قادرا
ويستحيل ان يكون المؤثر قادرا فيستحيل ان يكون العالم محدثا بيان انه لو كان محدثا
لكان المؤثر فيه قادرا ما سبق في مسئلة القادرية وبيان انه يستحيل ان يكون
المؤثر قادرا وجهان الاول لو كان قادرا لكان لا يخلو اما ان يكون قادرا على
الايجاد في الازل او لا يكون والاول محال ان يكون قادرا على الايجاد في الازل لان المعنى
من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك ينافي الازلية ومحال ان
لا يكون قادرا على الايجاد في الازل لان عدم تمكنه من ذلك اما ان يكون لعدم
المقتضي او لوجود المانع والاول اخراج له عن القادرية والثاني محال لان ذلك
المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر و
ذلك المؤثر ان كان قادرا كان ذلك المانع حادثا فلا يكون الامتناع ازليا
وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان موجبا لزم من دوام الموجب دوام
ذلك المانع فكان ينبغي ان لا يصح وجود العالم فثبت ان القول بكون المؤثر

قادرا يفضي الى هذه المحالات الثاني ان القادر اذا اوجد الفعل فاما ان يبقى قادرا
على ايجاد ذلك الفعل او لا يبقى والقسمان محالان فبطل القول بكونه قادرا بيان استحالة
بقاء تلك القادرية انه كان قبل وجود الفعل قادرا على ايجاد ذلك الفعل فلو بقيت
تلك القادرية لكان قادرا على ايجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك ايجادا للموجود
وانه محال وبيان استحالة زوال تلك القادرية ان قادرية الله تعالى على ايجاد
ذلك الفعل كانت ثابتة من الازل الى الان والا لكانت قادريته متجددة
وذلك باطل بالاتفاق فاذا وجد الفعل فلو لم يبق قدرة الله تعالى متعلقة بذلك
الفعل كان ذلك زوالا لذلك التعلق الثابت من الازل الى الان فيكون ذلك
عدما للقديم وهو محال الشبهة العاشرة لو كان العالم محدثا لكان الباري
عالما بالجزئيات والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المؤثر يستحيل
ان يقصد الى الايجاد والاحداث الا اذا كان عالما بان ذلك الشيء معدوم
فانه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه القصد الى الايجاد ثم اذا وجد منه الفعل فلا بد
وان يصير عالما بوجوده وذلك يقتضي وقوع التغير في علم الله تعالى وهو محال
الشبهة الحادية عشر لو كان العالم محدثا لكان محدثه مختارا وذلك محال فالقول
بالحدوث محال اما الشرطية فظاهرة واما بيان استحالة كونه مختارا فلوجهين الاول
ان ذلك الاختيار اما ان يكون لغرض او لا لغرض فان كان لغرض فهو محال اما اولا
فلانه يجب ان يكون وجود ذلك الغرض اولى به من عدمه والا لم يكن غرضا واذا
كان الغرض اولى به كان الباري مستكملا بخلق العالم وذلك محال لا يقال هذا
الكلام انما يلزم اذا كانت فاعلية الغرض يعود اليه اما اذا كان الغرض يعود الى غيره
كان الداعي له هو الاحسان الى الغير فاندفع الكلام لانا نقول الاحسان الى الغير اما ان
يكون بالنسبة اليه اولى من ترك الاحسان او لا يكون فان كان مساويا لم يكن
غرضا وان لم يكن مساويا عاد المحال واما ثانيا فلان كل من فعل فعلا لغرض غيره
كان ذلك الفاعل اخس من المفعول له بدليل الخادم والمخدوم ولما استحال ان يكون
غير الله اشرف منه استحال ان يكون هو تعالى فاعلا لغرض من غيره واما ان قيل بانه
تعالى فعل العالم لا لغرض كان عبثا والعبث على الحكيم محال لانه يكون ذلك ترجيحا

لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال الثاني انه تعالى لو كان فاعلا بالاختيار
لكان لا يخلو اما ان يجوز منه فعل القبائح او لا يجوز والقسمان باطلان فبطل القول
بكونه مختارا واما قلنا انه لا يجوز ان يصدر منه فعل القبيح لانا لو جوزنا ذلك لما امنا
ان يكون الانبياء عليهم السلام الذين ظهرت المعجزات على ايديهم كلهم كذابين مع ان الله
تعالى ايدهم ونصرهم ولجوزنا ان يكون كاذبا في كل ما اخبرنا به من وعده ووعيده
وحينئذ لا نعلم انه يثيب المطيع ويعاقب العاصي والعقل يقتضي قبح عبادة من هذا
وصفه وذلك مما لا يقول به احد من اصحاب الملل واما قلنا انه لا يمكن ان يقال
انه لا يفعل القبيح لوجهين احدهما ان اصحاب الملل اتفقوا على انه كلف عباده بالايمان
مع انه علم من الكافر انه يكفر ووقوع ما علم انه لا يقع محال فيكون صدور الايمان منه
محالا فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وذلك قبيح فثبت انه فاعل للقبائح
وثانيهما انا نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات وانواع الآلام والعقوبات
والقول بالعوض باطل على ما سيأتي واما بطل القسمان بطل القول بالفاعل المختار
وثبت قدم العالم وهذه شبهة عول عليها ابن الراوندي وابن زكريا المتطبب
الشبهة الثانية عشر ان علة وجود العالم وجود الباري تعالى ووجوده قديم ازلي
فيجب ان يكون وجود العالم ازليا الشبهة الثالثة عشر ان الايجاد احسان والاحسان
افضل من تركه فلو كان العالم محدثا لكان الباري تعالى تاركا للاحسان الذي
هو افضل الامور مدة غير متناهية وترك الافضل نقص وذلك على الله محال
الشبهة الرابعة عشر ان المفهوم من كون الباري تعالى مؤثرا في العالم غير المفهوم من
ذات الباري تعالى ومن ذات العالم بدليل انه يصح ان يعقل ذات الباري وذات
العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثرا في العالم فمفهوم المؤثرية لا يخلو اما ان يكون عدميا
او وجوديا والاول باطل اذ لو كان المؤثرية امرا عدميا لكان عدم المؤثرية امرا
وجوديا بالضرورة ان احد طرفي النقيض لا بد وان يكون امرا ثبوتيا لكن المعدومات
يصح وصفها بانها غير مؤثرة في شيء فيلزم ان تكون المعدومات موصوفة بالصفات
الثبوتية وذلك محال فثبت ان عدم كون الشيء مؤثرا في غيره امر عدمي فالمؤثرية صفة
ثبوتية واذا ثبت ذلك فنقول لو لم يكن الباري تعالى مؤثرا في الازل في وجود العالم

ثم صار مؤثرا فيه لزم حدوث صفة في ذاته وذلك محال بالاتفاق واذا
وجب ان تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة على الدوام وذلك يقتضي
قدم العالم الشبهة الخامسة عشر ان العالم لو كان محدثا لكان الباري سابقا
على العالم بمدة غير متناهية فيكون حدوث العالم موقوفا على انقضاء تلك المدة
الغير المتناهية وما يتوقف حصوله على انقضاء ما لا نهاية له استحال حصوله فكان
يجب استحالة حصول العالم فلما حصل علمنا انه لا يمكن ان يكون الباري سابقا
عليه بمدة غير متناهية فاذا اما ان يكون سابقا عليه بمدة متناهية فيلزم حدوث
الباري او اما ان لا يكون سابقا عليه وهو المطلوب الشبهة السادسة عشر قالوا
انا ما راينا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولو جوزنا خلاف ما شاهدنا
لزمنا تجويز خلاف جميع القضايا المطردة حتى يجوز ان يدرك الضرير الذي بالصين
في الليلة الظلماء بقة في الاندلس وان لا يبصر الانسان الصحيح الحس في النهار الواضح
الجبل الذي بحضرته الى غير ذلك من المحالات وان الزمت الاشعرية كل ذلك الزمناهم
ما يلزمونه وهو انهم اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة ولا طريق الى ذلك
الا الاستقراء فاذا جوزنا ان يحصل الامر على خلاف ما شوهد فلم لا يجوز حصول العلم
بدون الحياة فثبت انا لو لم نقس الغائب على الشاهد مطلقا لزمنا القول بالسفسطة ولنذكر
بعد ذلك الشبهة التي ذكرها الملاحدة الشبهة السابعة عشر لو كان الجسم حادثا لكان
حدوثه اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول باطل لانا نقول في الشيء انه
لم يكن حادثا ثم صار حادثا ولا شك ان احدهما رفع الآخر فلا بد وان يكون احدهما
ثبوتيا واذا علمنا بالضرورة ان قولنا ما حدث عدمي علمنا ان قولنا حدث
امر ثبوتي ثم ان هذا الامر الثبوتي اما ان يكون نفس الجسم او زائدا عليه والاول
باطل والا لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه فوجب ان يكون حادثا حال بقائه
وهو محال وان كان زائدا عليه فذلك الزائد عليه اما ان لا يكون حادثا فيكون
حدوث الحادث موجودا قبل وجود ذلك الحادث فيكون الحدوث حاصلا
قبل الحدوث هذا خلف واما ان يكون حادثا فيكون حدوثه زائدا عليه و
لزم التسلسل قالوا فاذا كان القول بحدوث الجسم ادى الى هذه الاقسام الفاسدة

كان القول به فاسدا لا يقال المختار من جملة هذه الاقسام ان حدوثه لنفس ذاته وقوله
يلزم ان يكون حادثا ابدا قلنا يلزم ذلك فان الجسم لا يوجد في وقت الا ويكون
محكوما عليه بانه حادث ولئن نزلنا من هذا الكلام لكنه معارض بامرين احدهما
انا وان اختلفنا في حدوث الاجسام لكنا توافقنا على حدوث الاعراض والتقسيم
الذي ذكرتموه جار فيه وثانيهما ان هذا التقسيم عليكم في القديم متصور ولانا نقول اما الاول
فباطل لان الجسم حال بقائه غير محكوم عليه بانه الآن حادث وكيف والمراد
من الحدوث انه ما كان قبل الان موجودا وانما حدث الآن والشيء حال بقائه
غير محكوم عليه بذلك بل حال بقائه محكوم عليه بانه كان كذلك وليس كلامنا فيه
انما كلامنا في نفس الحدوث واما المعارضة الاولى فغير لازمة لانا لا نثبت الاعراض
وبتقدير ان نثبتها لكنا نقول ان شيئا منها لا يبقى لانه لما كان حدوث العرض
لنفس ذاته لا جرم متى تحقق كان حادثا فلاجل ذلك حكمنا بان العرض لا يبقى
واما انتم فلو التزمتم ان الجسم لا يبقى البتة كان ذلك مكابرة والجمهور منكم
معترفون بفساده واما المعارضة الثانية فمندفعة ايضا لانا نحكم على الجسم بانه
قديم ازلي ابدي وكذلك نحكم عليه بان قدمه عين ذاته اما لو قلتم ان حدوثه
عين ذاته فيلزمكم ان يكون حادثا ابدا ويلزم المحذور المذكور الشبهة الثامنة عشر
لو كان الجسم محدثا لكان محدثه اما ان يكون مساويا له من كل الوجوه فيلزم ان
يكون محدثه محدثا لان المساوي للمحدث من كل الوجوه لا بد وان يكون محدثا
فحينئذ يفتقر الى محدث اخر ويلزم التسلسل وهو محال او مخالفا له من كل الوجوه
فيلزم ان لا يكون المحدث موجودا لان ما يخالف الموجود من كل الوجوه ليس
بموجود او يكون مساويا له من وجه مخالفا له من وجه اخر فالمحدث من الوجه الذي
يساوي المحدث لا بد وان يكون محدثا فحينئذ يكون المحدث مركبا من القديم
والمحدث وذلك محال لان الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه الشبهة التاسعة عشر
المؤثر في الجسم اما ان يكون موجبا فحينئذ يلزم من قدمه قدم الجسم او مختارا والمختار
هو الذي يكون مخيرا بين الفعل والترك والترك يستحيل ان يكون عدما محضا لان المختار
لا بد وان يكون لقدرته اثر والعدم المحض لا اثر فيه والا لكان العدم المحض وجوديا

بل الخيرة لا تتحقق الا بين الضدين فلو كان المؤثر في الجسم مختارا لوجب ان
يكون للجسم ضد وان لا يخلو ذلك القادر من فعل الجسم ومن فعل ضده فهو
في الازل ان كان فاعلا للجسم كان الجسم ازليا وان لم يكن فاعلا له وجب ان
يكون فاعلا لضده وذلك محال اما اولا فلانه لا يعقل للجسم ضد واما ثانيا
فلانه لو كان كذلك لكان ضد الجسم قديما والقديم يستحيل عدمه ومتى استحال
عدم الشيء استحال وجود ضده فكان يلزم ان لا يوجد العالم اصلا فلما وجد بطل
ما ذكرتموه الشبهة العشرون لو كان الجسم محدثا لكان اما ان لا يكون له محدث
وهو محال بالضرورة او يكون له محدث فهو اما ان يكون نفسه وهو محال لان المحدث
متقدم على المحدث بالوجود والشيء لا يتقدم على وجوده او غيره وهو محال اما اولا
فلان ذلك الغير اما ان يؤثر لانه هو فيلزم من دوامه دوام الجسم او لا لانه هو
بل لغيره فيعود التقسيم المذكور واما ثانيا فلان ذلك الغير ان كان موجبا عاد الالزام
وان كان قادرا فالقادر ما لم يفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلق استحال التاثير
فيه لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير فلو كان
حصول ذلك الغير لاجل تلك النسبة لزم الدور وهو محال والله اعلم الجواب
وبالله التوفيق قوله المقدمة الثانية هي بعينها اعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى
اليها قلنا لا نسلم بيانه هو ان المطلوب ههنا ثبوت الحدوث للعالم ومن الجائز
ان يكون للشيء صفات بعضها بينة الثبوت له وبعضها غير بينة الثبوت له وهذا
الذي لا يكون بين الثبوت للشيء يكون بين الثبوت لما هو بين الثبوت له
فلا جرم انه يكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم فالحدوث مجهول الثبوت
للجسم ومعلوم الثبوت لما لا يخلو عن الحوادث وعدم الخلو عن الحوادث معلوم
الثبوت للجسم فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين
فظهر ان المقدمة الثانية ليست اعادة الدعوى قوله المنتج اما ان يكون احدى
المقدمتين او مجموعهما قلنا المنتج مجموعهما قوله احتياج النتيجة اليهما يستدعي وجودهما
معا قلنا هكذا نقول لان العلم اما تصور واما تصديق فاما التصور فانه يجوز
اجتماع كثير منه لانا اذا حكمنا بشيء على شيء فلا بد وان يحضر في ذهننا حال ثبوت ذلك

الحكم حقيقة بمعنى الموصوف بمعنى الصفة وانا لا نمنع ذلك الحكم واما التصديقات
فانه يجوز اجتماعها لانه يمكننا ان نعقل لوازم القضايا وتعاندها مثل ان نعلم انه لما كانت
الشمس طالعة وجب ان يكون النهار موجودا وان لا يكون الليل موجودا ولنا ان في
الزمان الواحد نعلم ان الشمس طالعة وان النهار موجود وانا لا نمنع حصول العلم
بكون احدهما لازما للاخر لان الحكم باللازمية والملزومية يستدعي العلم بكل واحد
منهما قوله اذا لم يكن كل واحد منهما موثرا عند الانفراد فالمجموع لا يكون موثرا قلنا
لا شك ان المقدمتين عند اجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع فبالطريق الذي نعقل
حصول وصف الاجتماع لهما وان امتنع حصوله لاحدهما فليعقل كذلك ايضا في المنتجية
قوله اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جنس فهما صادقتان منتجان ان كل انسان
جنس وهو كاذب فعلمنا فساد هذا النظم قلنا لا نسلم ان المقدمتين صادقتان
فان المقدمة الثانية ان جعلناها كلية كانت كاذبة لان المعنى بقولنا كل حيوان
جنس ان كل فرد من الافراد التي توصف بالحيوانية جنس وذلك باطل فان الناطق
موصوفة بالحيوانية وهي غير موصوفة البتة بالجنسية وانما الحيوان الموصوف بكونه
جنسا هو المعنى الكلي المرتسم من الحيوان في الذهن فلما لم يصرح فيها بذكر الكلية
كانت في حكم الجزئية وهي غير منتجة عندنا لان شرط الانتاج ان يكون المقدمة
الثانية كلية وانها ليست كذلك والذي تمسكنا به كانت كلية قوله هذا النظم
غير مستقيم في هذه المسئلة قلنا لا نسلم قوله المقدمة الثانية على احد التقديرين كاذبة
لان بتقدير ان لا يكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوث
الجسم قلنا الكلام عليه من وجهين احدهما ان ذلك التقدير عندنا باطل ولا يلزم
من عدم صحة الكلام عند تقدير باطل بطلان الكلام فانا اذا قلنا كل خمسة فرد فهذه
القضية الكلية صحيحة مع انا لو قدرنا الخمسة منقسمة بمتساويين لم تكن الخمسة فردا لكن
لما كان ذلك التقدير باطلا لم يكن ذلك قادحا في كلية تلك القضية فكذا هاهنا
والثاني ان نجري الدليل على وجه اخر وهو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
ولتلك الحوادث بداية ينتج ان الاجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية وذلك
هو المعنى بحدوثها لا يقال انا اذا قلنا ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث ثم اذا

قلنا والحوادث لها بداية فالموصوف بهذه المقدمة ليس هو تمام الصفة في المقدمة
الاولى لان تمام الصفة في المقدمة الاولى هو مجموع قولنا لا تخلو الحوادث فاذا جعلنا
الحوادث وحدها موصوفا في المقدمة الثانية لم يكن الموصوف في المقدمة الثانية
الا بعض الصفة في المقدمة الاولى ومثل هذا لا ينتج فانا اذا قلنا كل جسم ففيه
كائنية وكل كائنية فهي عرض لم ينتج ان كل جسم عرض وانما لم ينتج لان الموصوف
في المقدمة الثانية بعض الصفة في المقدمة الاولى لا تمامها لانا نقول انا لا ندعي انه متى جعل
جزء الصفة في المقدمة الاولى تمام الموصوف في المقدمة الثانية انتج لا محالة حتى يكون
ما ذكرتموه من النقض متوجها بل قد لا يكون منتجا كما في الصورة التي ذكرتموها وقد يكون
منتجا بحيث يعلم ذلك بالضرورة فانا اذا قلنا في اشياء ثلاثة ان الاول منها مساو
للثاني والثاني مساو للثالث فانه يجزم ان يكون الاول مساويا للثالث والعلم
بذلك ضروري مع ان الموصوف في المقدمة الثانية بعض الصفة في المقدمة الاولى
وكذا في مسئلتنا فانه وان كان الموصوف في المقدمة الثانية بعض الصفة في الاولى
الا ان العلم الضروري حاصل بلزوم النتيجة المذكورة عنها قوله ان امتناع خلو الجسم
عن كل الكائنات على حدوثه ولا امتناع لا خلوها عن كلها على قدمه قلنا لا نسلم
ان قولنا يمتنع خلو الجسم عن كل الكائنات نقيض لقولنا انه يمتنع لا خلوه عن كل
الكائنات وكيف وهما يجتمعان على الصدق لان الحق هو ان الجسم ابدا موصوف
بكائنية واحدة فنقيض قولنا يستحيل خلوه عن الكل انه لا يستحيل خلوه عن الكل لا انه يستحيل لا خلوه
عن الكل ثم ان سلمنا ان استحالة الخلو عن الكل يناقضها استحالة اللاخلو عن الكل لكن
ليس يلزم ان يكون اللازم من احد النقيضين نقيضا للازم من الاخر الا ترى ان الضدين
يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز ان يتشاركا في لازم واحد فبطل ما قالوه قوله
لا بد من تفسير الحدوث اولا حتى يصح الشروع بعد ذلك في الدليل قلنا نفسره اما بالمسبوقية
بالعدم او بالمسبوقية بوجود الغير قوله اقسام التقدم خمسة قلنا لا نسلم والدليل عليه
ان اجزاء الزمان متقدمة بعضها على البعض وذلك التقدم ليس بالعلية لان العلة
مع المعلول فلو كان جزء من الزمان علة للجزء الاخر لكان الجزآن معا فلا يكون الزمان
منقضيا فلا يكون الزمان زمانا وذلك محال وليس ايضا بالطبع فان المتقدم بالطبع

لابد وان يوجد مع المتأخر مثل الواحد فانه موجود مع الاثنين واجزاء الزمان ليست كذلك
وليس ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف قد يقارن المتأخر فيه ومما يبطل الاقسام
الثلاثة ايضا انه لو كان الامر على احد هذه الاقسام الثلاثة لزم وقوع الاختلاف في
اجزاء الزمان وذلك ايضا محال وليس ايضا بالمكان وهو ظاهر وليس ايضا بالزمان
لانه لو كان تقدم الامس على اليوم بالزمان لزم ان يكون الزمان زمانيا ولزم ايضا
ان يكون تقدم الباري على الحادث المعين زمانيا وذلك باطل ولما كان من العلوم
بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتقدم الباري على الحادث المعين
وثبت ان هذين التقدمين ليس لاحد الوجوه الخمسة ثبت ان ههنا نوعا سادسا
من التقدم واذا كان كذلك بطل ما قالوه فانهم على الوجه الذي عقلوا تقدم الامس
على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فليعقلوا تقدم عدم العالم على وجوده وبالوجه
الذي عقلوا تقدم الباري على الحادث اليومي من غير ان يكون ذلك تقدما بالزمان
لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا فليعقلوا تقدمه على كل العالم قوله صحة حدوث
العالم اما ان يكون لها بداية او لا يكون قلنا قولنا في صحة حدوث كل العالم
كقولكم في صحة حدوث الشيء المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم فانه لا اول لصحة
حدوث هذا الحادث مع انه يمتنع كونه ازليا لان الشيء بشرط ان يكون مسبوقا بالعدم
يمتنع كونه ازليا قوله ما المعنى بالحصول في الحيز قلنا انه لا حاجة به الى التفسير لكونه
من الامور الضرورية فان كل واحد يعلم بالضرورة انه في مكانه المخصوص انه ليس
في سائر الامكنة وما كان كذلك فلا حاجة به الى التفسير قوله لا نسلم ان حصول الجسم
في الحيز امر زائد عليه قلنا العلم الضروري حاصل بان الكائنية امر ثبوتي زائد على ذات
الجسم والامور الضرورية لا تبطل بالشبه فان النظريات امور مكتسبة فلا يخلو اما
ان يكتسب كل علم بعلم مكتسب او ينتهي الى علم غير مكتسب اما الاول فيلزم منه اما
الدور واما التسلسل وهما باطلان واما الثاني فهو قول بثبات علوم غير مكتسبة
والعلوم النظرية متفرعة عليها والفرع لا يكون قادحا في الاصل والا لقدح في نفسه
ولا وجه ابلغ في الفساد من كون الشيء قادحا في نفسه ولا شك ان اظهر العلوم
واجلاها العلم بكون المتحركية والساكنية امورا متغايرة في حقايقها لحقيقة الجسم

فاذا ما ذكروه من الشبه يجري مجرى شبه السوفسطائية في كونها غير مستحقة للجواب
ثم ان سلمنا ان ذلك ليس ضروريا ولكنا نستدل عليه بما ذكرنا ومن تبدل المتحركية
بالساكنية مع بقاء الذات قوله لا نسلم ان الذات باقية في الحالتين قلنا العلم
الضروري حاصل بان زيدا الذي شاهدته بالبكرة هو الذي شاهدته بالعشية
من غير تبدل لا يقال المسلمون باسرهم اتفقوا على ان الله تعالى قادر على ايجاد
شخص مثل زيد في شكله وتخطيطه وصورته من جميع الوجوه فاذا كان هذا التجويز
قائما فمع ذلك كيف يمكن دعوى العلم الضروري بانه هو الذي شوهد بالامس لانا
نقول ان هذا الشك لا يقدح في علمي باني انا الذي كنت موجودا قبل ذلك فاندفع
الاشكال قوله تبدل الساكنية بالمتحركية لا يدل على وجود واحد منهما كما ان تبدل الامتناع
بالصحة لا يدل على وجود واحد منهما قلنا لا نسلم تبدل الامتناع بالصحة وكيف يمكن تعقل
ذلك وتجويزه يؤدي الى ارتفاع الثقة عن القضايا العقلية حتى يلزم تجويز انقلاب
استحالة الجمع بين الضدين في بعض الاوقات ممكنا بل واجبا وذلك جهل مفرط
بل نقول المحال موجود بالفعل لا ازلي بهذا المعنى ما زالت لا تنفك عنه في شيء من
الاوقات والممكن موجود بالفعل فيما لا يزال وذلك ما كانت الصحة زائلة عنه في
شيء من الاوقات قوله الحدوث تبدل البقاء من غير ان يكون واحد منهما امرا
ثبوتيا قلنا الحدوث عبارة عن حصول الذات في الزمان الاول والبقاء
عبارة عن حصوله في الزمان الثاني فالتبدل انما هو النسبة الى الازمنة فقط و
ذلك لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا والا لكان لذلك الامر نسبة ايضا الى ذلك الزمان
فيلزم التسلسل واما الكائنية فهي عبارة عن النسبة الى الاحياز والامكنة وهي الحصول
طارية على الجسم مدركة بالمشاهدة فهي لا محالة تكون امورا ثبوتية قوله المتحركية والساكنية
غير مشاهدة قلنا الفرق بين الحالتين مشاهد بالحس فانكاره مكابرة وعدم الاحساس
به في الصورة التي ذكرتموها لا يدل على كونهما غير مدركين في ذاتيهما والا لما ادرك قط بل
يدل على ان ادراكهما مشروط بالشرائط المفقودة في تلك الصورة قوله هب ان التبدل
يدل على كون احد المتبدلين وجوديا اما الا يدل على كون كل واحد منهما امرا وجوديا قلنا
الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متوالية والسكون عبارة عن حصول

واحد في حيز واحد معا فالتفاوة بين الحركة والسكون انما هو بالدوام وعدم الدوام
واذا كان كذلك فمتى ثبت في احدهما انه امر وجودي لزم في الآخر ان يكون كذلك
ضرورة توافقهما في الحقيقة قوله ما ذكرتموه معارض بامور قلنا قد بينا في مسئلة النظر
ان فاوة النظر في الدليل العقلي لا تتوقف على نفي ما يعارضه واذا كان كذلك فحينئذ
لا يلتفت الى المعارضة في العقليات ولكن هذا الكلام صالح للدفع وقت الجدال واما
عند التحقيق فلا لانه ليس جعل احدهما اصلا والآخر معارضة حتى لا يلتفت اليها اولى من العكس
قوله الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيز في الخارج قلنا هذا
باطل بالعلم فانه نسبة او ذو نسبة بين العالم والمعلوم ثم انا نعلم المحالات ولا وجود
لها البتة في انفسها مع ان النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة فعلمنا ان وجود النسبة
لا يقتضي وجود كل واحد من المنتسبين قوله الكائنية لها نسبة الى محلها قلنا نحن انما اثبتنا
الكائنية لانا راينا ان الجوهر الواحد تحرك بعد ان كان ساكنا فعلمنا ان التبدل
غير المستمر فلو كانت الكائنية الواحدة تارة تحل محلا وتارة تخرج عنه وتحل محلا آخر
كانت مثلا لمسئلتنا ولكن لما استحال ذلك ظهر الفرق قوله الحركة لو كانت موجودة
لكانت اما ان تكون مركبة من امور غير قابلة للقسمة الزمانية او لا تكون قلنا اما مثبتوا
الجزء الذي لا يتجزى فانهم اختاروا الاول قوله واذا انتقل الجزء من جزء الى جزء آخر فمتى
متى يكون متحركا قلنا عندما يلاقي كليته الجزء الثاني قوله ان في هذا الوقت قد انقطعت الحركة
قلنا الخروج عن الحيز الاول هو عين الدخول في الحيز الثاني والدخول في الحيز الثاني
يسمى في اول اوقات وجوده حركة ثم اذا استمر فانه يسمى حال استمراره سكونا وعن
هذا زعموا ان الحركة تماثل السكون واما نفاة الجزء فانهم اختاروا القسم الثاني وهو
ان الحركة غير مركبة من اجزاء عددية القبول للانقسام الزماني بيانه هو ان الحاصل
في الحاضر الذي هو الفاصل بين الماضي والمستقبل طرف الحركة واما الحركة فانها لا توجد
في ذلك الفاصل وانما توجد في زمان وهي عبارة عن الحصول فيما بين حد
حد والمسافة على وجه لا يكون حاله في ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آن
من الانات المفروضة مشابهة لما قبلها او لما بعدها ومعلوم ان هذه الحالة لا توجد
في الآن بل هي مفترضة بين كل آنين يفرضان في زمان وليس كلها لا يوجد في

الآن وجب ان لا يكون موجودا والا لما كان الزمان موجودا لانه غير موجود في الآن
وبعد ذلك فالتحقيق لا يليق بهذا الموضع سنذكره في مسئلة الجزء ان شاء الله تعالى
ثم نعارض ما قالوه بالجسم فان للقائل ان يقول لو كان الجسم موجودا لكان اما ان
يكون منقسما او لا يكون ومحال ان يكون منقسما لانه يلزم منه انقسام الحركة ويلزم منه
نفيها في الذهن وفي الخارج ومحال ان لا يكون منقسما لما ذكروه فيلزم منه نفي الجسم
ولما كان ذلك باطلا فكذلك ما قالوه قوله لا نسلم ان الجسم متى كان موجودا كان
حاصلا في الحيز قلنا قد دللنا على ان المقدار الممتد في الجهات الثلاث لا يمكن ان يكون
له محل بل هو امر قائم بنفسه والامر الذي لا حقيقة له الا كونه ممتدا في الجهات يمتنع خلوه
عن الحصول في الجهات قوله ثبت ان الجسم غير مركب من شيء من الاجزاء فيكون له
هيولى قلنا لا نسلم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزى وسيأتي تقريره ان شاء الله تعالى
ولئن سلمنا نفي الجزء فلم قلتم ان للجسم هيولى قوله لانه قابل للانفصال والقابل
ليس هو الاتصال قلنا ان كنت تعني بالانفصال الانقسام وبالاتصال المقدار
فلم قلت بان المقدار لا يقبل الانقسام وكيف يمكن ان يقال ذلك مع ان
قبول التجزية للمقدار بالذات ولغيره بواسطته وان عنيتم بالانفصال والاتصال
شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه ولئن سلمنا ان للجسم هيولى لكن لا نسلم صحة خلوها عن الجسمية
قوله لو امتنع خلوها عن الصورة لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يكون الصورة الجسمية
من لوازم الهيولى وان لم تكن الهيولى محتاجة اليها كما ان الحصول في الحيز من لوازم
الجسمية وان لم تكن الجسمية محتاجة اليه وكما نقول في جميع لوازم الماهيات ثم
ان سلمنا ان الهيولى تكون محتاجة الى الصورة ولكن لم لا يجوز ان يقال الهيولى
محتاجة الى تلك الصورة لا من حيث انها تلك الصورة بل من حيث انها صورة
واما الصورة فتحتاج الى الهيولى لا من حيث انها صورة بل من حيث انها تلك الصورة
واذا اختلفت الاعتبارات لم يلزم الدور وقوله كل محدث فانه مسبوق بامكان
الوجود قلنا هذا مسلم قوله امكان الوجود وصف ثبوتي قلنا لا نسلم وذلك لوجهين
الاول ما ذكرناه انه لو كان ثبوتيا لما كان واجب الوجود لذاته لاحتياجه الى الوجوب في الوجود
وعدم احتياج الواجب لذاته الى الغير فيكون ممكنا فيلزم التسلسل الثاني انه لو كان

ثبوتيا لكان ثبوته اما في ذات الممكن او في غيره او لا في محل ومحال ان يكون قائما
لان ثبوت الشيء في الشيء يتوقف على ثبوت ذلك الشيء فلو كان الامكان صفة ثبوتية
قائما بالممكن لكان ثبوت ذلك الممكن سابقا على ثبوته له فيلزم من استحالة زوال
الامكان عن الممكن لذاته استحالة زوال وجود ذلك الممكن الذي هو شرط لذلك الامكان
فيكون الممكن واجبا هذا محال وبهذا تبين انه لا يمكن ان يكون قائما بغيره لان امكانات
الممكنات امور مستحيلة الزوال لاعيانها فلو كانت الامكانات قائمة بغيرها لكان وجود
تلك المحال شرطا لوجود الامكانات التي يمتنع زوالها لاعيانها وما كان شرطا للشيء
واجب الوجود بعينه فهو اولى ان يكون كذلك فاذا وجود الهيولى واجب لعينه وهو
محال بالاتفاق وايضا فلان امكانات الماهيات لوازم لها ولوازم الماهيات
لا يعقل حصولها في غيرها والا لم يكن لوازم لها ويستحيل ان يوجد لا في محل اما اولا
فلان امكانا مجردا عن الممكن غير معقول واما ثانيا فلان ذلك يغني عن الهيولى قوله
لا فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي قلنا يلزمكم على هذا ان يكون الامتناع
وصفا ثبوتيا والا فلا فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي بل يلزمكم ان يكون
العدم موجودا والا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم النفي قوله بديهة العقل تحكم
بان الشيء لا يحدث الا من شيء قلنا بل بديهة العقل تحكم بان حدوث الشيء من الشيء
غير معقول لان حدوث الشيء من الشيء هو ان يصير بعض الشيء شيئا آخر وصيرورة
الشيء شيئا آخر غير معقول لان ذلك الشيء ان بقي على حاله فهو ما صار شيئا آخر وان لم يبق
على حاله فقد عدم هو وحدث شيء آخر الا ان نفسه واحدوث الشيء من الشيء بان
الحادث لا بد وان يكون حدوثه في شيء فحينئذ يكون هذه القضية مفهومة لكنها ممنوعة
فكيف وقد بينا ان حلول الجسمية في المحل محال قوله اللازم للجسم اما كل الكائنات
او كائنة بعينها او كائنة مبهمة قلنا هذا قسم آخر وراء هذه الاقسام وبيانه وهو ان
لكل شيء حقيقة ثم يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص اخرى والتعين تارة و
الابهام اخرى وهي من جهة انها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود فالكائنية من حيث
هي كائنية مغايرة للكثرة والوحدة والتعين والابهام فلا نقول الجسم يلزمه كل كائنية
او كائنة معينة او غير معينة بل الجسم يلزمه الكائنية من حيث هي كائنية وهذه حقيقة

معينة ولها وحدة نوعية فالجسم يقتضي تلك الحقيقة قوله تلك الحقيقة امر لا يوجد
الا في الذهن فكيف يكون لازما للجسم قلنا هذا ممنوع لما قلناه ولان الحقيقة التي هي
الكائنية الكلية او المبهمة والكائنية الكلية او المبهمة مقيدة بقيد وهي الكلية او الابهام
وليس الكلام في هذا بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط وهي موجودة في الاعيان
لان الكائنية المعينة موجودة في الاعيان والكائنية المعينة كائنية مع قيد واذا كانت
الكائنية مع القيد موجودا كانت الكائنية ايضا موجودة نعم الكائنية بقيد كونها
كلية او مبهمة غير موجودة وليس كلامنا فيها قوله الكائنية ليست معللة بالجسم ولا بعلة
له ولا بشرط فوجب جواز خلو الجسم عنها قلنا الجسم من حيث هو جسم علة
للكائنية من حيث هي كائنية فتلك الحقيقة لازمة للجسم لكونها معلولة له والعلة
لا تنفك عن المعلول ولا يلزم منه الدور واما الكائنيات المعينة فان الجوهر
غير محتاج الى شيء منها فلا يلزم الدور قوله لم قلتم ان الكائنية حادثة قلنا لانه
يصح عليها العدم لانه لو وجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب اما ان يكون
لنفس الجسمية او لعارض لها او لمعروضها او لامر آخر لا يكون عارضا لها ولا معروضا
قوله التقسيم غير منحصر لاحتمال ان يثبت ذلك الوجوب لا لعلة قلنا وجوب حصول
الجوهر في الحيز صفة من صفات ذلك الحصول اذ لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلا
بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج اليه مستقلا بنفسه قوله لو كان كل حكم معللا بعلة
لكانت علية العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل قلنا علية العلة معللة بذاتها
فلا يلزم التسلسل قوله لو كان الوجوب معللا لكان ممكنا لذاته قلنا ان عنيتم بكونه
ممكنا انه غير مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير فلم قلتم بان ذلك
الوجوب ليس كذلك بل صريح العقل يشهد بان الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصور
للغير وان عنيتم به معنى آخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب للجسمية
قلنا لان الجسمية امر مشترك والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فكان
يجب حصول كل الاجسام في ذلك الحيز قوله لا نسلم ان الجسمية امر مشترك قلنا المرجع
في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات اما الى العقل او الى الحس وهما حاكمان بتساوي
الاجسام في الجسمية لان المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات وصريح العقل شاهد

بان هذا القدر غير مختلف في افراد الاجسام واما في الجسمية فلان كل جسمين متساويان
فيما عدا الجسمية من الصفات فانه يلتبس احدهما بالاخر حتى يظن ان احدهما هو الاخر
ولو كان الاختلاف في الجسم حاصلا لما حصل هذا الالتباس وفي هذا الكلام فيه نظر **قوله**
لو كانت الجسمية امرا مشتركا لتوقف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام التشخص اليه
وتوقف انضمام التشخص اليه على دخوله في الوجود الخارجي **قلنا** هذا انما يلزم اذا جعلنا
التشخص امرا وجوديا زائدا على تلك الحقيقة فاما اذا لم نقل بذلك وجعلناه عبارة
عن قيد عدمي سواء ليس هو غيره اندفع الاشكال والذي يحقق ان التشخص لا يمكن ان
يكون امرا ثبوتيا انه لو كان كذلك لكان له تشخص اخر فيلزم التسلسل **قوله** التفاوت
بين المثلين اكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالتين فاذا عقل وجوب اتصاف
الذات بالمقدورية في حالة وامتناع اتصافها به في حالة اخرى فلم لا يجوز ان يكون
احد المثلين مختصا بحكم دون الاخر **قلنا** الاشكال انما يلزم اذا جعلنا الحقيقة مقتضية
لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة ثم انها تقتضي تارة ولا تقتضي اخرى ونحن
لا نقول كذلك بل نقول الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية وفي زمان
البقاء فقد الشرط فلا جرم يزول الحكم بزوال المقتضي **قوله** الباقي مثل الحادث
ثم لم يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية **قلنا** انما لا يلزم ذلك لما ذكرنا
ان صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات بشرط الحدوث
على ان كثيرا من الناس زعموا ان الباقي محتاج الى السبب كما كان محتاجا اليه
حال حدوثه وهذا اولى من الاول لانا في بعض المقدمات التي سيأتي نحتاج
الى القول بان الممكن كيف كان محتاج الى المؤثر **قوله** الممكن المعين انما احتاج
الى المؤثر المعين لامكانه ثم ان الامكان يتحقق في سائر المواضع مع عدم الحاجة
الى ذلك المؤثر المعين **قلنا** لا نسلم ان امكان الممكن المعين علة لاحتياجه الى
ذلك المؤثر بل هو علة لاحتياجه الى مطلق المؤثر ثم ان ذلك المؤثر علة لذاته المخصوصة
بوجود ذلك المعين فامكان المعلول محوج له الى مؤثر مطلق فلا جرم متى تحقق
الامكان تحققت الحاجة المطلقة واما تعين المؤثر فانما جاء من خصوصية ذات
المؤثر وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات فاندفع الاشكال

قوله لم لا يجوز ان يكون تعين الشخص المعين شرطا لصدور الحكم من العلة وتعين
غيره يكون مانعا **قلنا** هذا انما يتم لو كان تعين متعين مخالفا لتعين المتعين الاخر فاما
اذا كانت التعينات باسرها متساوية في تمام الماهية اندفع الاشكال وههنا ابحاث
دقيقة يجب التامل فيها **قوله** لم لا يجوز ان يكون ذلك لوجوب شيء من عوارض الجسمية
قلنا لان ذلك العارض ان لم يكن لازما لم يكن الحصول في الحيز المعين الحاصل بسببه لازما
وان كان لازما كان لزومه اما للجسمية او للازم اخر ويلزم التسلسل او الدور
قوله لم قلت ان التسلسل والدور باطلان **قلنا** لما سيأتي ان شاء الله تعالى
في باب وجوب الصانع تعالى **قوله** لم لا يجوز ان يكون ذلك لوجوب ملزوم الجسمية
قلنا قد دللنا على امتناع ان يكون للجسمية محل **قوله** لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك
المحل في الجهة تبعا لحصول الجسمية فيها **قلنا** لان ذلك المحل حينئذ يكون محتاجا الى
الجسمية فلو كانت الجسمية حالة فيه بوجه اخر كانت محتاجة اليه لاحتياج الحال الى المحل
فيلزم الدور وانه محال واما المعارضات التي ذكروها فقد مر الجواب عنها **قوله**
لم لا يجوز ان يكون لشيء غير جسم ولا جسماني **قلنا** لما بينا ان نسبته الى جميع الاجسام
تكون متساوية فلم يكن بان يجب حصول بعض الاجسام لاجله في حيز معين اولى
بان يجب حصول الباقي فيه **قوله** اذا جاز ان يرجح القادر مثلا على مثل جاز في الموجب
ايضا كذلك **قلنا** الفرق بينهما ظاهر وبتقدير عدم الفرق فالمقصود حاصل اما الفرق
فهو ان العلم الضروري حاصل بان الجائع المشرف على الموت لجوعه اذا وضع
عنده رغيف فانه لا بد وان يبتدئ بالاكل من جانب معين من غير شيء اقتضى
ترجيح ذلك الجانب على سائر الجوانب والعلم الضروري حاصل بان السراج اذا
اضاء جانبا بقدر ذراع فانه يجب ان يضيء من الجانب الاخر بذلك المقدار واذا
اقتضى صريح العقل هذا الفرق كان قياس احدهما على الاخر باطلا واما بتقدير عدم
الفرق فالمقصود حاصل لان الموجب اذا عقل منه ما يعقل من القادر فكما
للقادر ان يحصل الجسم في الحيز ثم يخرجه عنه فليعقل ذلك ايضا من الموجب وبهذا
التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكنا **قوله** صحة وجود الشيء معللة بحقيقته ثم
ان حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الاوقات دون البعض فقد تخصص اثر

الموجب قلنا هذا بناء على ان الصحة امر وجودي وهو باطل من وجهين احدهما ما مر
والثاني انه لا يمكن جعل الصحة من معلولات الحقيقة فان قبل حدوث الشيء لم يكن
للشيء ذات وعين وثبوت حتى يجعل علة لشيء بل كل ذلك امور فرضية ذهنية
قوله هب ان الجوهر يصح خروجه عن حيزه ولكن لم قلتم ان تلك الكائنية تعدم
ولم لا يجوز ان يقال انها تصير كائنية اخرى او تنتقل الى محل اخر او لا الى محل قلنا انا نعني
بالكائنية حصول الجسم في الحيز ونعني بخروج الجسم عن الحيز انه لم يبق حاصلا فيه
وظهر ان الكون مع الانتقال على الكائنية محال لان نعم من اثبت معاني هي علل موجبة
لهذه الكائنية يتوجه عليه هذا السؤال اما على هذه الطريقة فلا قوله لم قلتم ان القديم
يستحيل عدمه قلنا لما ذكرنا ان القديم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان
واجبا لذاته استحال عدمه قوله هذا منقوض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث
صحته مع انهما حكمان واجبا الحصول لذاتيهما قلنا ان الصحة والامتناع ليسا من الامور
الوجودية الحاصلة في الاعيان بل هما وصفان اعتباريان لا حصول لهما الا في الذهن
قوله لم لا يجوز ان يكون ممكنا بمعنى كونه قابلا للعدم ومع ذلك يكون الوجود اولى
فيكون بتلك الاولوية غنيا عن العلة قلنا لما سيأتي في باب وجود الصانع
قوله هب ان قبول الوجود والعدم على السوا فلم قلتم انه لا بد له من سبب قلنا لان
بديهة العقل شاهدة بان الحقيقة اذا كانت نسبة الوجود اليها كنسبة العدم فان
لا يترجح احدى النسبتين على الاخرى الا لمرجح قوله الحدوث علة الحاجة قلنا لا نسلم
قوله البناء يستغني عن الباني حال بقائه قلنا المحتاج الى الباني ليس هو استقرار
اجزائه في موضعها بل انتقال تلك الاجزاء من موضع الى موضع فاما استقرارها
في موضعها اما ان يكون لان الله تعالى يخلق الاكوان فيها حالا بعد حال او لان
فيها قوى تقتضي الاستقرار والبقاء في تلك الاحياز على اختلاف المذاهب وكذا
القول في الحجر المرمي الى فوق قوله لو احتاج الاثر الى المؤثر حال بقائه فلا يخلو اما
ان يكون للمؤثر فيه تاثير او لا يكون فان كان فاما ان يكون تاثير المؤثر فيه هو
ذلك الوجود الاول او وجود اخر قلنا ان عنيتم بقولكم المؤثر له فيه تاثير بمعنى
ان الاثر الذي وجد عنه استمر لاجل استمراره فالامر كذلك وان عنيتم بقولكم

المؤثر له فيه تاثير جديد فليس الامر كذلك قوله سلمنا انه لا بد من مؤثر فلم لا يجوز
ان يكون المؤثر موجبا قلنا لان ذلك الموجب اما ان يكون واجبا او منتهيا
الى الواجب ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم قوله ان جاز
ان يتخلف الاثر عن القادر جاز ان يتخلف ايضا عن الموجب قلنا الفرق
قد مر فلا نعيده قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر قادرا قلنا لانا نجد من انفسنا تعذر
الاقتدار على الباقي والعلم بذلك ضروري قوله العدم السابق مناف لوجود الفعل
والفاعلية فكيف يكون شرطا لهما قلنا المنافاة انما تتحقق بشرط المقارنة فلم لا يجوز
ان يكون المنافي عند المقارنة يكون تقدمه شرطا لوجود الشيء اليس انتم تقولون ان
كل جزء من اجزاء الحركة فانه علة معدة لحدوث الجزء الذي يتلوه مع انه يستحيل تقارن
تلك الاجزاء فكذا ههنا قوله المحتاج الى المؤثر اما الوجود او العدم او المسبوقية بالعدم
قلنا المحتاج هو الوجود ولكن لا مطلقا بل بشرط كونه مستحدثا والباقي ليس كذلك
قوله الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجا الى السبب فلا تكون الحاجة الى المؤثر مشروطة
بالحدوث قلنا لا منازعة في ان مطلق الحاجة لا يتوقف على الحدوث بل الحاجة
الى القادر والمتعلق به هو المحتاج الى قيد الحدوث وهذا القدر هو المدعى والعلم به
ضروري قوله لو كان الحدوث علة الحاجة لزم الدور وانه محال قلنا نحن لا نجعل
علة الحاجة هي الحدوث بل علة الحاجة هي الامكان ولكن بشرط كون الممكن مما يستحدث
لست اقول بشرط كونه حادثا حتى يلزم الدور لاجل الشرطية لا يقال فاذا حكمت
الان بان المحتاج الى المؤثر يجب ان يكون حادثا وقد ذكرت قبل ذلك انه لا يتوقف
حاجة الشيء الى المؤثر على الحدوث كان بين هذين الكلامين تناقض لانا نقول الذي
ذكرناه قبل ان الحاجة الى المؤثر الموجب لا يتوقف على الحدوث والذي ذكرناه
الان ان الحاجة الى القادر المؤثر يتوقف على الحدوث فقد زال التناقض قوله لم
ان كان ما ذكرتم يدل على استحالة عدم القديم فههنا ما يدل على جوازه قلنا ممنوع
قوله امتناع وجود العالم في الازل وامتناع مؤثرية الباري فيه قد زال وصحة وجود
العالم وصحة موجدية الباري له قد وجد قلنا قد بينا ان الصحة والامتناع امران
لا وجود لهما الا في الذهن والاعتبار واما مؤثرية الباري تعالى فهي ايضا ليست امرا

وجوديا والا لاحتاجت الى المؤثر فكانت مؤثرية المؤثر فيها زائدا عليها فيلزم
التسلسل وكذا القول في كون الشيء بحيث يصح ان يكون مقدورا فاما تعلق علم
الباري تعالى بعدم العالم فمن العلماء من زعم ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده
اذا وجد فقد سقط عنه هذا الاشكال ومن سلم انه لا بد من تجدد علم آخر وهو بوجوده
فانه يقول بان ذلك التعلق الاول يبقى ولكنه يحدث تعلق آخر فاما من زعم
ان التعلق الاول غير باق فالاشكال لازم له ولا محيص عنه قوله سلمنا ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث فلم قلتم انها تكون حادثة ولم قلتم ان لتلك الحوادث بداية
قلنا للوجوه الاربعة المذكورة قوله على الوجه الاول انه معارض بالصحة قلنا قد مر
ان الصحة ليست امرا ثبوتيا بل هي من الامور المقدرة في الذهن قوله هذا الخيال
انما وقع لتوهم كون الازل حالة معينة قلنا انه لا حاجة في تقرير هذا الدليل الى ما
ذكرتموه بيانه وهو ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فلو
قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئا موجودا لكان كل واحد من تلك
الاشياء قديما وتلك القدماء لا بد وان تفرض متقارنة الوجود في حين ما والا
لكان بعضها بعد البعض وذلك يقدح في كونها قدماء واذا كانت تلك الاشياء
متقارنة فعند حصولها باسرها لا يوجد شيء من الحوادث لان احد الامور الحاصلة
عند ذلك التقارن المفروض هو عدم هذا الحادث فلو حصل وجود هذا
الحادث معه لكان وجود الشيء مقارنا لعدمه وانه محال فثبت انا متى فرضنا
ان لكل واحد من الحوادث عدما سابقا عليه لا اول له فانه يلزم كون كلها مسبوقا
بالعدم قوله هذا معارض بالاوقات المقدرة قلنا الاوقات المقدرة ليست
امورا وجودية فلا يكون مثلا لمسئلتنا واذا ظهر الجواب عن الاسولة المذكورة
على الوجه الاول ظهر ايضا عن الاسولة المذكورة على الوجه الثاني قوله على الوجه
الثالث مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل لانه واجب الحصول عند حصول
احاده قلنا اتعنون به انه واجب الحصول عند حصول كل واحد واحد من احاده
او تعنون به انه واجب الحصول عند مجموع احاده والاول ظاهر الفساد فان العشرة
لا تكون واجبة الحصول عند حصول كل واحد واحد من احادها والثاني ايضا ظا

الفسا

الفساد لان مجموع الحوادث ليس الا جملة احاده على الاجتماع والقول بتعليل وجوب
حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير فاذا لم يوجد التغاير بطل التعليل
ثم ان سلمنا حصول التغاير ولكن المجموع لما كان محتاجا الى هذه الاشياء المتأخرة في وجودها
عن الباري تعالى وجب ان يكون هو ايضا متأخرا عنه قوله على الوجه الرابع وصف
الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي وجود ذلك الشيء قلنا اليس انكم اثبتم الزمان
باحتماله الزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان لا يوجد مجموعها قط في شيء من الاوقات
فاذا اعترفتم باحتماله الزيادة والنقصان عند ما حاولتم اثباته فكيف تمنعون من
وصفه بهما عند ما حاولنا بيان تناهيه على ان هاهنا طريقة اخرى وهي ان نقدر انه
حصل في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء الى الان مثل
ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتمل
للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية
ويحصل المقصود قوله لا بداية للصحة الماضية والزمان المقدر الماضي ولا نهاية للصحة
في المستقبل قلنا قد بينا ان الصحة ليست امرا وجوديا وكذا الزمان المقدر وكذا الصحة
المستقبلة فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان بما ذكرتموه من ان ما لا يكون موجودا
لا يتصف بالوصف الوجودي وكذا القول في تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها فان
ذلك التضعيف ليس امرا حاصلا في الخارج بل هو اعتبار ذهني واما العلم بالشيء مع
العلم بالعلم به قلنا ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلقات بل صفة قائمة
به يعرض لها تلك التعلقات واما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود
بل هي من باب النسب والاضافات واما التفاوت بين معلومات الله تعالى
ومقدوراته قلنا ليس هناك في المعلومات اعداد وفي المقدورات اعداد اخر
وجودية مع ان احد المجموعين اقل من الاخر حتى يلزم الاشكال بل المعنى بقولنا لا نهاية
لمقدورات الله تعالى انه لا تنتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد وبعد ذلك فحاصل
القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحة موجديته لا ان هناك اعدادا
موجودة محتملة للزيادة والنقصان قوله لو لزم من استحالة خلو الجسم عن الحوادث
كونه حادثا لزم من استحالة خلوه عن العرض كونه عرضا قلنا الفرق بينهما ظاهر

فان الشيئين اذا تلازما وامتنع انفكاك احدهما عن الاخر كانت مدة وجود احدهما
مساوية لمدة وجود الاخر فاذا كانت مدة وجود واحد منهما متناهية كانت مدة
وجود الاخر كذلك ولكن لا يلزم من التلازم كون كل واحد من المتلازمين مساويا
في حقيقته وماهيته للملازم الاخر فظهر الفرق **قوله** في المعارضة الاولى جميع جهات
مؤثرية الباري في العالم لا بد وان يكون حاصلا في الازل ويلزم من ذلك
امتناع تخلف العالم عن الباري **قلنا** هذا انما يلزم اذا كان موجبا بالذات اما
اذا كان قادرا فلا **قوله** القادر لما امكنه ان يفعل في وقت وان يفعل قبله
وبعده توقفت فاعليته على مرجح **قلنا** المعتمد في دفع ذلك ليس الا ان يقال
القادر لا يتوقف في فعله لاحد مقدوريه دون الاخر على مرجح **قوله** اذا جاز
استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع ويلزم منه نفي الصانع **قلنا**
قد ذكرنا ان بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره ولما فرقت
البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه ثم انا نعارض شبههم بالمعارضات المذكورة
قوله تعين النقطتين المخصوصتين للقطبية والدائرة المخصوصة لكونها منطقة و
الخط المخصوص لكونه محورا لاجل تعين الحركة **قلنا** لا نزاع في ذلك لكن لما اختص
الفلك المعين بالحركة المخصوصة **قوله** لان نظام العالم لا يحصل الا بالحركة على هذا
الوجه **قلنا** هذا باطل وبتقدير تسليمه فهو يبطل اصلكم اما بطلانه فلانا نعلم بالضرورة
انا لو قدرنا حركة الكوكب على ممره المخصوص وعلى بطوءه وسرعته المخصوصين و
لكن الى ضد جهته فانه لا يختلف شيء من منافع العالم واما انه يبطل اصلكم لانه
اذا جاز لكم ان تزعموا ان الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم
فلم لا يجوز ان يقال الباري تعالى انما اختار ايجاد العالم في الوقت المعين رعاية منه
لمصلحة اهل العالم وباي شيء يقدح في هذا امكن ان يقدح به فيما ذكرتموه **قوله** الحركة من
جهة الى جهة اخرى تضاد الحركة من الجهة الاخرى الى الجهة الاولى ولا يلزم من كون الشيء
قابلا للشيء كونه قابلا للضد **قلنا** لا نزاع في تضاد هاتين الحركتين ولكنا قد دللنا على ان
كل عرض صح ان يتصف به جسم فانه يصح ان يتصف به كل جسم واذا كان كذلك
فالحركة من المشرق الى المغرب كان حاصلا في الفلك الاول فيلزم ان يكون الفلك

الثاني

الثاني قابلا لها وبالعكس فيكون اختصاص كل واحد من الفلكين باحدى الحركتين
لا لمرجح وذلك يبطل كلامكم **قولكم** حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول فمن المحتمل
ان يكون التشبه حاصلا باحدى الحركتين دون الاخرى فلهذا اختار الفلك تلك
الحركة على سائر الحركات **قلنا** هذا باطل لان الفلك اذا حاول التشبه بالعقل
فليس ذلك لانه يحاول ان يجعل نفسه مثل العقل لان الجسم لا يصير عقلا لاستحالة
انقلاب الاجناس بل المعنى من هذا التشبه ان الفلك يحاول ان يحصل له بالفعل
كل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل
ما كان يمكن الحصول له واذا كان المعنى من التشبه ذلك لم يمكن اختلاف ماهيات
العقول موجبا لاختلاف هذه الحركات لان العقل المجرد كيف كان ماهيته وحقيقته
فان تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف اصلا لا يقال ماهيات العقول
اذا كانت مختلفة فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة حركة مخصوصة كونها موجبة حركة
اخرى لانه ليس ما اوجب لذاته شيئا اوجب لذاته كل شيء لانا نقول لا نزاع في
ذلك ولكن العقل لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى جميع الاجسام المتماثلة
واحدة فلم يكن بان يخص بعض الاجسام بقبول اثره الخاصة اولى من غيره الا لامر زائد
على الجسمية وذلك الزائد ان كان حالا في جسم عاد السؤال فيه وان كان محلا
كان ذلك باطلا لما مر من ان الجسمية لا محل لها **قوله** على المعارضة الثانية ان
انتقار الموضع المعين من الفلك ليس متاخرا عن وجود الفلك **قلنا** هذا باطل
لان كون ذلك الموضع مكانا للكوكب المعين عبارة عن سطح مع اضافة خاصة
وهي كونه محيطا بجسم اخر فتلك الاضافة متاخرة عن ذلك السطح المتاخر عن وجود الجسم
فيكون حصول تلك النقرة متاخرا لا محالة عن تكون جسم الفلك وذلك يبطل ما ذكرتموه
وهذا هو الجواب عن اعتذارهم عن المتممات **قوله** على المعارضة الخامسة ان حدوث
الحوادث ههنا انما كان لان الحركات السماوية معدات لفيضان تلك الحوادث
عن واهب الصور **قلنا** ما ذكرتموه عبارات هائلة ونحن نذكر تقسيما حاصرا يبطل
ما ذكرتموه فنقول علة هذه الحوادث اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة
فاما ان تتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث اولا تتوقف

فان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بان المؤثر القديم لا يجب ان يكون اثره قديما
وحينئذ يبطل اصل كلامكم واما ان توقف فتلك العلة قبل حصول هذا الشرط ما كانت
علة بالفعل وعند حصوله صارت علة بالفعل فكونها علة بالفعل حكم حدث لتلك
الماهية بعد ان لم يكن فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون سابقا عليه
فحينئذ امكن ان يكون علة وجود الشيء متقدما عليه واذا جاز ذلك جاز ايضا
استناد وجود كل حادث الى وجود حادث سابق عليه لا الى اول على ما هو
مذهب الفلاسفة من غير ان يستند ذلك الحادث الى مؤثر قديم وذلك يسد
عليهم اثبات المؤثر القديم واما ان كان المؤثر في تلك العلية امرا مقارنا فذلك
المقارن اما ان يكون معلولا له او لا يكون فان كان الاول لزم الدور وانه
محال وان كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث المقارن كالكلام
في الاول وتعود الاقسام المذكورة بعينها واما ان كانت علة الحادث المعين حادثة
ايضا فذلك الحادث ان وجب ان يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معا وذلك يسد عليهم اثبات واجب الوجود
وان كان سابقا عليه كان هو ايضا يستند الى حادث اخر سابق عليه لا الى اول على ما
هو مذهب الفلاسفة وذلك يسد عليهم اثبات الصانع فثبت انه اما ان يلزمهم نفي الصانع
او الاعتراف بمؤثر قديم يتخلف عنه الاثر لا يقال انتم بنيتم هذا الكلام على ان علية العلة
المؤثرة حكم زائد على ذات العلة وذلك ممنوع لانا نقول ان الفلاسفة اتفقوا على ان
مقولة ان يفعل احد اجناس الاعراض فيكفينا الالتزام منهم في ذلك ههنا فهذا اجمله الكلام
على المعارضة الاولى **قوله** في المعارضة الثانية العالم ممكن الوجود في الازل فيجب
ان يكون واجب الحصول في الازل **قلنا** قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين
فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فنحن
نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم بانه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب حصوله
في الازل فكذلك ههنا **قوله** في المعارضة الثالثة كل محدث فانه مسبوق بامكان
الوجود والامكان يستدعي محلا **قلنا** قد بينا ان الامكان ليس وصفا ثبوتيا حتى
يستدعي محلا ثم ان سلمنا انه يستدعي محلا فلم قلتم ان ذلك المحل الذي سميتموه بالهيولى

يمتنع خلوه عن الجسمية فان تلك الهيولى لو احتاجت الى الجسمية المحتاجة اليها لزم الدور
قوله لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فليس حصولها في بعض الاحياز
اولى من البعض فاما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها **قلنا** لم لا يجوز ان يقال
الفاعل المختار اذا خلق فيه الجسمية فان الداعي له الى الجسمية يدعوه الى تخصيصه
بحيز معين فان قالوا القادر لما ذا خصصه بذلك الحيز دون حيز اخر كان ذلك
رجوعا منهم الى الشبهة الاولى **قوله** في المعارضة الرابعة كل محدث فهو مسبوق
بالعدم وذلك السبق لا يحصل الا بالزمان **قلنا** الجواب عنه ما مر من ان بعض
اجزاء الزمان سابق على البعض مع ان ذلك لا يستدعي زمانا والا لزم التسلسل و
اذا كان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا يستدعي زمانا فلم لا يجوز مثله في تقدم عدم
الحادث على وجوده وايضا فالقبلية ليست من الامور الثبوتية خارج الذهن
لانها من الامور الاضافية التي وجودها متوقف على وجود كل واحد من المضافين
لكن القبل الزماني يستحيل ان يوجد مع البعد الزماني من حيث كونه قبلا وبعدا لان
الشيء الذي كان قبلا يجوز ان يبقى حال ما هو بعد لكنه حين ما حصل معه لم يكن بهذا الاعتبار
قبلا بل معا **قوله** في المعارضة الخامسة ان الامكان المفروض قبل العالم الذي يتسع
لحوادث عشرة ايام اقل من الامكان الذي يتسع لحوادث عشرين يوما **قلنا** ما ذكرتموه
يقتضي القول بالخلاء لان الجسم الذي يزيد نصف قطره على نصف قطر هذا العالم الموجود
بعشرة اذرع لا يتسع له ما يتسع لنصف قطر هذا العالم فيلزم منه اثبات الخلاء خارج العالم
وذلك محال لا يقولون به فكذا ههنا وايضا يقال لهم ما المعنى بقولكم ان هناك امكانا
يتسع لعشرة دورات وامكانا اخر يتسع لعشرين دورة ان عنيتم به انه وجد قبل حدوث
العالم باجسامه واعراضه امر يتسع لعشرة وامر اخر يتسع لعشرين فهذا مصادرة على المطلوب
الاول فلم قلتم انه وجد قبل حدوث العالم مدة وزمان وهل النزاع الا فيه وان عنيتم
به ان الدورات العشرة ان وجدت كانت اقل من الدورات العشرين فهذا مسلم
ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم **قوله** في المعارضة السادسة
الباري تعالى متقدم على العالم وذلك لا يكون الا بالزمان **قلنا** مر الجواب عنه
قوله في المعارضة السابعة المفهوم من قولنا العالم لم يكن في الازل اما ان يكون

هو انه ما كان موجودا في العدم الصرف وما كان موجودا في زمان مر قلنا المفهوم
منه ما هو المفهوم من قولنا هذا الزمان كائن الآن وانه كان فيما مضى فان ذلك
لا يدل على زمان حصل فيه الزمان فكذلك ههنا قوله في المعارضة الثامنة
لا بد من تميز وقت الحدوث عن وقت اللاحدوث والا فقد وقعا معا قلنا
وكذلك يلزم تميز الوقت الذي حدث فيه اليوم من الوقت الذي حدث
فيه الامس والا فيكون اليوم حاصلا مع الامس وانه محال فيلزم ان يكون للزمان
زمان وهو محال وكل ما تجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن كلامكم قوله في المعارضة
التاسعة لو كان العالم محدثا مستندا الى القادر لكان القادر اما ان يصح منه
الفعل ازلا او لا يصح قلنا ان عنيتم به انه يصح منه ايجاد الفعل في الازل فهذا محال
لعينه لا ينقلب ممكنا فان وجود الفعل في الازل محال في كل وقت يفرض وان عنيتم
به انه يصح منه في الازل وفي جميع الاوقات ايجاد الفعل في لا يزال فهذه الصحة ثابتة
ازلا وابدا فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود ازلا وابدا والذي
كان ممتنعا فهو ممتنع ازلا وابدا وايضا فعارضه بوجود الحادث بشرط كونه
مسبوقا بالعدم فانه ان كان صحيحا لذاته ثم لا يلزم ثبوت الصحة في الازل
فكذلك في كل العالم وان لم يكن صحيحا فعدم تلك الصحة اما العدم المقتضي او الوجود
المانع ويعود التقسيم الذي ذكروه قوله في التقرير الثاني لهذه الشبهة انه اذا
وجد الفعل اما ان تبقى قادريته على ذلك الفعل او لا تبقى قلنا القادرية امر
نسبي وهي باقية بعد وجود الفعل واما تعلقها بالفعل فقد بينا انه ليس امرا ثبوتيا
في الخارج بل هو من قبيل النسب والاضافات التي لا تعرض الا في الذهن قوله
في المعارضة العاشرة لو كان العالم حادثا لزم وقوع التغير في علم الله تعالى
قلنا هب ان الاجسام قديمة اما لا شك في حدوث الاعراض والصفات
والاحوال فكل ما تقولونه في حدوث الاعراض فهو قولنا في حدوث الاجسام
ثم سيأتي بيان اختلاف العلماء في باب عالمية الله تعالى قوله في المعارضة
الحادية عشر لو كان العالم محدثا لكان محدثه مختارا قلنا وهو كذلك قوله
في التقرير الاول لابطال الاختيار ان اختياره اما ان يكون لغرض او لا لغرض

قلنا لم لا يجوز ان لا يكون لغرض قوله لانه يكون عبثا قلنا ان عنيتم بالعبث ان
الفعل لا يكون لغرض فكانكم قلتم ان لم تكن فاعليته لغرض وجب ان لا تكون فاعليته
لغرض وهذا تعليل الشيء بنفسه وان عنيتم بالعبث معنى اخر فاذكروه لنتكلم عليه
لا يقال ان لم تكن فاعليته لغرض كانت فاعليته مساوية للافاعليته واذا كان
كذلك لا بد من مرجح لانا نقول هذا رجوع الى الشبهة الاولى وقد مر الجواب عنه
ثم ان سلمنا انه لا بد من غرض ولكن لم لا يجوز ان يكون الغرض عائدا الى غيره
قوله في الوجه الاول في ابطال هذا القسم عود الغرض الى غيره وعدم العود الى
ذلك الغير فاما ان يكون بالنسبة اليه متساويين او لا يكون متساويين والاول
عود الى القسم الثاني وانه يتضمن كون الباري تعالى مستكملا قلنا ان عنيتم
بذلك انه اذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمن حصول كمال له وعدم حصول
ذلك الغرض لذلك الغير لم يتضمن فوات كمال عنه وجب ان لا يكون ذلك
حاملا له على الفعل فهذا ممنوع لان مجرد انتفاع الغير يصح ان يكون داعيا للفاعل
الى الفعل نعم الفاعل الذي هذا شانه يستحق المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه
هذا الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق فان كنتم تعنون بالاستكمال هذا المعنى فلم قلتم انه
محال وما الدليل عليه قوله في الوجه الثاني في ابطال هذا القسم ان كل من فعل فعلا
لغرض الغير فهو اخس من ذلك الغير قلنا القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا غير علمية بل خطابية
فلا يمكن بناء القواعد العقلية عليها على انه منقوض بهذه القضية بالراعي فانه ليس باخس من الغنم وبالنبي فانه
الا انه ليس باشرف منه فكذلك ههنا قوله في التقرير الثاني لابطال الاختيار انه اما ان يحسن منه كل شيء او
لا يحسن منه بعض الاشياء قلنا الاول مذهب اهل السنة والثاني مذهب المعتزلة وسيأتي الكلام على ما ذكرتموه في
خلق الاعمال والحسن والقبح قوله في المعارضة الثانية عشر علة وجود العالم جود الباري وجوده ازلي فوجود العالم يكون ازليا
قلنا ان عنيتم بالجود افادة ما ينبغي لا لغرض كما قلتم فافادة الباري وجود العالم ازلية وهذا هو قول الفلاسفة وان عنيتم
معنى اخر فاذكروه لننظر فيه ونتكلم عليه قوله في المعارضة الثالثة عشر الايجاد احسان وتركه مدة غير متناهية
ترك للامر الافضل قلنا فعل الاحسان مشروط بامكانه فاذا كان وجود العالم محالا في
الازل فكيف يقتضي الاحسان ايجاده وايضا فايجاد هذا الشخص احسان الى هذا الشخص ثم انه لا يلزم منه
دوام وجود هذا الشخص فكذلك القول في كل العالم وايضا قد منع بعض الناس من كون الايجاد

احسانا وذلك لان الاحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة اليه والشيء لم يكن موجودا حال حصول الوجود له والا لزم التسلسل فلا يكون الايجاد احسانا **قوله** في المعارضة الرابعة عشر كون الباري تعالى مؤثرا صفة زائدة على ذاته وذات الاثر فلو كانت متجددة لزم قيام الحوادث به **قلنا** لا نسلم ان المؤثرية صفة زائدة والا لكانت مؤثرية المؤثر في تلك الصفة الزائدة زائدا عليها فيلزم التسلسل وقد مر بيان ذلك **قوله** في المعارضة الخامسة عشر لو كان العالم محدثا لتوقف حصول الحوادث على انقضاء اوقات مقدرة غير متناهية قبله وانه محال **قلنا** وانتم لما اثبتم قدم العالم فقد اوقفتم حدوث الحادث اليومي على انقضاء حوادث غير متناهية فقد تساوى القدمان لا يقال التوقف عبارة عما اذا كان الشيئان معدومين ثم توقف دخول احدهما في الوجود على ان يتبدى الاخر بالوجود وينقضي ثم يحصل بعده الاخر وهذا انما يمكن فرضه اذا كان للحوادث الماضية بداية اما اذا لم يكن لها بداية لم يتحقق هذا التوقف لانا نقول ان صح لكم هذا الجواب في الاوقات المحققة فليوجد مثله في الاوقات المقدرة **قوله** في المعارضة السادسة عشر لو جاز حدوث بيضة لا عن دجاجة ودجاجة لا عن بيضة لزم القول بالسفسطة **قلنا** البديهة فرقت بين الموضعين فانا اذا راينا شخصا قطعنا بانه تولد عن الابوين اذا عرضنا على عقولنا انه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن ابوين لم يجد الذهن قاطعا بامتناع ذلك واذا حكمت البديهة بالفرق لم يضرنا الجهل بلمية ذلك الفرق **قوله** في المعارضة السابعة عشر حدوث الجسم اما ان يكون عدميا او وجوديا **قلنا** النظام زعم ان حدوثه نفسه ولاجله حكم باستحالة بقاء الجوهر فاما معمر بن عباد فانه زعم ان حدوثه زائد عليه والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني والذي نقوله هو المعارضة بالقدم **قوله** انه ابدا قديم **قلنا** هذه مغالطة لانه في الحال لا يكون محكوما بانه في الازل بل محكوم عليه بانه كان في الازل كما انه في الحال لا يكون محكوما عليه بانه حادث بل بانه كان حادثا فظهر ان القول في القدم كالقول في الحدوث **قوله** في المعارضة الثامنة عشر حال الجسم اما ان يكون مساويا له من كل الوجوه او مخالفا له من كل الوجوه او مساويا له

من وجه ومخالفا له من وجه آخر **قلنا** هذا الكلام مثل ان يقال السواد اما ان يكون مساويا للبياض من كل الوجوه وهو محال او مخالفا له من كل الوجوه فيلزم من كون السواد موجودا او عرضا ان لا يكون البياض كذلك او مساويا له من وجه مخالفا من وجه آخر فيلزم ان يكون السواد بياضا من الوجه الذي تماثلا فيه وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه **قوله** في المعارضة التاسعة عشر القادر لا بد وان يكون مخيرا بين فعل الشيء وفعل ضده لا بين فعل الشيء وبين لا فعله **قلنا** التخيير بين فعل الشيء وضده انما يكون لان ضده يتضمن عدمه فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين فعل الشيء وضده **قوله** في المعارضة العشرين لو كان العالم محدثا فاما ان لا يكون له محدث او له محدث هو نفسه او غيره **قلنا** نختار القسم الاخير **قوله** وذلك الشيء اما ان يحدثه لانه هو فيلزم القدم او لغيره فيعود التقسيم **قلنا** هذا هو الذي حكيناه عن الفلاسفة اولا وقد مر الجواب عنه **قوله** القادر لا بد له من متعلق **قلنا** هذا منقوض بكون الواحد منا عالما بالمعلومات فهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وبالله التوفيق **واعلم** انا انما بنينا هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن الكائنات الحادثة وربما يبنى هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن معاني هي علل لهذه الكائنات وهم اصحاب الاحوال وفي تلك الطريقة مزيد اشكالات مع انه لا حاجة اليها في اثبات هذا المطلوب **منها** اثبات تلك المعاني ولا يمكن اثباتها بعد الفراغ عن مقدمات كثيرة الا بابطال حصول هذه الكائنات بالفاعل المختار وذلك مما لا سبيل الى ابطاله بحجة قوية وسياتي الكلام فيها **ومنها** اثبات حدوث تلك المعاني وذلك يستدعي ابطال القول بالكمون والظهور وابطال الانتقال على الاعراض وابطال قيام المعنى بالمعنى وابطال حصول معان لا في محل وهذه مقدمات صعبة عسرة **فالاولى** الاكتفاء بما ذكرنا **واعلم** ان هذه الطريقة مبنية على جواز خروج الجسم عن حيزه وقد دللنا على ذلك بما مر ويمكن ان يستدل عليه بوجوه اخر **منها** ان نقول لو وجب حصول جسم في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم الاخر اما ان يكون مخالفا للحيز الاول او لا يكون فان كان مخالفا له كان امرا ثبوتيا لان العدم الصرف والنفي المحض لا يتقرر فيه الاختلاف لان المعقول

من الاختلاف ان تكون حقيقته غير قائمة بتمام الحقيقة الاخرى وذلك يستدعي تعينها
غير متعينة في انفسها وذلك في العدم الصرف محال ولما بطل ذلك ثبت ان الاحياز
لو كانت متخالفة لكانت امورا وجودية فهي اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون و
الاول على قسمين اما ان تكون حالة في الاجسام فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيه والا
لزم الدور او لا تكون حالة في الاجسام مع انه يمكن الاشارة اليها وذلك
هو التحيز فيكون الحيز متحيزا وكل متحيز فله حيز فللحيز حيز اخر ولزم التسلسل واما ان لم يكن الحيز
مشارا اليه استحال حصول الجسم المشار اليه فيه فثبت ان الحيز نفي محض وانه اذا كان
كذلك يستحيل ان يخالف حيز حيزا واذا كان كذلك فكل جسم حصل في حيز فانه لابد
وان يمكن حصوله في حيز اخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم ومنها ان
نقول كل متحيز فانه لابد وان يفرض له جهتان ويكون هو بكل واحد من جهتيه مماسا
شيئا غير ما يماسه بجهته الاخرى وجهتاه لابد وان تكونا متساويتين في تمام الماهية
والا لكان ذلك الجزء مركبا عن جزئين مختلفين بتمام الماهية فحينئذ ينقل الكلام
الى كل واحد من جزئيه فان كان كل واحد من جزئيه مركبا من جزئين اخرين لزم
التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فلابد من الاعتراف بجزء غير مركب لان كل
مركب فقبله لا محالة شيء هو واحد في نفسه وحينئذ نتكلم في جهتي ذلك الواحد واذا
كانتا متساويتين فانه يصح على كل واحد من جهتيه ان يصير مماسا لما ماسته جهته
الاخرى ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم وذلك يقتضي
صحة حركة ذلك الجزء في مكان نفسه ومتى صح ذلك لزم ان لا يكون حصوله في
ذلك الحيز واجبا ومنها وهو الزامي ان نقول هو ان الاجسام عند الفلاسفة اما
فلكية واما عنصرية اما الافلاك فان الحركة على كليتها وان كانت ممتنعة الا ان اجزاءها
دائمة الحركة على الاستدارة واما العناصر فان اجزاءها لا نزاع في صحة الحركة المستقيمة
والمستديرة عليها فاذا كل جسم باتفاق الخصم فانه يصح الحركة عليه ومنها انا لا نحتاج الى
بيان صحة الحركة على كل الاجسام بل نتكلم في الاجسام التي نشاهدها متحركة ونثبت
حدوثها ثم نبين ان الاجسام كلها متماثلة ونبين ان حكم الشيء حكم مثله فحينئذ يلزم من
حدوث بعض الاجسام حدوث كلها وهذه الطريقة وان كانت جيدة الا

ان الطريقة التي عولنا عليها اقوى من الكل واما بيان ان العدم لا يصح على القديم
فقد ذكروا فيه وجوها اخر منها ان القديم موجود لذاته وكل ما كان كذلك لا يصح
العدم عليه وهذه طريقة مشايخ المعتزلة وهي ركيكة جدا ومنها ان عدم القديم اما
ان يكون لذاته او للازم ذاته فيجب عدمه عند وجوده ووجوده عند عدمه
او لا يكون كذلك فحينئذ لابد لعدمه من مرجح وذلك المرجح اما المختار واما
الموجب ويمتنع ان يكون هو المختار لان الفاعل لابد له من فعل والاعدام ليس
بفعل لانه لو كان فعلا لكان ذلك الفعل اما ان يكون مقتضيا عدم القديم
فحينئذ عدم القديم بذلك الفعل لا بالفاعل او لا يكون مقتضيا فلا يحصل عند ذلك
عدم القديم واما الموجب فاما ان يكون عدميا او وجوديا اما العدمي فهو لا محالة
عدم شيء يتوقف عليه وجود ذلك القديم وذلك الشيء يمتنع ان يكون حادثا
لان القديم لا يكون مشروطا بالحادث فلابد وان يكون قديما والكلام فيه كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل واما الوجودي فهو باطل ايضا لانه لو كان قديما لزم
من قدمه عدم ذلك القديم فلا يكون القديم قديما وان كان حادثا فهو محال
لان القديم اقوى من الحادث فيكون اندفاع ذلك الحادث بذلك القديم
اولى من اندفاع ذلك القديم بذلك الحادث وايضا فالتضاد حاصل من
الجانبين فليس انعدام احدهما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان ينعدم كل واحد منهما
بالاخر ولا شك ان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لابد من وجودها
عند وجود المعلول فلو عدم كل واحد منهما بالاخر لزم ان يكون كل واحد منهما موجودا
حال صيرورته معدوما وذلك محال فثبت ان القول بعدم القديم يفضي الى
اقسام فاسدة فيكون القول به باطلا واما بيان استحالة حوادث لا اول لها فقد
عول المتكلمون فيه على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اولا وجب ان يكون للمجموع
اول كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود واعلم
ان اطلاق القول بان المجموع لابد وان يكون مساويا لجميع اجزائه في كل الاحكام
باطل والا لكان كل واحد من العشرة عشرة وانه محال والقياس على الزنج غير مستقيم
وبتقدير صحته غير مفيد اما انه غير مستقيم فلان من عقل كون كل واحد من الزنج

اسود واضطر الى العلم بكون الكل اسود وليس كل من عقل ان الكل واحد من هذه الآحاد
او لا فانه يضطر الى العلم بان للكل اولا واذا فرقت بديهة العقل بين الامرين فكيف
يصح القياس واما انه بتقدير الصحة غير مفيد لانا لم نقل ان حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد
لا محالة بل قد يكون مخالفا له وقد لا يكون والامر فيه موقوف على الدليل والصورة
الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كل الصور وعلى ان ههنا بحثا اخر وهو انا نقول
لا شك في جواز خلو كل واحد من الاجسام المعينة من كل واحد من الاكوان المعينة والا
فحينئذ يجب اتصاف كل جسم معين بكون معين وحينئذ لا يمكن اثبات حدوث الاكوان
واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يلزم من جواز خلو الجسم المعين عن كل واحد
من الكائنات المعينة جواز خلوه عن كل الكائنات او لا يلزم فان لزم فحينئذ
يبطل قولهم ان الجسم يمتنع خلوه عن الكائنة وان لم يلزم فحينئذ يكون حكم المجموع ههنا
مخالفا لحكم الآحاد واذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدمة ان حكم المجموع لا بد
وان يكون مساويا لحكم الآحاد لا محالة فظهر ان بين هاتين المقدمتين نوع تناقض
وربما امكن ان يتكلف ازالة هذا التناقض ولكن الذي قدمناه يغني عن الخوض
في هذه الامور وبالله التوفيق **المسلك الثاني** ان نقول العالم ممكن وكل ممكن
محدث فالعالم محدث **بيان** ان العالم ممكن من وجوه **الاول** لا شك انه
عبارة عن موجودات كثيرة والاشياء الكثيرة لا تكون واجبة الوجود فالمقدمة
الاولى بديهية والثانية مبرهنة وبرهانها ان الامور الكثيرة اذا كانت واجبة الوجود
لذواتها كانت متشاركة ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فاذا وجوب كل واحد منها مغاير لتعينه فلا يخلو اما ان يكون
بين وجوبه وتعينه ملازمة او لا تكون فان كان الاول فلا بد وان يكون احدهما
ملزوما والاخر لازما فاما ان يكون التعين مقتضيا للوجوب فيكون الوجوب
معلولا وكل معلول فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانما يوجد عند ما يصير واجبا
بعلته وانما يجب لوجوب علته اذا كانت علته واجبة ولو كان وجوب تلك
الاشياء معلولا لتلك التعينات لكانت تلك التعينات واجبة قبل كونها واجبة
فيلزم التسلسل واما ان يكون الوجوب مقتضيا لذلك التعين فكل وجوب يجب

ان يقتضي ذلك التعين فما ليس بذلك التعين لا يكون واجبا فلا يكون واجب الوجود
اكثر من واحد واما ان لم يكن بين ذلك الوجوب وذلك التعين ملازمة لم يكن جمعهما
الا لعلة مغايرة لهما فتكون ذات كل واحد من تلك الاشياء متعلقة بشيء اخر والمتعلق
في وجوده بغيره ممكن لذاته فكل واحد من تلك الاشياء ممكنة لذاته وانما ثبت ان الامور
الكثيرة لا تكون واجبة الوجود وثبت ان العالم امور كثيرة فاذا العالم ليس بواجب
الوجود لذاته فهو ممكن الوجود لذاته فثبت ان العالم ممكن **الثاني** وهو ان وجود
العالم زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود واما قلنا ان وجود
العالم زائد على ماهيته لوجوه ثلثة **الاول** وهو انه يمكننا تعقل ماهية الجسم والعرض
حال ما نشك في وجودهما والمعلوم غير المشكوك فيه فوجوده غير ماهيته **الثاني**
وهو انها مشتركة في الوجود ومتباينة بالماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فوجودها مغاير لماهيتها واما قلنا انها مشتركة في الوجود واما اولا فلانا اذا اعتقدنا
موجودا هو عرض ثم اعتقدنا ذلك الموجود بعينه جوهرا فانه يزول اعتقاد عرضيته
ولا يزول اعتقاد وجوده ولولا ان وجود العرض مساو لوجود الجوهر والا
لزال اعتقاد وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته واما ثانيا فلان السلب
لا يقابله الا امر واحد ضرورة انه لا واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان الايجاب
مفهوم واحد والا لم يكن المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة واما ثالثا فلانا
نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فلولا ان الواجب
والممكن متشاركان في الوجود والا لما صح ذلك واما رابعا فلان من زعم ان الوجود
امر غير مشترك فليس حكمه بعدم الاشتراك المعنوي على وجود واحد فلولا ان مفهوم الوجود
واحد والا لما كان الحكم بعدم الاشتراك على وجود عاما لكل وجود واما خامسا وهو
ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الموجودات علم ضروري بديهي وقد بين بعض الشعراء هذه
الدعوى في صنعة بيانا لطيفا فقال ان شاعرا لو ذكر قصيدة وجعل القوافي في جميع
ابياته لفظة الوجود دائما دائرا فههنا يحكم كل عاقل بان تلك القافية مكررة ولو جعل قافية
ابياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها في كل بيت بمعنى اخر لم يقل احد بان القافية مكررة
فهذا يدل على ان العقلاء ببداية عقولهم يعلمون ان الوجود مشترك بين الموجودات

واذا ثبت ان الوجود مشترك وجب ان يكون زائدا على الماهيات لان الماهيات مختلفة
في انفسها متشاركة في وجوداتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجب ان يكون
وجودها زائدا على ماهياتها لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود جزءا جنسيا للماهيات
لانا نقول هذا باطل وبتقدير صحته فغير قادح في مقصودنا اما انه باطل فلوجوه الاول
لو كان الوجود جنسا للماهيات لاستحال تعقلها مع الذهول عن الوجود لاستحالة تعقل
الشيء مع الذهول عن اجزائه الثاني لو كان الوجود جنسا للماهيات لكان الباري
داخلا تحته فيكون الباري مركبا من الجنس والفصل فيكون ممكنا لان كل مركب فهو
محتاج الى كل واحد من اجزائه الثالث وهو ان الجنس لا بد له من فصل يقوم وجوده
فلو كان الوجود جنسا لكان له فصل يقوم وجوده فيكون للوجود وجود اخر وذلك
محال الرابع وهو ان الوجود في طبيعته اما ان يكون مفتقرا الى المحل او لا يكون فان
كان الاول فهو جزء الجوهر وما كان جزؤه مفتقرا الى المحل كان هو مفتقرا الى المحل فيكون
كل الجوهر مفتقرا الى المحل هذا محال وان كان الثاني وهو جزء العرض وما كان جزؤه
غنيا عن المحل كان هو ايضا غنيا عنه لانه لو حل في المحل لكان جزؤه ايضا حالا فيه
وحينئذ يلزم ان يكون العرض جوهرا وهذا محال الخامس وهو ان الوجود اولى
بالواجب منه بالممكن ومن الممكنات اولى بالجوهر منه بالعرض وجزء الماهية لا يمكن
ان يدخل فيه التفاوت لان القدر الذي يكون فيه التفاوت ان كان معتبرا في تحقق
الماهية امتنع تحققها بدونه وان لم يكن معتبرا فيه لم يكن جزءا من الماهية واما انه بتقدير
صحته فهو غير قادح في المطلوب لان الماهية وان كانت مركبة من الوجود وما به
امتازت عن غيرها الا ان الوجود لا بد وان يكون خارجا عما به وقع الامتياز
وهذا القدر يكفينا في بيان الامكان على ما نقرره الوجه الثالث في بيان ان الوجود
زائد على الماهية انا ندرك بالبديهة تفرقة بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر
موجود ولو كان كونه موجودا نفس كونه جوهرا لتنزل احد القولين منزلة الاخر
فثبت بهذه الوجوه ان الوجود زائد على ماهيات الاجسام والاعراض فنقول و
كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لان حقيقة الوجود اما ان يكون مستقلة بنفسها
وغنية عن محل يحل فيه واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن شيء من الوجود

عارضا لشيء من الماهيات فالماهيات اما ان لا تكون موجودة اصلا او ان
كانت موجودة كان وجودها غيرها وكلا الوجهين باطلان على ما مر واما ان لم يكن
الوجود غنيا عن المحل كان تحقق الوجود موقوفا على تحقق المحل وكل ما يتوقف
تحققه على تحقق غيره كان في نفسه ممكنا وكل ممكن فلا بد له من مؤثر فاذا لا بد
لوجود الاجسام والاعراض من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون نفس ماهياتها
او شيئا غير تلك الماهيات والاول باطل لان الشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود
اخر فلو كانت ماهياتها علة لوجودها لكانت تلك الماهية موجودة قبل ذلك
الوجود وثم ان الكلام في ذلك الوجود الاول كالكلام في الوجود الثاني فيلزم منه
التسلسل وهو محال وبتقدير صحته فالمقصود حاصل لانه لا يخلو اما ان يكون هناك
وجود لا واسطة بينه وبين الماهية واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن
تاثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود اخر فلا يكون تاثير تلك الماهية في ذلك
الوجود موقوفا على كون تلك الماهية موجودة فيكون المؤثر هناك مؤثرا في الوجود
قبل كونه موجودا وذلك محال وان كان الثاني كان ذلك اعترافا بان تلك
الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات اصلا ولما ثبت ان علة وجود الماهية ليست
نفس تلك الماهية فلا بد لها من علة اخرى فثبت ان الاجسام والاعراض ممكنة
في وجوداتها ومفتقرة الى مؤثر من خارج الوجه الثالث في بيان ان العالم ممكن
وهو الرابع وهو ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
وكل ما يكون مركبا لا بد وان يكون مفتقرا في تحققه الى كل واحد من اجزائه وكل ما
كان كذلك كان ممكنا فالجسم ممكن وايضا كل واحد من اجزائه فهو ممكن لان الصورة
حالة في الهيولى والحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى غيره ممكن والهيولى ايضا لا يمكن انفكاكها
عن الصورة وليست علة ايضا للصورة لان الهيولى قابلة لها فتكون نسبتها اليها
بالامكان فلو كانت مؤثرة فيها كانت نسبتها اليها بالوجوب فيكون الشيء الواحد
بالنسبة الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب وذلك محال واذا لم تكن الهيولى
علة للصورة وثبت امتناع خلوها عن الصورة كانت الهيولى محتاجة في وجودها
الى الصورة فتكون ممكنة لا يقال انكم حكمتم باحتياج الصورة الى الهيولى فلو احتاجت

الهيولى ايضا الى الصورة لزم الدور وانه محال لانا نقول الصورة محتاجة الى
الهيولى المعينة والهيولى محتاجة لا الى الصورة المعينة بل الى ماهية الصورة فانقطع الدور
او نقول الهيولى حين ما احتاجت الصورة اليها لا تكون محتاجة الى تلك الصورة
بل الى صورة سابقة عليها فان الصورة لا تحتاج الى الهيولى الا في حدوثها فانه لولا
حدوث الاستعداد التام في الهيولى لم تحدث الصورة وحين ما تصير الهيولى مستعدة
لحدوث تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك الصورة بل بصورة سابقة عليها
فيلزم انقطاع الدور فهذه الوجوه الثلاثة فلسفية محضة في بيان امكان العالم الوجه
الرابع وهو كلامي انا قد دللنا في الطريقة الاولى ان الكائنية زائدة على الجسم فانه يمتنع
ان يوجد شيئا من الاجسام المعينة خاليا من الكائنات المعينة واذا ثبت ذلك فنقول
الجسم والكائنية امران متلازمان وليس واحد منهما علة الوجود للاخر اما ان الجسم ليس
علة للكائنية فلانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنية و
قد عرفنا فساد ذلك واما ان الكائنية ليست علة للجسم فالامر فيه ظاهر واذا ثبت ذلك
كان الجسم محتاجا الى الكائنية احتياجا لو قدر ارتفاعها لوجب ارتفاع الجسم وكل ما
كان كذلك كان ممكنا لذاته فثبت ان الجسم ممكن لذاته والاعراض المحتاجة اليه
اولى بالامكان لا محالة فثبت ان العالم ممكن واما بيان ان كل ممكن محدث فلان
الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لمؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا
والاول باطل لانا قد بينا في الطريقة الاولى ان كل عرض صح ثبوته في جسم فانه
يصح ثبوته في جسم اخر ونسبة الموجب الذي لا يكون جسما ولا جسمانيا الى كل الاجسام
واحدة فلم يكن بان يختص بعض الاجسام بقبول بعض الصفات منه اولى من البعض
فاما ان يجتمع كل الصفات المتضادة في كل واحد من الاجسام او يخلو كل واحد منها
عن كلها وكل ذلك محال فثبت ان مؤثر العالم ليس بموجب فهو مختار وكل ما كان
فعلا لفاعل مختار فانه محدث فاذا العالم محدث فان قيل لا نسلم ان العالم ممكن
قوله في الوجه الاول العالم عبارة عن موجودات كثيرة قلنا نسلم قوله الموجودات
الكثيرة لا تكون واجبة لانها لو كانت واجبة لكانت متشاركة في الوجوب متباينة
في الهويات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به

يشارك

يشارك غيره وما به امتاز عن غيره قلنا لم لا يجوز ان يقال ان وجوب الوجود
وصف عدمي فالاشياء الواجبة تكون متشاركة في قيد سلبي هو الوجوب ومتباينة
بتمام حقايقها فلا يلزم وقوع التركيب فيها والذي يدل على كون الوجوب وصفا عدميا
امران الاول ان الوجوب لو كان امرا وجوديا لكان مشاركا لسائر الموجودات
في الوجود ومخالفا لها في الحقيقة التي هي الوجودات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاذا وجود وجوب الوجود يكون مغايرا للحقيقة واقتضاء تلك الحقيقة لذلك الوجود
ان كان ممكنا كان وجود الوجوب ممكنا فكان وجود الواجب اولى بالامكان فيكون
الواجب ممكنا هذا محال وان كان واجبا كان لوجوب وجوده زائدا على حقيقته
فيكون للوجوب وجوب اخر فيتسلسل الثاني ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا
لكان اما ان يكون هو تمام الذات الواجبة او داخلا فيها او خارجا عنها والاقسام
الثلاثة باطلة فيكون القول بكون الوجوب وصفا ثبوتيا باطلا بيان انه يمتنع ان
يكون الوجوب هو تمام حقيقة الذات ان الوجوب وصف اضافي لا يعقل الا
عند نسبة امر الى امر اخر وحقيقة الذات الواجبة لا تكون امرا اضافيا والا لم تكن
مستقلة بنفسها وبهذا تبين انه يمتنع ان يكون الوجوب جزءا من الذات لان ما
حقيقته تكون متقومة بالوصف الاضافي لم تكن حقيقته مستقلة في الوجود والعقل
والذات الواجبة مستقلة وبيان انه يمتنع كونه خارجيا لان كل وصف خارج
عن الذات فهو محتاج الى الذات والمحتاج ممكن والممكن وجوبه يتبع لوجوب سببه فيلزم
ان يكون الوجوب ممكنا لذاته واجبا لوجوب يعرضه فيلزم ان يكون قبل كل
وجوب وجوب اخر الى غير النهاية وهو محال ثم ان سلمنا ان الوجوب وصف
ثبوتي فلا نسلم انه امر مشترك ولم لا يجوز ان يكون المفهوم من كون كل واحد واجبا
مغايرا للمفهوم من كون الاخر واجبا لا يقال كل ما استدللنا به على ان الوجود
امر مشترك بين الموجودات فهو بعينه يدل على ان الوجوب ايضا مشترك لانا
نقول لا شك ان تلك الوجوه لو صحت دلت على كون الوجوب مشتركا ولكنا
سنبين ان شاء الله تعالى ضعف تلك الوجوه ثم ان سلمنا اشتراكها في الوجوب
لكنا لا نسلم ان الهوية امر ثبوتي بل هي امر عدمي ومعناها ان كل واحد من الاشياء

ليس مع الاخر ويدل ايضا على ذلك امران احدهما انها لو كانت وجودية لكانت تشخصية كل شخص مساوية
لتشخصية شخص اخر في مطلق حقيقة التشخصية ولا بد وان يتمايزا عنها في خصوصية تلك التشخصية فان تشخصية غير تشخصية
غيرها وحينئذ يلزم ان يكون للتشخصية تشخصية اخرى ويلزم التسلسل الثاني ان تلك التشخصية انما تنضم الى الماهية
في الوجود الخارجي بعد دخول تلك الماهية في الوجود الخارجي فلو توقف دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام
تلك التشخصية اليها لزم الدور وعلى تقدير كون التشخصية ثبوتية يتوقف دخول الماهية في الوجود عليها والا لجاز
دخولها في الوجود دون تلك التشخصية فيكون متشخصة قبل ان صارت متشخصة فاما اذا كانت التشخصية عدمية
لم يلزم هذا الدور لان العدم يستمر حال عدم الماهية وحال وجودها ثم ان سلمنا ان الهوية امر ثبوتي فلا نسلم وقوع
التكثر في ذات كل واحد من تلك الاشياء الواجبة قوله اذا كانت متساوية في الوجوب والوجوب امر داخل في الذات
فحينئذ تكون تلك الاشياء متشاركة في امر ذاتي ومتباينة بهوياتها التي هي امور ثبوتية وهذه الهوية الفصل
بان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها قلنا ان كان ما ذكرتموه
يقتضي وقوع التكثر في ذات كل واحد من الاشياء الواجبة فانه يقتضي وقوع التكثر
في ذات واجب الوجود وان فرض واحدا بيانه هو ان الوجود عندكم امر مشترك
بين الموجودات والواجب متمايز عن الممكن في خصوصية ذاته فيلزم ان يكون
الواجب مركبا مما به يشارك الممكنات ومما به امتاز عنها فثبت ان وقوع الكثرة في
ذات واجب الوجود على التقدير الذي ذكرتموه لازم سواء فرض الواجب شيئا واحدا
او اشياء كثيرة ثم ان سلمنا ان ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كل واحد من
تلك الاشياء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان فيما بينها تلك الاجزاء اما ان يكون بينها ملازمة
او لا يكون قلنا بينها ملازمة قوله اذا كان بينها ملازمة فلا بد وان يكون احدهما
تابعا للاخر قلنا هذا ممنوع والدليل على ان ذلك غير واجب ان الاضافات مثلا
مثل الابوة والبنوة متلازمان ثم انه ليس احدهما تابعا للاخر والا لم يكن موجودا معا
فلا يكونان متضايفتين وذلك محال ثم ان سلمنا انه لا بد وان يكون احدهما تابعا
للاخر فلم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك تابعا لما به الامتياز قوله لانه يلزم ان يكون
الوجوب تابعا للغير قلنا ان كان ما ذكرتموه يمنع من كون الوجوب تابعا للغير فههنا
ما يقتضي ذلك وهو من وجهين الاول ان الوجوب وصف اضافي والاوصاف
الاضافية تابعة للغير الثاني ان الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير

في اصل كونه وجوبا فالقدر المشترك بينهما اما ان يكون مستقلا بنفسه ولا يكون
بل يكون متعلق الثبوت بغيره فان كان مستقلا بنفسه والوجوب بالغير متقوم به
والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب ان يكون مستقلا بنفسه فالوجوب بالغير غني عن الغير
فيكون الوجوب بالغير وجوبا بالذات هذا محال وان كان القدر المشترك غير مستقل
بنفسه والوجوب بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلا بنفسه لا يكون
هو ايضا مستقلا بنفسه بطريق الاولى فالوجوب بالذات لا يكون مستقلا بنفسه بل يكون حكما تابعا للغير وهذا محال ثم ان سلمنا
ان الوجوب لا يكون تابعا للتعين فلم لا يجوز ان يكون التعين تابعا للوجوب قوله لان الوجوب
اذا كان مقتضيا لذلك التعين فمتى تحقق الوجوب وجب تحقق ذلك التعين لامتناع
انفكاك المؤثر عن الاثر قلنا قد ذكرنا النقوض المتوجهة على هذه القاعدة في الطريقة
الاولى فهذا جملة الكلام على الوجه الاول مما ذكرتموه في بيان امكان العالم واما
الكلام على الوجه الثاني مما ذكرتموه ان نقول لا نسلم ان وجود العالم زائد على
ماهيته قوله على الوجه الاول في تقرير ذلك انا نعقل ماهيته مع الشك في وجوده
وذلك يقتضي التغاير قلنا قد نقضنا هذه المقدمة في الطريقة الاولى حيث استدلوا
في بيان ان الكائنية زائدة على ذات الجسم بامور كثيرة فلا نعيدها ولكنا نزيد ههنا
نقضين اخرين احدهما هو انه يمكننا ان نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك
في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر فيلزم التسلسل الثاني ان يقال
الشك في تحقق الوجود في الاعيان بعد تصور ماهيته ليس شكا في ثبوت وجود اخر
له بل يكون شكا في ثبوته للماهية وذلك يقتضي كونه مغايرا للماهية وهو المطلوب
وايضا فان الوجود وحده لا يستقل بالمعلومية بل لا بد وان يتصور ولا امر يكون
الوجود وجودا له فاذا كان كذلك فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود
واللاوجود بل المحكوم عليه بذلك هو الماهية لانا نقول اما الاول فضعيف لان
حصول الشيء للشيء انما يكون بعد حصوله في نفسه فالوجود ما لم يحصل اولا لم يمكن
ان يكون حاصلا لغيره واذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه
وبين حصوله لغيره ونحن بعد تصور ماهية الوجود يمكننا الشك في حصوله في نفسه
اذ لو كان نفس ماهية الوجود هي نفس تحصلها في الاعيان وكون الماهيات ماهيات

امور ممتنعة التبدل فحينئذ يكون كون الوجود حاصلا في الاعيان امرا ممتنع التبدل لما
هو هو فيكون كل وجود واجبا لذاته وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الثاني فضعيف
ايضا وذلك لان الوجود الذي للسواد اما ان يكون ماهية ممتازة عن ماهية السواد
او لا يكون فان كان الاول فقد استقام الالزام لان تلك الماهية اما ان تكون
محصلة في الخارج او لا تكون فان كانت محصلة في الخارج كان للوجود وجود اخر ولزم
التسلسل وان كان الثاني كان وجود الموجود معدوما وهو محال واما ان لم يكن
الوجود للسواد ممتازا في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد
وذلك يناقض القول بان وجوده زائد عليه وثانيهما انه يمكننا تعقل حقيقة الله تعالى
مع الذهول عن وجوده فيلزم ان يكون وجوده زائدا على حقيقته وذلك مما لا يمكنكم
التزامه لقولكم ان كل ما كان كذلك فهو ممكن محدث قوله في الوجه الثاني في بيان
ان الوجود زائد على الماهيات ان الماهيات مشتركة في وجوداتها قلنا هذا ممنوع
قوله في الوجه الاول في بيان ذلك انا اذا عقلنا موجودا فان ذلك الاعتقاد
لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يدل على كون الوجود
مشتركا قلنا اولا هذا منقوض بنفس الماهية فانا اذا اعتقدنا ماهية فان ذلك
الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونها جوهرا او عرضا فيلزم ان يكون كون
الماهية ماهية وصفا زائدا على حقيقته ويكون مشتركا فيه بين كل الماهيات وذلك
باطل لوجهين الاول هو ان ماهية الشيء حقيقته عند قطع النظر عن جميع صفاته فلو كان
كونه ماهية صفة له لزم ان لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة وهو محال
لان تحقق الصفات لما كان متوقفا على تحقق الموصوف فلو توقف تحقق الموصوف
على تحقق شيء من الصفات لزم الدور والثاني ان كونه ماهية لو كان امرا زائدا
عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة ومشارك
لها في كونه ماهية من الماهيات فيلزم ان يكون كون ذلك الزائد ماهية زائدا
عليه ايضا ولزم التسلسل ثم ان سلمنا سلامته عما ذكرتموه عن النقض ولكنا نقول
قولكم ان اعتقاد وجود موجود لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونه جوهرا او عرضا
ما الذي تريدون بوجود الجوهر والعرض ان عنيتم بوجود الجوهر ووجود العرض نفس

كون الجوهر جوهرا او نفس كون العرض عرضا فمن المعلوم ان هذا الاعتقاد يتبدل
عند تبدل اعتقاد الجوهرية او اعتقاد العرضية وان عنيتم بوجود الجوهر ووجود العرض
امرا زائدا على كون الجوهر جوهرا او العرض عرضا كان دليلكم مبنيا على كون وجود الجوهر
زائدا على جوهريته والدليل الذي تتبنى صحته على صحة المطلوب يكون باطلا قوله في الوجه
الثاني في بيان ان الوجود امر مشترك انه مقابل للسلب والسلب امر واحد فمقابله
يجب ان يكون امرا واحدا قلنا ان عنيتم بالسلب المقابل للثبوت ان تحقق كل
ماهية مقابل لا تحقق تلك الماهية فهذا صحيح ولكن لا يلزم منه كون الماهيات مشتركة
في الثبوت المطلق وان عنيتم به ان هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين كل الاشياء الثابتة
وان ذلك الثبوت العام مقابل للسلب العام فذلك بناء على ثبوت عام مشترك
وهو الذي وقع النزاع فيه اولا فيكون الدليل هاهنا ايضا مبنيا على المطلوب ثم نقول
السلوب باسرها غير متخالفة اذ لو خالف بعضها بعضا لكان لكل واحد منها في نفسه
خصوصية وتعين ولا معنى للوجود الا ذلك فيكون كل واحد من السلوب على
التقدير امرا وجوديا وذلك محال واذا كانت السلوب باسرها متساوية في مفهوم
السلبية وجب ان يقابلها ثبوت عام والا لم يكن المقابل لذلك السلب العام
ثبوتا عاما واحدا بل امورا كثيرة وذلك يبطل انحصار القسمة في الطرفين ثم انا نقول
انتم تصفون السلوب بالكثرة العددية مع انه لا يلزم كونها امورا ثبوتية فلم لا يجوز وصفها
بالكثرة النوعية وان لم يلزم كونها امورا ثبوتية وايضا فلان قولكم السلوب لا اختلاف فيها
مقدمة كاذبة لانا نرى ان عدم العلة وعدم الشرط يقتضيان عدم المعلول وعدم
المشروط وعدم غيرهما لا يقتضي ذلك فلولا اختلاف السلوب والا لم يكن الامر
كذلك وايضا فلان هذا الوجود الذي جعلتموه مقابلا للعدم المطلق اما ان يكون
في قسم الثبوت او في قسم العدم او لا يكون في واحد من القسمين فان كان في قسم
الثبوت فهو مشارك لغيره من الامور الثابتة في مطلق الثبوت وممتاز عنها
بخصوصيته التي له فيلزم ان يكون له ثبوت اخر ويلزم التسلسل وان كان
في قسم العدم المطلق كان وجود الموجود معدوما وذلك متناقض وان كان
خارجا عن القسمين بطل اصل دليلكم من انه لا واسطة بين القسمين قوله في الوجه

الثالث ان الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن **قلنا** ان عنيتم بذلك ان حقيقة كل واحد من الاشياء يمكن ان يقال فيه ان كونه تلك الحقيقة اما ان يكون من الواجبات او يكون من الممكنات فذلك صحيح ولكنه يكون مورد التقسيم في كل شيء حقيقته المخصوصة وان عنيتم بذلك ان ههنا ثبوتا عاما هو مورد التقسيم فهذا انما يصح بعد صحة القول بثبوت عام والنزاع ما وقع الا فيه وايضا فهو منقوض بالماهية فانه يمكن جعلها مورد التقسيم فيقال الماهية اما ان تكون جوهرا او عرضا فيلزم ان يكون كون الجوهر ماهية وكون العرض ماهية اعتبارا مشتركا زائدا على حقائقهما وذلك مما ابطلناه **قوله** في الوجه الرابع الحكم بان الوجود غير مشترك لا يعلم لو كان الوجود مشتركا **قلنا** هذا يقتضي ان يكون الحكم بان الماهيات المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها لا يصح الا اذا كانت تلك الماهيات مشتركة فيلزم منه كون المختلفات غير مختلفات وذلك باطل فكذا ههنا **قوله** في الوجه الخامس ان العلم بكون الوجود مشتركا ضروري **قلنا** ممنوع **قوله** لان من جعل الوجود واحدا وما يرادفه فانه لا بد فان كل احد يحكم عليه بالتكثر **قلنا** وكذا لو جعل الماهية قافية من قوافي ابيات فانهم يحكمون عليه بالتكثر فيلزم ان يكون كون هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفا مشتركا زائدا عليهما وذلك باطل لما مر ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجود مشتركا بين الماهيات فههنا ما يمنع من ذلك وهو الذي ذكرناه في الطريقة الاولى في بيان ان الجسمية يمتنع ان يكون امرا مشتركا بين الاجسام **قوله** في الوجه الثالث ان حكم البديهة بالفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر موجود يقتضي ان يكون الجوهر زائدا عليه **قلنا** وكذلك يحكم البديهة بالفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر ماهية فيلزم ان يكون كون الجوهر ماهية امرا زائدا عليه وكذلك نحكم بالفرق بين قولنا الاسد اسد وبين قولنا الاسد ليث فوجب ان يكون للشيء بحسب كل اسم صفة وكذلك نعلم الفرق بين قولنا الباري باري وبين قولنا الباري موجود فيلزم ان يكون وجوده زائدا عليه وذا محال لا يمكنكم التزامه لانكم بنيتم هذه الطريقة على ان كل ما كان وجوده زائدا على ماهيته فانه يكون ممكنا محدثا فكيف يمكنكم التزام ذلك في حق الباري تعالى ثم ان سلمنا

ان الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها دالة على ان الوجود زائد على الماهية ولكن ههنا ما يمنع من ذلك وهو امور ثلاثة الاول لو كان الوجود صفة لكان ثبوته للماهية يتوقف على ثبوت الماهية في الخارج فان حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه فان ما لا ثبوت له ولا تعين في الخارج يستحيل ان يحصل له غيره في الخارج لان حصول غيره له في الخارج اضافة لغيره اليه في الخارج واضافة الغير اليه في الخارج بعد تحققه في الخارج فيلزم ان يكون حصول الوجود للماهية موقوفا على كون الماهية موجودة فيلزم منه اما كون الشيء سابقا على نفسه او اجتماع المثلين وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه يلزم المحال المذكور لانه لا بد وان ينتهي الامر الى وجود تكون الماهية قابلة له لما هي فيكون هناك القابل للوجود غير موجود ويلزم منه المحال الثاني ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان اما ان يكون ثابتا واما ان لا يكون والاول يوجب التسلسل والثاني يقتضي ان يكون وجود الموجود معدوما لا يقال الموجود موجود بوجود هو نفسه لانا نقول ماهية الوجود يصح ان تعقل مع الشك في تحصله في الخارج فيستحيل ان تكون موجودية الوجود عين كونه وجودا الثالث هو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لصح ان تعقل الماهية محصلة في الاعيان مع الذهول عن كونها موجودة وبالعكس فلما لم يصح ذلك علمنا ان وجود الشيء نفس ماهيته ثم ان سلمنا ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فلم قلتم انه يلزم من ذلك كونها ممكنة الوجود **قوله** لان ذلك الوجود اما ان يكون قائما بنفسه او يكون محتاجا الى تلك الماهية **قلنا** لم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن الماهية ولكنه لذاته يقتضي ان يكون مقارنا للماهية وعلى هذا التقدير لا يلزم كون الوجود في نفسه ممكنا الا ترى ان ذات الباري تعالى تقتضي صفات ثابتة له ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته اليها بل نقول ان ذاته غنية عن تلك الصفات ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته فكذا ههنا لم لا يجوز ان يقال الوجود غني في نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهية ثم ان سلمنا افتقار الوجود الى مؤثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر هو الماهية **قوله** لان المؤثر لا بد ان يكون

موجوداً قبل الاثر فلو كانت الماهية مؤثرة في وجود نفسها لكانت موجودة قبل ان
تكون موجودة قلنا لم قلتم ان المؤثر لا بد وان يكون موجوداً قبل الاثر والذي يبطل
ذلك امور اربعة اولها وهو ان اصل دليلكم مبني على ان الممكن لا بد له من مؤثر واجب
فذلك المؤثر الواجب اما ان يكون وجوده مساوياً لوجود غيره او لا يكون والقسم
الثاني باطل على رأيكم فانكم بينتم ان الموجودات بسرها مشتركة في الوجود والقسم الاول
على قسمين ايضاً فان ذلك الوجود الذي له اما ان يكون مقارناً لماهية غيره او لا يكون
والقسم الثاني محال لوجوه ستأتي في مسئلة وجوب الباري ان شاء الله تعالى
فبقي القسم الاول فاما ان يقال ان ذلك الوجود وان كان مقارناً لتلك
الماهية الا انه غني عن المؤثر او يقال المؤثر فيه هو نفس تلك الماهية او يقال المؤثر
فيه شيء آخر اما القسمان الاولان فان كانا صحيحين فلم لا يجوز مثلهما في وجود الاجسام
والاعراض واما القسم الثالث فهو يقدح في كون واجب الوجود واجباً لذاته
وهو محال وثانيها وهو ان الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها
لا يتوقف على الوجود والا لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم فلا تكون
تلك اللوازم لوازم الماهية مطلقاً بل لوازم الوجود واللوازم بشرط الوجود وكلامنا
فيها بل كلامنا في الامور التي تكون لازمة مطلقاً كالزوجية للاربعة والمحاذاة للنقطة
ولما بطل ذلك ثبت ان اقتضاءها للوازمها لا يتوقف على الوجود وذلك
يبطل ما ذكرتموه وثالثها وهو ان قابلية الماهيات الممكنة للوجود لا يمكن ان تكون
مشروطة بالوجود والا لزم التسلسل فاذا جاز ان لا تتوقف القابلية على الوجود
فلم لا يجوز ان لا تتوقف المؤثرية على الوجود ورابعها وهو ان تكون الماهيات
قابلة للوجود حكم ثابت لها لا بالفاعل بل لذواتها فان ذواتها لذواتها قابلة
للوجود فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن ان يكون ذلك
التأثير متوقفاً على الوجود والا لزم الدور ولما بطل ذلك ثبت المطلوب واما
الكلام على الوجه الثالث مما ذكرتموه في بيان امكان العالم فهو ان نقول القول
بكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة قول باطل عندكم وقد بينتم الطريقة الاولى
التي ذكرتموها على ابطال ذلك ولو كان كذلك لم يكن بناء الحجة عليه بناء

بل غايته انه يكون الزامياً وقد بينتم في اول الكتاب انه لا فائدة في ذلك ثم ان
سلمنا ذلك وسلمنا افتقار الجسم الى كل واحد منهما ولكن لم قلتم ان الصورة والهيولى
ممكنتان قوله الصورة حالة في الهيولى فتكون محتاجة اليها قلنا لم لا يجوز ان يقال
الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى ولكنها لذاتها تقتضي ان تكون مقارنة لوجود
الهيولى على ما مر تقريره قبل ذلك ثم ان سلمنا احتياج الصورة الى الهيولى فلم قلتم
ان الهيولى تحتاج الى الصورة ولم لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة قوله الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون علة لها قلنا الفلاسفة عولوا على هذه المقدمة في نفي صفات
الله تعالى وانتم تقدحون فيها وتكشفون عن فسادها فكيف يمكنكم ان تعولوا
عليها الآن واما الكلام على الوجه الرابع ان نقول لا نسلم ان الجسم علة للكائنية
قوله يلزم ان يكون كل جسم حاصلاً في ذلك الحيز قلنا مر الكلام عليه في الطريقة
الاولى ثم ان سلمنا انه ليس علة له لكن لم لا يجوز ان لا يكون به حاجة الى الكائنية بل
تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه مقارناً للكائنية بالكلية والذي يحقق ذلك
ان الجسم لو كان محتاجاً الى الكائنية مع ان الكائنية محتاجة اليه لزم الدور وانه
محال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه من الوجوه دالة على ان العالم ممكن ولكن معنا
ما يدل على انه يستحيل ان يكون في الوجود موجود ممكن الوجود وذلك سيأتي ان شاء
الله تعالى في باب اثبات العلم بالصانع ثم ان سلمنا ان العالم ممكن ولكن لم لا
ان يكون الوجود به اولى فحينئذ يستغني عن المؤثر ثم ان سلمنا ان الوجود والعدم
بالنسبة اليه على السواء لكن لم قلتم انه لا بد له من المؤثر وسيأتي تقرير هذين المقامين
في مسئلة اثبات العلم بالصانع ان شاء الله تعالى ثم ان سلمنا انه لا بد من المؤثر
ولكن متى اذا كان محدثاً او اذا لم يكن م ع وحينئذ انما يمكنكم بيان احتياجه الى
المؤثر لو ثبت حدوثه وانما تثبتون حدوثه بناء على احتياجه الى السبب فيلزم
الدور ثم ان سلمنا حاجته الى المؤثر فلم لا يجوز ان يكون موجباً قوله الاجسام متساوية
في قبول جميع الصفات فلو كان المؤثر موجباً لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض
الصفات اولى من العكس قلنا لا نسلم ان نسبته الى بعض الاجسام ليس اولى
من نسبته الى الباقي وما الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يلزم

من تساوي نسبته الى كل الاجسام تساوي جميع الاجسام في قبول الاثر عنه ثم ان
سلمنا ذلك ولكنه منتقض بالقادر فان نسبته الى الضدين المقدورين له على السوية
مع انه يصدر عنه احدهما دون الآخر فكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان المؤثر فاعل بالاختيار فلم لا يجوز ان
يقال انه موجب لوجود الاجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها او يقال ان هاهنا شيئا يوجب
وجود الاجسام ويوجب وجود قادر ثم ذلك القادر يتولى تخصيص الاجسام بصفاتها المخصوصة واعراضها المعينة
ثم ان سلمنا ان المؤثر في الاجسام فاعل بالاختيار فلم قلتم انه لا بد من حدوثها وبيانه ما سبق
في الطريقة الاولى من الوجوه الاربعة الدالة على ان احتياج الفعل الى الفاعل ليس لاجل
الحدوث الجواب قوله لا نسلم ان الوجوب وصف ثبوتي قلنا يدل عليه امران
الاول الوجوب نقيض اللاوجوب والموصوف باللاوجوب اما المحال
او الممكن اما المحال فهو معدوم واما الممكن فهو جائز العدم فاذا اللاوجوب وصف
لا يتصف به عند العقلاء الا المعدوم او ما يجوز ان يكون معدوما وما كان كذلك استحال
ان يكون ثبوتيا لان الاوصاف الثبوتية لا تحصل للامور العدمية فاذا اللاوجوب
وصف عدمي فيلزم ان يكون الوجوب وصفا ثبوتيا ضرورة انقسام النقيضين في
الثبوت والانتفاء الثاني وهو ان المعقول من الوجوب استحقاق الوجود والعلم
الضروري حاصل بان استحقاق الوجود وصف ثبوتي كما ان العلم الضروري حاصل
بان حصول الجسم في الجهة امر ثبوتي بل هاهنا اولى لان حصول الجسم في الجهة عبارة
عن انتساب مخصوص للجسم الى الجهة والجهة امر تقديري لا وجود له فاذا كان العلم الضروري
هناك حاصلا مع هذا الاشكال فهاهنا مع عدم ذلك الاشكال اولى قوله لو كان
الوجوب وصفا ثبوتيا لكان ثبوته واجبا فيكون للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية
قلنا هذا مشكل والذي يمكن ان يحاول به دفعه ان الوجوب واجب بوجوب هو
ذاته فينقطع التسلسل وللقائل ان يقول انا بينا ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان
وجوده مغايرا للماهية ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده الى الماهية
ونحن نعلم بالضرورة ان الكيفية العارضة لانتساب وجوده الى ماهيته مغايرة لنفس
ماهيته قوله لو كان الوجوب امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون هو تمام الماهية او جزؤها
او خارجا عنها قلنا لم لا يجوز ان يكون هو تمام الماهية بيانه انا اذا اخذنا الاشياء

الممكنة مع وجودها فانها تصير واجبة فانه وان كان وجود المشي للانسان ممكنا الا
ان ثبوت المشي في زمان ثبوت المشي واجب له واذا صارت الممكنات بشرط
اخذ وجودها معها واجبة فلو قدرنا وجودا مجردا عن كل ما عداه كان ذلك الوجود
اولى بالوجوب وكان ذلك الوجوب هو تمام ذلك الوجود المجرد فقد عقلنا
انه كيف يكون الوجوب تمام الذات الواجبة واذا عقل ذلك في الجملة بطل الوهم
الوجوب وصف اضافي وللقائل ان يقول ماهية الوجوب اما ان يكون امرا
اضافيا او لا يكون فان كانت امرا اضافيا فحيث وجدت كان مجرد اضافة
اللهم الا اذا قيل ان قول الوجوب على الاشياء الواجبة باشتراك الاسم وذلك
مما يهدم اصل هذه الطريقة وان لم يكن امرا اضافيا اصلا فهو باطل لانا اذا قلنا
للشيء انه يجب اتصافه بكذا فمفهوم الوجوب هاهنا اضافي لانه لا يعقل الا عند تعقل
المضافين فاذا كان الوجوب هاهنا مجرد اضافة وجب ان يكون في جميع المواضع كذلك
واعلم ان الاقرب ان الوجوب مفهوم سلبي وقد قررنا ذلك في كتابنا المسمى بالمباحث
المشرقية قوله لم لا يجوز ان يكون وجوب كل شيء مخالفا لوجوب الآخر قلنا ما ذكرناه
على ان قول الوجود على الاشياء ليس باشتراك الاسم فهو بعينه يدل على ان قول
الوجوب عليها ليس باشتراك الاسم وسنجيب ان شاء الله تعالى عن الاسولة التي
اوردوها على تلك الادلة وايضا فالمرجع في معرفة التماثل والاختلاف الى العقل
فكما ان العقل يشهد في السوادين او البياضين بالتساوي فكذلك يشهد في الوجوبين
بالتساوي في هذا القدر وانه لو كان هناك اختلاف لكان ذلك الاختلاف في امر
وراء هذا المفهوم قوله لم قلتم ان التعين امر ثبوتي قلنا لان التعين جزء من المعين والمعين
من حيث هو ذلك المعين امر ثبوتي وجزء الثبوتي من حيث هو ثبوتي يجب ان يكون ثبوتيا
فالتعين يجب ان يكون امرا ثبوتيا قوله يلزم ان يكون للتعين تعين آخر الى غير نهاية قلنا
التعين متعين لذاته فينقطع التسلسل وللقائل ان يقول ان كان المراد من هذا الكلام
ان ماهية مطلق التعين هو نفس تعين هذا التعين فهو باطل لان هذا التعين يشارك
سائر التعينات في مطلق كونه تعينا ويخالفها في كونه ذلك التعين وما به الاشتراك
غير ما به الافتراق وان عنيتم به ان ماهية مطلق التعين غير وتخصيصه هذا التعين غير

فيكون تعين التعين مغايرا له ويلزم التسلسل قوله يتوقف انضمام التشخص الى الحقيقة
على وجودها في الخارج فلو توقف وجودها في الخارج على انضمام التشخص اليه لزم الدور
قلنا لا نسلم انه يتوقف انضمام التشخص الى الحقيقة على وجودها في الخارج فانه اذا
عقل ان لا يتوقف اتصاف الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي
فليعقل هنا ايضا كذلك وللقائل ان يقول الاشكال المذكور متوجه ايضا على
الاسئلة المذكورة قوله لو لزمت الكثرة مما قلتموه للزمت الكثرة من مشاركة الواجب
الواحد الممكن في اصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة قلنا الصحيح عندنا ان وجود
الباري زائد على حقيقته لكن حقيقته تعالى غير مركب من امرين واكثر فلا يلزم ان
تكون حقيقته ممكنة بل تكون حقيقته منزهة عن التركب المقتضي للامكان وهي مقتضية
الوجود لنفسه فلا يلزم امكانه اما الاجسام والاعراض فان حقائقها مركبة فهي تكون
ممكنة محتاجة فظهر الفرق قوله لم قلتم ان كل متلازمين فلا بد وان يكون احدهما محتاجا
الى الاخر قلنا لان مقارنتهما اما ان تكون لحقيقتهما او لا لحقيقتهما فان كان الاول
فهما متضايفان والمتضايفان محتاجان الى سببين يكونان عارضين لهما فيستحيل
ان يكونا متقومين للواجب بذاته وان كان الثاني فلا بد وان يكون وجوب تلك
المقارنة اما لوجوديهما او لوجود احدهما فقط او لشيء ثالث فان كان الاول لزم
الدور وان كان الثاني كان احدهما واجبا لذاته والاخر ممكنا معلولا وان كان
الثالث لزم احتياجهما الى ذلك الثالث فلا يكون هو بمجموعه ولا باجزائه واجبا
لقائل ان يقول لم قلت انهما لو وجب تقارنهما لذاتيهما لكانا متضايفين بل كل
متضايفين فانه يجب تقارنهما لذاتيهما ولكن من اين ان كل ما يجب تقارنهما
لذاتيهما كانا متضايفين وما الدليل عليه قوله لم لا يجوز ان يكون الوجوب تابعا
قلنا لما مر قوله الوجوب وصف اضافي فيكون تابعا قلنا قد مر الكلام عليه قوله
القدر المشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير ان كان غنيا عن الغير
لزم ان يكون الوجوب بالغير غنيا عن الغير قلنا لا نسلم ان الوجوب بالغير
مركب مما به يشارك الوجوب بالذات ومما به امتاز عنه ومن المحتمل ان يكون
محتاجا الى امر وان كانت تلك الحاجة لا لكل اجزائه بل لبعض اجزائه قوله لم

لم لا يجوز ان يكون التعين تابعا للوجوب قلنا لانه يلزم من تحقق حقيقة الوجوب
تحقق ذلك التعين وما يتوجه عليه من الاسئلة فقد سبق الجواب عنها في الطريقة
السابقة فهذا هو الكلام على هذا الوجه وهو عمدة الفلاسفة في وحدة واجب الوجود
وقد ظهر انه ليس بقوي واما الوجه الثاني فهو ان العالم وجوده زائد على ماهيته
فيكون ممكنا وذكرنا في تقرير ان وجود العالم زائد على ماهيته وجوها ثلاثة اولها انا
نعقل ماهيته مع الشك في وجوده قوله هذا يعارض بنفس الوجود قلنا الشك في
حصول الوجود وليس شكا في انه هل ثبت للوجود وجود اخر ام لا فان ذلك محال
اذ الوجود غير قابل للوجود والعدم اما الوجود فلانه لو قبل وجودا اخر لكان الحال
مثل المحل فحينئذ لا يكون حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل
واحد منهما حالا ومحلا وذلك محال ولانه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا
مرتين ولان الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وكل ذلك
محال واما العدم فلانا لو قدرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود
للماهية فحينئذ تكون تلك الماهية موجودة بوجود معدوم وهذا مما يأباه العقل الصحيح
ولما بطل ذلك ثبت ان الشك في حصول الوجود وليس شكا في حصول وجود اخر
له بل هو شك في حصول وجود للماهية وذلك مما لا يضرنا بل هو الذي تمسكنا به
اولا في اثبات المطلوب قوله يلزم ان يكون حصول الوجود للماهية امرا زائدا على
نفس الوجود قلنا حصول الشيء للشيء اخر لا يمكن ان يكون زائدا والا لكان هو ايضا حاصلا
لذلك المحل فيلزم التسلسل بل حصول الشيء للشيء اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج
واما نفس الوجود فلا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني فظهر الفرق قوله انا نعقل حقيقة
الله تعالى مع الذهول عن وجوده قلنا هذا ممنوع لانا لا نعقل حقيقة الله تعالى بل
المعقول منه عندنا مجرد السلوب والاضافات ثم انا لا ندري انا اذا عقلنا
حقيقته المخصوصة فهل يمكننا مع ذلك الذهول عن وجوده واذا كان كذلك اندفع
النقض ثم بينا في الوجه الثاني ان الوجود مشترك بين الموجودات بالوجوه
الخمسة قوله على الوجه الاول هذا منقوض بنفس الماهية قلنا لا جرم كون السواد
ماهية اعتبار زائد على ذات السواد والسواد من حيث انه سواد فليس الا السواد وحقيقته

هو ان السواد حقيقة مفردة فاذا اخبرت عنها بشيء فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم
للمخبر عنه فاذا قلنا السواد ماهية وجب ان يكون كونه ماهية مغايرا لكونه سوادا
وكيف لا نقول ذلك وكونه ماهية امر مشترك بينه وبين غيره وكونه سوادا
ليس كذلك بل كونه ماهية اما ان يكون اعتبارا سلبيا واما ان يكون اعتبارا
ذهنيا غير مستندة الى صفة خارجية واما الوجود فلا يمكن ان يكون كذلك فظهر
الفرق قوله ما الذي تريدون بالوجود والجوهر تريدون به نفس كونه جوهرا او امرا
زائدا على ذلك قلنا نحن قبل ان نعرف ان وجود الجوهر نفس كونه جوهرا او امرا
زائدا على كونه جوهرا فانه يمكننا ان نعتقد ان الله تعالى خلق موجودا هو جوهر ثم
يمكننا ان نعتقد ان ذلك الموجود الذي كنا نعتقد فيه انه كان جوهرا ما كان كذلك
بل كان عرضا ومن دفع امكان ذلك كان مكابرا ونعلم بالضرورة ان الوجود
الذي لا يتغير اعتقادا وتحققه باختلاف اعتقاد كونه جوهرا او عرضا لا بد وان يكون
مشتركا بين الجوهر والعرض فحينئذ نعلم بالضرورة ان الوجود امر مشترك وما ذكرتموه
من ان ذلك بناء على كون الوجود زائدا فليس كذلك بل يلزم منه كون الوجود زائدا
لان الامر الذي ذكرناه معلوم بالضرورة قبل العلم بكون الوجود زائدا ام لا قوله
على الوجه الثاني ان سلب كل حقيقة يقابله ثبوته الخاص وليس بين ذلك السلب
وذلك الايجاب واسطة فاما ان ادعيتم ثبوتا عاما مقابلا للسلب العام فهذا نفس
المطلوب قلنا اذا قلنا السواد مثلا اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون فلا نعني
ان السواد اما ان يكون سوادا واما ان لا يكون سوادا لان هذه القضية لا فائدة في
ذكرها البتة لان كل احد يعلم بالضرورة صدق احد قسمي هذه القضية وكذب القسم
الاخر منها فبطل ان يكون المراد من التقسيم المذكور ما ذكرتموه ولما بطل ذلك ثبت
ان المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام قوله هذا الوجود الذي اثبتموه اما
ان يكون في قسم الثبوت العام او في قسم النفي العام او يكون خارجا عنهما قلنا بل
هو في قسم الثبوت العام قوله فعلى هذا التقدير يكون مساويا لسائر الامور الثابتة
في اصل الثبوت ولا بد وان يكون ممتازا عنها باعتبار اخر فيكون للثبوت ثبوت اخر
ويلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو كان الوجود المجرد مساويا لسائر الامور

الموجودة في اصل الوجود وممتازا عنها بوصف اخر حقيقي وليس الامر كذلك بل
الوجود ممتاز عن سائر الامور الموجودة بقيد عدمي هو ان الوجود المجرد وجود ليس
معه مفهوم اخر وسائر الموجودات وجودات تقارنها غيرها واذا كان الامتياز
بالقيد العدمي لا يلزم التركيب والتسلسل قوله على الوجه الثالث ان مورد التقسيم
بالوجوب والامكان هو نفس حقيقة كل واحد من الاشياء قلنا هذا يبطل بما مر
في الوجه الثاني قوله انه منقوض بالماهية قلنا لا جرم كونه ماهية اعتبار عام مشترك
ولكنه ذهني لا خارجي بخلاف اصل الوجود فانه لا يمكن ان يقال انه مجرد اعتبار ذهني
قوله في الوجه الرابع لو كان الحكم بعدم كون الوجود مشتركا لا يتم الا عند كون الوجود
مشتركا لكان الحكم على المختلفات بانها غير مشتركة لا يتم الا عند كون المختلفات مشتركة
فهو متناقض قلنا لا نسلم ان ذلك متناقض لان المختلفات وان كانت مختلفة
في ماهياتها المخصوصة ولكنها مشتركة في مجرد كونها مختلفة لان الاختلاف حكم شامل
لها بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج اما الوجود فلا يمكن ان يكون كذلك
فظهر الفرق قوله في الوجه الخامس ان من جعل الماهية قافية ابيات قصيدة واحدة
فان العقلاء يحكمون عليه بالتكرير قلنا فلا جرم المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك
بين كل الامور ولكنه اعتبار سلبي او ذهني بخلاف الوجود فانه لا يمكن ان يكون كذلك
فظهر الفرق ثم بينا في الوجه الثالث ان حكم بديهة العقل بالفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين
قولنا الجوهر موجود يقتضي ان يكون وجود الجوهر زائدا على كونه جوهرا قوله هذا منقوض
بقولنا الجوهر ماهية وبقولنا الاسد ليث وبقولنا الباري موجود قلنا كون الجوهر
ماهية اعتبار زائد على نفس كونه جوهرا ولكنه اعتبار سلبي او ذهني بخلاف الوجود و
كذلك كون الاسد ليثا اعتبار نسبي اضافي وهو زائد لكنه لا وجود له في الخارج بخلاف
نفس الوجود واما كون الباري تعالى موجودا فهو الاشكال العظيم ويمكن ان يدفع عن
هذا الموضع بان يقال المعقول من الباري صفة اضافية فلا شك ان هذه الصفة
الاضافية الاعتبارية مغايرة لنفس وجوده سبحانه وتعالى فاندفع الاشكال قوله لو كان
الوجود زائدا على الماهية لكان القابل لصفة الوجودية غير موجودة وهو محال قلنا
لا نسلم ان ذلك محال ولم لا يجوز ان يكون تعين الماهية من حيث انها ماهية يكون كافيا

في قابلية الوجود لا يقال الماهية القابلة للوجود اذا لم تكن موجودة كانت معدومة
فالمعدوم يكون موصوفا بالوجود وهذا محال لانا نقول الماهية من حيث انها مع
اعتبار ما يغاير لاعتبار كونها معدومة او موجودة واسقاط كونها موجودة
عن درجة الاعتبار في قابليتها للوجود لا يقتضي دخول اعتبار كونها معدومة في قابليتها
للوجود الا ترى ان الماهية لا يمكن ان يحكم عليها بالامكان عند اعتبار كونها موجودة
لانها حال الوجود بها لا تكون قابلة للعدم فان العدم لا يجامع الوجود وكذا حال
اعتبار كونها معدومة لا يكون قابلة للوجود واذا كان كذلك لم تكن الماهية موصوفة
بشرط وجودها او عدمها بل هي انما تتصف بالامكان اذا اخذت مجردة عن
العدم والوجود وقد علمنا ان اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار لا يوجب دخول
العدم في هذا الاعتبار **قوله** الوجود لو كان زائدا لكان اما ان يكون ثابتا او لا يكون
قلنا انه ثابت ولا يلزم التسلسل لما بينا ان امتيازه عن سائر الامور الثابتة
بقيد سلبي **قوله** لو كان الوجود زائدا على الماهية لصح تعقل الماهية حاصلة في الاعيان
مع الذهول عن كونها موجودة **قلنا** هذا ركيك جدا لانه لا معنى للوجود الا نفس الحصول
في الاعيان فاذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الاعيان فمع هذا التعقل كيف يمكن
الذهول عن كونها موجودة وبلى لو التزمتم تعقل مطلق الماهية عند الذهول عن الوجود
فذلك مما نلتزمه بل هو الذي عولنا عليه في اثبات ان الوجود زائد على الماهية
فقد تقرر ان وجود العالم زائد على ماهيته **قوله** لم قلتم انه اذا كان كذلك كان ممكنا
قلنا لما مر ان ذلك الوجود اما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه او لا يكون فان كان
غنيا عن المحل استحال كونه عارضا لشيء من الماهيات **قوله** لم لا يجوز ان يكون
غنيا عن المحل لكنه يقتضي كونه مقارنا لتلك الماهية **قلنا** مقارنة الشيء لغيره ليست
امرا زائدا والا لكان ذلك الزائد ايضا مقارنا لا محالة فيلزم التسلسل واذا
لم تكن المقارنة زائدة لم يكن جعلها معلول الماهية المقارن ثم ان سلمنا ذلك
لكن الشيء لما وجب مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بد وان يزول ذلك
الشيء فحينئذ يكون ذلك الشيء بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه وذلك
ما تحقق عليه الامكان **قوله** لم لا يجوز ان تكون الماهية كافية في اقتضاء ذلك الوجود

قلنا

قلنا ولبيان ما مر **قوله** هذا معارض بوجود الباري تعالى **قلنا** هذا من اصعب الاسئلة
على هذه الطريقة ولا دافع له الا باحد الشيئين احدهما ان نقول ان قول الموجود
على الواجب وعلى الممكن باشتراك الاسم ثم نبين ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها
بالوجه الاول والثالث ولا نتمسك بالوجه الثاني اصلا ونمنع من كون وجوده
تعالى زائدا على ماهيته ونقدح في الوجه الثاني وثانيهما ان نقول قول الموجود عليهما
بالاشتراك المعنوي لكن الوجود هو تمام حقيقته سبحانه وتعالى وانه غير مقارن
لشيء من الماهيات اصلا وهذا هو طريقة الفلاسفة وانها اصعب الطرق على ما
سيأتي بيانه في مسئلة اثبات العلم بوجود الصانع ان شاء الله تعالى فهذا هو منتهى الكلام
في هذه الطريقة وفيها غموض وتمام الكلام فيها سيأتي ان شاء الله تعالى في مسئلة وجود
الله تعالى واما الوجه الثالث وهو ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة فلا شك
انه وجه الزامي على مذهب الخصم وانه ليس برهانيا ولكن لو بنينا بالالزام على مذهب الخصم
فجمهور الفلاسفة اتفقوا على كون العالم ممكنا لذاته فكان من حقنا الاكتفاء بذلك
وترك التطويل الذي لا فائدة فيه واما الوجه الرابع فهو المعتمد في اثبات كون الاجسام
ممكنة الوجود **قوله** لم لا يجوز ان يكون الجسم علة للكائنية **قلنا** لما مر في الطريقة الاولى
قوله لو احتاج الجوهر الى الكائنية لزم الدور **قلنا** لم لا يجوز ان يحتاج كل واحد منهما الى
الاخر لا من وجه واحد بل من وجهين مختلفين حتى لا يلزم الدور فعليهم ان يبينوا الدلالة على
ابطال هذا الاحتمال **قوله** سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان العالم ممكن لكن ههنا ما يمنع
من القول بوجود الممكن **قلنا** سيأتي الجواب عن ذلك في مسئلة اثبات العلم بالصانع
وكذا الجواب عن قولهم لم قلتم ان الممكن لا بد له من مؤثر واما بيان ان المؤثر لا يمكن ان
يكون موجبا فلما مر **قوله** لم قلتم ان نسبة المؤثر الى كل الاجسام نسبة واحدة **قلنا** لان
المؤثر ان كان جسما او جسمانيا فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من بين
سائر الاجسام يعود بعينه وان لم يكن جسما ولا جسمانيا والاجسام باسرها قابلة
للاثر الفائض عنه فما لاجله اختص البعض بقبول ذلك الاثر عنه قائم في الكل فوجب
ان يقبل الكل ذلك الاثر عنه **قوله** هذا معارض بالقادر **قلنا** سبق الجواب عنه في
الطريقة السالفة **قوله** لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا لذوات الاجسام ومختارا في

في احداث صفاتها قلنا الاجسام لا تخلو عن الاشكال والحصول في الاحياز
فلو كانت ذواتها قديمة والفاعل للاشكال لها ومخصصاتها بالاحياز فاعلا مختارا
لكان ذلك المختار موجبا لتلك الاشكال والكائنات في الازل والايجاب بالاختيار
ازلا محال والعلم به ضروري ح هذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان يكون الموجب
موجبا للاجسام ولوجودها ومختارا ثم ان ذلك المختار يخصص تلك الاجسام بصفاتها
الممكنة قوله لم قلتم ان كل ما كان فعلا للمختار لا بد وان يكون محدثا قلنا الكلام في هذا المقام
استدلالا واعتراضا وجوابا قد سبق في الطريقة الاولى فهذا نهاية هذه الطريقة والله
الموفق المسلك الثالث في حدوث العالم الجسم لو كان قديما لكان قدمه اما
ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه قديما وانما قلنا
انه يستحيل ان يكون عدميا لانه لو كان عدميا لكان الحدوث الذي يناقضه
وصفا ثبوتيا ولو كان كذلك لكان ذلك الوصف اما ان يكون حادثا فيكون
حدوثه زائدا عليه ويلزم التسلسل واما ان لا يكون حادثا بل قديما فيكون الوصف
المحتاج ثبوته الى ثبوت الحادث قديما وهو محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون ثبوتيا
لانه لو كان كذلك لكان اما ان يكون هو عين الجسم او زائدا عليه والاول باطل
والا لكان العلم بكون الجسم جسما علما بقدمه فكان ينبغي ان يكون العلم بقدمه ضروريا
كما ان العلم بكونه جسما ضروري والثاني ايضا باطل لان قدم الجسم اذا كان زائدا
على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما كان قدمه زائدا
عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا كان قدم القديم وصفا حادثا وذلك
ظاهر الاستحالة لتناقضه فثبت ان القول بكون قدم الجسم وصفا عدميا او ثبوتيا
محال فيكون القول بقدمه محالا فان قيل الكلام على هذا المسلك من وجهين الاول
ما يتعلق بالبحث عن هذا النظم فنقول ان نظم التلازم غير منتج وبيانه من وجوه الاول
ان الملازمة التي ادعيتموها اما ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون والاول باطل اما اولا
فلانها لو كانت صفة ثبوتية لكانت اما ان يكون ملازمة للامرين اللذين وصفتموهما
بهذه الملازمة او لا يكون فان كان الاول كان كونها ملازمة لذينك الامرين زائدا
على ذاتها فيلزم التسلسل وان كان الثاني وجب ان لا تتحقق الملازمة اصلا لان

نفس الملازمة اذا لم تكن ملازمة لذينك الامرين وجب ان لا يكون بينهما ملازمة
اصلا واما ثانيا فلانكم ادعيتم ان قدم الجسم يلزم منه كون القدم ثبوتيا او عدميا
ثم ابطلتم كل واحد من القسمين وبنيتم عليه ابطال قدم الجسم فاذا الملزوم واللازم ههنا
عدميان والامور العدمية اذا كانت متصفة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية
لاستحالة ان يكون الوصف الثبوتي حاصلا للموصوف المعدوم فثبت ان الملازمة
لا يمكن ان تكون امرا ثبوتيا فهي امر عدمي واذا كان كذلك فنقول لا فرق بين ملازمة لا ثبوت
لها وبين عدم الملازمة اذ لو تميز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم
تميز وتعين ولا معنى للموجود الا ما كان كذلك فلو وجد هذا المعنى في العدم لزم ان لا يتميز
المعدوم عن الموجود وهو محال فاذا وجب نفي الملازمة الثاني وهو ان الملازمة
عبارة عن امتناع تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وذلك غير معقول لان الذي يحكم
بتوقفه على تحقق اللازم اما ان يكون هو ماهية الملزوم او وجوده وشيء ثالث والاول
باطل لان كل ماهية فاما ان تكون بسيطة او مركبة من البسائط والبسيط لا يعرض له
الاضافة لانها لا تعقل الا بين امرين فالامر الواحد يستحيل عروض الاضافة له واذا امتنع
عروض الاضافة له امتنع عروض الامكان الذي هو نوع من انواع الاضافة له و
اذا امتنع عروض الامكان للبسيط امتنع توقفه على الغير لان التوقف ليس الا الحاجة
والامكان واذا استحال توقف البسيط على الغير استحال توقف المركب الذي لا معنى له
الا المجموع امور كل واحد منها بسيط على الغير فثبت انه لا يمكن توقف الماهية على الغير
وبهذا الطريق تبين انه لا يمكن توقف الوجود ايضا على الغير واذا ثبت ذلك كان
الذي فرض ملزوما غير متوقف الماهية والوجود اصلا على ذلك اللازم ومتى كان كذلك
انقطع التلازم الثالث ان مقتضى التلازم اما عدم الملزوم عند عدم اللازم او وجود
اللازم عند وجود الملزوم اما الاول فانه غير صحيح لان المعقول من الملازمة ان يكون
وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم وذلك كيفية عارضة لوجودهما
فاذا يتوقف ثبوت هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم ثم اذا حكمنا
في المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضا لدعوى اللزوم الذي لا يحصل
الا عند ثبوت اللازم فعلمنا ان بين المقدمتين تناقضا واما القسم الثاني

فباطل ايضا لان دعوى كون الشيء ملزوما لغيره دعوى لثبوت اضافة بين ذينك
الشيئين والحكم بثبوت الاضافة بين الامرين لا يمكن الا بعد ثبوتهما اولا فاذا توقف
حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت الملزوم وثبوت اللازم مع ان المطلوب حينئذ
ثبوت اللازم فاذا لا يعرف ثبوت اللازم الا بعد معرفة ثبوت الملازمة التي لا يعرف
ثبوتها الا بعد ثبوت اللازم فيلزم الدور وانه محال الرابع ان الشرطية اما ان تكون
كلية او مهملة فان ذكرت كلية فاما ان يكون المراد منها عموم الاشخاص وعموم
الاحوال والاول باطل لان الشرطية قد تكون كلية وان لم يعقل لها عموم في الاشخاص
والاشخاص مثل ما يقال كلما كان زيد عالما فهو حي والثاني ايضا باطل لان الشرطية
يمتنع ان تصدق كلية في عموم الاحوال لان من جملة الاحوال التي يمكن اعتبارها ان لا يكون
بينهما ملازمة اصلا وفي هذه الحالة يمتنع صدق اللزوم واما ان ذكرت الشرطية مهملة
والمهملة في قوة الجزئية والشرطية الجزئية لا تنتج لانه لا يلزم من كون الشيء ملازما لغيره
في بعض الاحوال تحقق اللازم لا محالة عند تحقق الملزوم وانتفاء الملزوم لا محالة عند
انتفاء اللازم فهذا جملة ما في هذا النظم من المباحث ثم ان سلمنا سلامته ولكن لم قلتم
انه لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا لا يقال لانه
لا واسطة بين الثبوت والانتفاء لانا نقول مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء اما ان
يكون هو نفس الثبوت او نفس الانتفاء او امرا مغايرا لهما والاول باطل لان مورد
التقسيم لا بد وان يكون مستغرقا جملة الامور التي بها وقعت القسمة لكن الثبوت لا يجامع
الانتفاء فلا يمكن ان يكون مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء هو الثبوت والانتفاء ولما
بطل القسمان ثبت ان مورد التقسيم امر مغاير للثبوت والانتفاء فتكون الواسطة
بين الثبوت والانتفاء متحققة وذلك يبطل ما ادعيتموه من الانحصار السؤال الثاني
ان نتكلم على مقدمات الدليل فنقول قوله اما ان يكون عدميا او ثبوتيا قلنا هذا يقتضي
تصور العدم ونحن قد بينا من وجوه عدة استحالة تصور العدم قوله العدم اما ان يكون
غير الجسم او زائدا عليه قلنا لم لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا عليه قوله وذلك الزائد
اما ان يكون قديما او حادثا قلنا لم لا يجوز ان يكون قديما قوله يلزم ان يكون قدم
القديم زائدا عليه ولزم التسلسل قلنا لم لا يجوز ان يكون القديم قديما لذاته

حتى ينقطع التسلسل ثم ان سلمنا انه لا يكون قديما فلم لا يجوز ان يكون حادثا قوله
التناقض قلنا اليس ان الاشعرية زعموا ان الجوهر باق ببقاء ممتنع البقاء فاذا عقل
ذلك فليعقل ان يكون الشيء قديما بقدم غير قديم ثم ان ما ذكرتموه معارض بامور
ثلاثة احدها ان الجسم لو كان حادثا لكان حدوثه ان كان عينه لزم ان يكون
العالم بعينه عالما بحدوثه بالضرورة وان كان زائدا عليه فذلك الزائد ان كان
حادثا لزم التسلسل وان كان قديما لزم ان يكون حدوث الحادث قديما وهو
محال وثانيها ان قدم الله تعالى ان كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه
وليس الامر كذلك فانا بعد معرفة وجوده نحتاج في العلم بقدمه الى استدلال مستانف
وان كان زائدا عليه فان كان قديما لزم التسلسل وان كان حادثا لزم التناقض
وثالثها ان الحادث اذا استمر مدة فاستمراره في تلك المدة اما ان يكون نفس ذاته
فيجب ان يكون العالم بذاته عالما بمدة استمراره وليس كذلك واما ان يكون
زائدا عليه وذلك الزائد ان كان مستمرا كان استمراره زائدا عليه ولزم التسلسل
وان لا يكون مستمرا فلا يكون استمرار المستمر مستمرا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
لا يكون قدم القديم قديما والجواب وبالله التوفيق اما الاسولة المذكورة على نظم
التلازم فانها لا تستحق الجواب لانا نقول هذه الاشكالات التي اوردتموها ان لزم
منها القدح في نظم التلازم او لا يلزم فان لم يلزم ذلك لم يجب علينا الجواب عنها
وان لزم منها ذلك فقد ثبتت الملازمة في الجملة فيكون القدح فيها بعد ذلك
تناقضا فلا يستحق الجواب قوله لم قلتم انه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا هذا
اجلى العلوم الضرورية وقد بينا ان ذلك لا يمكن اثباته بالدلالة قوله مورد
التقسيم بالنفي والاثبات اما ان يكون هو النفي او الاثبات او شيئا ثالثا قلنا
بل شيء ثالث قوله فذلك يكون تسليما للواسطة قلنا هذه مغالطة لانا لم نقل ان
الحقائق اما النفي واما الاثبات حتى يكون ثبوت حقيقة ثالثة قادحا فيما قلناه
ولكنا قلنا الحقائق لا تخلو عن النفي والاثبات فكانا سلمنا ان هنا حقائق كثيرة
الا انا ادعينا ان كل واحد منها لا يخلو عن النفي والاثبات ودعوى الحصر على هذا
الوجه لا تبطل بما ذكروه ولا يقال وجدنا بعض الصور قد خلا من الحكم بالنفي والاثبات

معا بيانه انا اذا قلنا الموجود اما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا فان القسمين
باطلان اما بطلان الثاني فلانه يلزم صدق قولنا الموجود ليس بموجود وذلك
باطل بالاتفاق واما بطلان الاول فلان بديهة العقل حاكمة بان المحكوم به مغاير
للمحكوم عليه فيلزم ان يكون للموجود وجود زائد عليه من حيث انه موجود وذلك
محال بالاتفاق لان من قال الوجود نفس الماهية فلا شك انه ينكر ذلك
ومن قال انه زائد على الماهية لم يثبت للوجود وجودا آخر اذ لو حصل للماهية مع
الوجود وجود آخر لزم التسلسل وانه محال فثبت كذب النقيضين هو المطلوب
لانا نقول هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب قوله لم لا يجوز ان يكون
قدم القديم نفس ذاته قلنا لان قدم الجسم اذا كان زائدا على الجسم كان ذلك الزائد
مساويا بالذات الجسم في الاستمرار ومخالفا في حقيقته المخصوصة وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف فحقيقة القدم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة وذلك يقتضي
ان يكون قدم القديم زائدا عليه ثم يلزم التسلسل قوله لم لا يجوز ان يكون قدم
القديم حادثا قلنا لان المعنى بالقدم الاستمرار من الازل الى الابد وليس ذلك
امورا كثيرة بل معقولا واحدا ثابتا من الازل والشيء الواحد الثابت من الازل
يستحيل ان يكون حادثا واما كون الجوهر باقيا ببقاء لا يبقى فهو ممنوع قوله هذا
معارض بالحدوث قلنا بينا في اول الدليل ان الحدوث وصف عدمي فلا
لا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به بخلاف القدم فانه وصف ثبوتي تحقيق ذلك
هو ان الحدوث لا يتقرر الا عند وجود حاصل وعدم سابق ومن الجائز ان يكون
العالم بالوجود الحاصل جاهلا بالعدم السابق فلا يعلم الحدوث واما القدم فهو
عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات قوله هذا معارض بالباري
قلنا قدمه عندنا نفس ذاته ولسنا نسلم انا اذا دللنا على وجوده وبعض صفاته
فقد عرفنا حقيقته المخصوصة بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة اما ابدا واما الى ان
نتعرف كمال صفاته بالادلة ولقائل ان يقول لما عقلنا كونه قديما مع انا لم نعقل
حقيقته لزم ان يكون قدمه مغايرا لذاته وحينئذ يتوجه الالزام قوله هذا معارض
بالباقي قلنا الباقي اذا كان محدثا فانه لا يعرف مقدار مدة بقائه الا اذا عرف

حدوثه في الزمان الذي حدث فيه اما مقدرا او محققا ولما امكن العلم بوجوده
مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لاجرم كانت مدة بقائه مجهولة بخلاف
القدم فان وجوده غير مختص بزمان دون زمان حتى يكون الجهل بشيء من الازمنة قادحا
في الجهل بالقدم فظهر الفرق الاصل الرابع في اثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث
مسائل المسئلة الاولى في اثبات المؤثر الموجود وفيه خمسة مسالك الاول الاستدلال
بحدوث الذوات فنقول العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث
بيان ان العالم محدث ما مر وبيان ان كل محدث فله محدث ان كل محدث فهو
ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده الى مؤثر موجود فيلزم ان كل محدث
فهو محتاج الى مؤثر موجود وبيان ان كل محدث فهو ممكن الوجود ان المحدث اما ان تكون
حقيقته قابلة للعدم او لا يكون فان لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قط فكانت
موجودة ابدا وان كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود وكانت ممكنة الوجود
لانا لا نعني بالممكن الا ذلك وبيان ان كل ممكن محتاج الى مؤثر موجود اما احتياجه
الى المؤثر فلانه لما كان قابلا للعدم والوجود فلولا امر من الامور والا لم يكن ترجح
احد الطرفين على الاخر اولى من العكس والعلم بذلك ضروري واما ان ذلك المؤثر
يجب ان يكون موجودا فلانه لا فرق بين مؤثر منفي وبين نفي المؤثر فالحكم بالاكتفاء بالمؤثر
المنفي حكم بعدم الاحتياج الى المؤثر وذلك قد ابطلناه فثبت احتياج الممكنات الى
مؤثر موجود فان قيل لا نسلم ان المحدث ممكن الوجود قوله لو لم يكن ممكنا لكان واجبا
ولو كان واجبا لكان دائم الوجود قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنع الوجود لعينه
ثم صار واجب الوجود لعينه والذي يدل عليه امور اربعة احدها ان صحة حدوث
الحوادث غير حاصلة في الازل لوجهين اما اولا فلانها لو كانت حاصلة في الازل
لم يمكننا الجزم بامتناع قدم العالم واما ثانيا فلانا اذا عنينا بالحادث ما يكون
مسبوقا بالعدم امتنع ان يكون ازليا لان الازل هو نفي العدم السابق وذلك
لا يجامع العدم السابق فثبت ان صحة حدوث الحوادث غير حاصلة في الازل ثم
انها حصلت فيما لا يزال وليس تجدد هذه الصحة من الممكنات لوجوه ثلثة اما اولا
فلانه لو كان من الممكنات لامكن ان لا تصير حدوث الحوادث فيما لا يزال

ممكن وان بقي على تلك الاستحالة وذلك ضروري الفساد واما ثانيا فلان
حدوث الصحة لو كان من الممكنات لكان امكان حدوث الامكان حاصلا
قبل حدوثه ولابد وان ينتهي تلك الامكانات الى امكان حاصل على طريق الوجوب
دفعا للتسلسل واما ثالثا فلان حدوث تلك الصحة لو كان بالامكان لكان لا يخلو
اما ان يكون له سبب او لا يكون والاول باطل اما اولا فلان بعد صيرورة الشيء
ممكن الحدوث اذا فرضنا عدم ذلك السبب فاما ان يزول ذلك الامكان او لا يزول
فان زال فلا محالة يصير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فيلزم انقلاب الممكن لذاته
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال او بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لانه اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان ينقلب الممتنع لذاته واجبا لذاته واما ان لم يزل فلم يكن ذلك
الامكان معللا بتلك العلة واما ثانيا فلان الامكان لو كان معللا بعلة خارجية
وتاثير العلة الخارجية في الشيء يتوقف على كون ذلك الشيء ممكنا في نفسه فلو كان امكانه
لاجل مؤثر خارجي لكان ذلك الامكان مسبوقا بامكان اخر ولزم التسلسل واما
ان كانت الصحة ممكنة الحدوث ومع ذلك تكون غنية عن السبب كان الممكن
واقعا لا عن سبب وذلك محال فثبت ان صحة حدوث الحوادث قد تحدث
لا مع الامكان بل مع الوجوب فيبطل قولكم ان التجدد لابد وان يكون تجدده على
نعت الامكان الوجه الثاني ان فاعلية الباري كانت ممتنعة في الازل ثم صحت
فيما لا يزال على طريقة الوجوب وتبين هذه الصورة يبطل ما مضى الوجه الثالث ان
الحادث حال حدوثه يجب ان يكون مقدورا وحال بقائه يمتنع ان يكون مقدورا
وامتناع كونه مقدورا حكم تجدد ومع الوجوب فانه لو كان لا مع الوجوب لامكن ان يحصل
ذاته حال بقائه غير موصوف بامتناع المقدورية وذلك محال فبطل قولكم ان التجدد
يمتنع ان يكون واجبا لذاته وايضا فان كان انتقاله من احد الحكمين الى الاخر اعني الجواز
والامتناع جائزا فليجز الانتقال من الامتناع الى الوجوب وهو المطلوب الوجه الرابع وهو
ان الزمان لا شك من الامور المنقضية على طريق الوجوب فانه يمتنع ان يكون اليوم حاصلا
في الغد امتناعا لذاته ثم انه يجب حصول الغد عقيب انقضاء اليوم وجوبا لذاته اذ لو
كان ذلك الوجوب بالغير لكان عند عدم ذلك الغير لم يكن هو واجب الحصول لكنه

ذلك محال

ذلك محال فانه اذا فرض عدم حصوله كان ذلك العدم واقعا بعد وجوده وهذه البعدية
بالزمان فيكون الزمان واجب الحصول عند فرض عدمه وجوبا لذاته لا لغيره واذا كان
كذلك كان واجب الوجود لذاته فعلمنا ان كل جزء من اجزاء الزمان فانه واجب الحدوث
لذاته لا يقال ان صحة حدوث الحوادث وصحة فاعلية الباري تعالى امتناع مقدورية
الباقي ووجوب تجدد اجزاء الزمان اعتبارات عقلية وليست موجودات حقيقية
ليس كلامنا فيها وانما كلامنا في موجودات حقيقية وجدت بعد ان كانت غير موجودة
فكيف يقاس احدهما على الاخر لانا نقول ما المعني بقولكم هذه اعتبارات عقلية ان
عنيتم به انه لا تحقق لها في انفسها فذلك باطل فان الحوادث ممكنة الوجود في انفسها
سواء وجد فرض او اعتبار او لم يوجد وكذا الباقي يمتنع كونه مقدورا سواء وجد عاقل
او لم يوجد وكذا نعلم بالضرورة ان الله تعالى اذا خلق حادثا فانه يتميز مبدأ وجوده
عن انتهاء وجوده وان ذلك التميز ليس بحسب فرضنا فانه سواء وجد الفارض او
لم يوجد فان ذلك التميز يكون حاصلا ولا نعني بالزمان الا ما يفرض فيه ذلك المبدا
والمنتهى وان عنيتم ان هذه الصحة وان هذه الامور الاخر ليست ذواتا مستقلة بانفسها
بل هي صفات واحكام لا توجد في العقل والخارج الا تابعة لغيرها فمسلم ولكنا لما
راينا في هذه الصور حصول التجدد منفكا عن الجواز والحاجة الى المؤثر فقد بطلت دعواكم
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان المحدث ممكن الوجود ولكن معنا ما يدل على فساد
القول بوجود شيء ممكن الوجود وذلك من خمسة اوجه الاول ان المحدث لو كان
ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون امرا عائدا اليه او لا يكون كذلك
بل يكون مجرد اعتبار وفرض يفرضه العقل والقسم الثاني يقتضي ان لا يكون الشيء
في نفسه ممكنا كما ان الجسم اذا لم يكن موصوفا بالسواد فانه لا يلزم من فرض العقل
سوادا فيه ان يكون اسود فكذلك ههنا واما ان كان امكانه امرا عائدا اليه فذلك
الامر اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون والاول باطل لما مر ان المحدث مفهومه
المسبوق بالعدم والازل اشارة الى نفي الاولية والجمع بينهما متناقض واما ان لم يكن
حاصلا في الازل ثم انه حدث فيما لا يزال تجدده اما ان يكون واجبا لذاته او
ممكنا والاول باطل لما ذكرتموه ان الواجب لذاته لا يكون قابلا للعدم والثاني

باطل لما مر ان حدوث الامكان لا يكون على نعت الامكان فثبت ان القول
باثبات الممكن مستو الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا الثاني ان كون
السواد مثلا ممكن الوجود نسبة مخصوصة بين حقيقة السواد وبين وجوده والنسبة
محتاجة في وجودها الى المنسوب والمنسوب اليه فلو كانت هذه النسبة المسماة بالامكان
حاصلة بين حقيقة السواد وبين وجوده لكان تقررها محتاجا الى تقرر ماهية السواد
والى تقرر وجوده فيلزم ان يكون امكان الشيء متوقفا على وجوده وذلك ظاهر
الاستحالة وبتقدير صحته فانه يقدح في مقصودكم لان امكان الحادث اذا كان
متاخرا عن وجوده وصيرورته ممكنا امر واجب وما كان شرطا للواجب كان
واجبا لا محالة فوجوده يكون واجبا فلا يكون ممكنا ولانه على هذا التقدير لا يكون
ممكنا ثم يوجد بل يوجد ثم يصير ممكنا فحين ما يوجد ويحدث لا يكون حدوثه على
الامكان فبطل قولكم المحدث ممكن الثالث ان حقايق الاشيا اما ان تكون مقتضية
للوجود والعدم معا او لا تكون مقتضية لواحد منهما او تكون مقتضية لواحد منهما
دون الاخر والاول باطل لامتناع كون الحقيقة موجودة ومعدومة معا والثاني
محال لامتناع خلو الحقيقة عن الوجود والعدم معا والثالث فاما ان تكون
الحقيقة مقتضية لاحدهما لا على التعيين او على التعيين والاول باطل لان الشيء الغير
المتعين يمتنع ان يكون له حصول في الاعيان لان كل ما حصل في الاعيان فهو متعين
واقتضاء ما يحصل في الخارج ما يمتنع حصوله في الخارج محال فبقي ان يقال الحقيقة
تكون مقتضية اما للوجود لعينها او للعدم لعينها وكل ما تقتضيه الماهية لنفسها
امتنع انفكاكها عنه فاذا الماهيات لا بد وان تكون واجبة الاتصاف اما
بالوجود لعينها او بالعدم لعينها وذلك يقدح في كونها ممكنة الوجود والرابع ان الامكان
امر نسبي والامور النسبية لا تعرض للحقايق المفردة لاستحالة ان يكون الشيء الواحد
منتسبا الى نفسه والعلم بذلك ضروري فاذا حقيقة السواد من حيث هي هي امر مفرد
فلا يعرض لها الامكان والوجود من حيث هو هو ايضا امر مفرد فلا يعرض له
الامكان ونسبة احدهما الى الاخر ايضا امر مفرد فلا يعرض لها الامكان
فاذا لا يمكن ان يكون الامكان عارضا للماهية ولا للوجود ولا للانتساب

احدهما الى الاخر فيكون كل واحد من هذه المفردات غير موصوف بالامكان
فتكون واجبة واذا كانت المفردات واجبة كان المجموع ايضا واجبا تبعا لوجوب
مفرداته واذا كان المجموع واجبا امتنع وصفه بالامكان لا يقال الماهية يحتمل ان تكون
مركبة وحينئذ يعقل عروض الامكان لها لانا نقول المركبات تنتهي بالتحليل الى المفردات
وكل واحد من تلك المفردات غير ممكن لما بينا ثم يلزم من عدم كون تلك المفردات
باسرها ممكنة كون مجموعها غير ممكن الخامس ان وجود كل شيء ذاته وكل ما وجوده نفس
ذاته استحال ان يكون ممكنا فاذا كل شيء فانه لا يمكن ان يكون ممكنا بيان الاول ما مر
في مسئلة الحدوث ان الشيء بشرط ان يكون موجودا لا يكون قابلا للعدم لامتناع
كونه معدوما حال كونه موجودا واذا لم يكن الوجود قابلا للعدم لم تكن الحقيقة قابلة
للعدم والا لكانت تلك الحقيقة مغايرة للوجود هذا واذا لم يكن الوجود قابلا للعدم
لم يكن له امكان العدم فاذا المحدث حال وجوده ليس بممكن الوجود واما قبل حدوثه
فاذا لم يكن وجوده حاصلا لم تكن حقيقته متحققة فيمتنع الحكم عليها بالامكان لان الحكم على الشيء
بامر ما يستدعي تحقق المحكوم عليه في نفسه ثم ان سلمنا ان كل محدث ممكن الوجود ولكن
لم قلتم ان الممكن لا بد له من سبب ثم ههنا نظران احدهما ان نقول انتم في هذا المقام
بين امرين اما ان تدعوا الضرورة فيه او النظر ودعوى الضرورة باطلة لوجهين
احدهما انا اذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا ايضا قولنا الواحد نصف
الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة القضية الثانية وثانيهما ان اكثر العقلاء جوزوا
وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لاستحال وقوعه عن العقلاء بيانه
ان العقلاء جوزوا ذلك في صور ست احدها ان القائلين بحدوث العالم وهم المسلمون
يقولون ان الله تعالى خلق العالم في الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لامر خصص
ذلك الوقت ومن علل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفية فقد حكم
باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الاوقات المذكورة مع تشابهها
باسرها فيكون ذلك وقوعا للممكن بلا سبب وثانيها ان الذين يحيلون الاغراض و
الدواعي على الله تعالى وينكرون كون الحسن والقبح صفات عائدة الى الافعال
يقولون ان الله تعالى حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص من ايجاب وندب وحظر

مع كون سائر المواضع مساوية لها فلا يكون على مذهبهم تخصيص تلك الواقعة
بذلك الحكم بسبب مخصص وثالثها ان اكثر المعتزلة زعموا ان القادر مع تساوي
دواعيه الى الشيء وضده قد يفعل احدهما دون الآخر لا لمرجح بل زعموا ان الهارب
من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه لا بد وان يختار
احدهما دون الآخر فزعموا ان العلم بذلك ضروري وكذا الجائع اذا خير بين اكل
رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما بل يبتدي بكسر احد جوانب
ذلك الرغيف من غير سبب يخصص به ذلك الجانب وكذا النائم ينقلب من احد
جنبيه على الآخر لا لمرجح وادعوا الضرورة في هذه الصور ورابعها ان اكثر المعتزلة زعموا
ان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في الصفات الذاتية وانه ليس لاختصاصها
بتلك الصفات علة وخامسها زعمت الفلاسفة ان حركات الفلك لاجل التشبه
مع انها لو وقعت الى الجهة المضادة لجهتها او اسرع او ابطأ مما وجد لكان التشبه
حاصلا فيكون حصول الحركة المعينة المسرعة او المبطئة الى الجهة المعينة حاصلة لا عن مرجح
وسادسها انهم يقولون الكوكب المعين يختص بوضع معين من الفلك مع كون
ذلك الموضع مساويا لسائر المواضع في الحقيقة والماهية لكون الفلك عندهم بسيطا
فثبت ان العقلاء حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ولو كان العلم بذلك
ضروريا لاستحال ذلك كما استحال ان يحكم بعضهم بكون الواحد اكثر من اثنين فهذا
البطلان قول من يدعي الضرورة في هذا المقام واما من يدعي الاستدلال فلانا
لا نسلم الدليل وانتم ما ذكرتم ذلك الدليل ثم لو ذكرتموه فانه ينتقض بالصور التي ذكرناها
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي احتياج الممكن الى السبب ولكن ههنا شبهة توهم
نقيض ذلك وهي خمسة اوجه الاول الممكن لو كان محتاجا الى المؤثر لكانت الحاجة
اما ان تكون امرا ثبوتيا في نفسها او لا تكون والاول باطل لوجوه ثلاثة احدها ان
الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة
وفي الحقيقة مباينة لها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ثبوت الحاجة
زائدا على ماهيتها فحصول ثبوتها لماهيتها اما ان يكون واجبا لذاتها او ممكنا لذاتها
والاول باطل لاستحالة ان يكون الوصف الاضافي المفتقر الى الممكن المحتاج واجبا

غير محتاج فاذا لكون الحاجة ممكنة الوجود لذاتها فاما ان تكون محتاجة الى الغير فيلزم
التسلسل في كون الحاجة موصوفة بحاجة اخرى واما ان لا تكون فيكون الممكن غنيا
عن المؤثر الثاني ان الحاجة لو كانت امرا ثبوتيا فلو جعلناها معللة بالامكان مع
انا قد بينا ان الامكان امر عدمي لزم تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي وانه محال
الثالث ان حاجة الممكن الى المؤثر سابقة على ثبوته فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا
لزم ان يكون ثبوت الوصف للشيء سابقا على ثبوت الشيء في نفسه وهو محال فثبت
بهذه الوجوه الثلاثة ان الحاجة لا يمكن ان تكون امرا ثبوتيا في الخارج واذا لم يكن
لها ثبوت وحصول في الخارج لم يكن الشيء في نفسه محتاجا والذي يقال من ان الحاجة
وان لم يكن لها ثبوت في الخارج الا انها وصف فرضي اعتباري فهو مساعدة على المطلوب
لان غاية ما في الباب انا اذا فرضنا ثبوت الحاجة كان الشيء محتاجا في فرضنا واعتبارنا
واذا لم تكن الحاجة ثابتة في نفسها لم يكن الشيء محتاجا في نفسه وليس مطلوبكم بيان كون
الممكن محتاجا الى المؤثر بحسب الاعتبار والفرض المجرد بل بيان كونه محتاجا في نفسه سواء
وجد فرض واعتبار او لم يوجد فاذا ساعدتم على انه ليس كذلك فقد ساعدتم على
فساد ما ذكرتموه الوجه الثاني في بيان ان الممكن غير محتاج الى المؤثر ان نقول ان كان العبد
قادرا على الفعل لكان الممكن واقعا لا عن سبب والاول حق فالثاني حق بيان كونه قادرا
ان العقلاء ببداية عقولهم يستحسنون مدح المحسن وذم المسيء على ما يصدر منه من الافعال
ويستقبحون مدحهم وذمهم على عدد الكواكب وسائر النجوم التي لا تصدر عنهم بل يستقبحون
ذم العاجز فلولا علمهم الضروري بكونه فاعلا والا لما فرقوا بالضرورة بين الموضعين
بيان انه يلزم من كونه قادرا على الفعل استغناء الممكن عن السبب ان القادر لا يخلو
اما ان يصدر منه الفعل حال ما يكون صدور ذلك الفعل عنه بالنسبة اليه كعدم
صدوره عنه او حال ما يترجح الصدور على اللاصدور والثاني باطل لانه متى ترجح الصدور
على اللاصدور فاما ان يكون عدمه عند كونه مرجوحا ممكن الوقوع او لا يكون
فان كان ممكن الوقوع لم يكن ترجح احد طرفي الممكن موقوفا على المرجح لان المرجوح لا مرجح
له حال كونه مرجوحا وان استحال حصول العدم عند كونه مرجوحا وجب حصول
الوجود عند صيرورته راجحا لما انه لا واسطة بينهما ثم ان ذلك المرجح لجانب الوجود

على جانب العدم اما ان يكون فعل الله تعالى فيكون فعل العبد موجب فعل الله
تعالى ولا يكون للعبد اختيار في ذلك الفعل بل يكون وجود ذلك الفعل اضطرارا
من قبل الله تعالى ويكون في ذلك نازلا منزلة الالم الحاصل فيه عند خلق الله تعالى المرض
فيه فيؤدي ذلك الى ان لا يكون العبد فاعلا وان لا يحسن مدحه وذمه على افعاله كما
لا يحسن مدحه وذمه على سائر الامور الاضطرارية ولما بطل ذلك علمنا انه لا يتوقف
صدور الفعل عنه على ترجيح على الصدور عنه وحينئذ لا يكون ترجيح احد طرفي الممكن
على الآخر لسبب وذلك هو المطلوب الثالث ان الماهية لا يمكن وصفها بالحاجة
لان ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان السواد في كونه سوادا
محتاجا الى المؤثر لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر وهو محال
وكذلك الوجود لا يمكن وصفه بالحاجة الى المؤثر والا لزم ان لا يكون الوجود وجودا
عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر وكذلك انتساب حقيقة الوجود الى حقيقة السواد
لا يمكن ان يكون بالمؤثر والا لزم ان لا تكون تلك النسبة نسبة عند فرض ارتفاع
ذلك المؤثر فاذا امتنع احتياج الماهية او الوجود او انتساب احدهما الى الآخر
امتنع احتياج مجموعها الى المؤثر الرابع هو ان الممكن حال بقائه غير مستند الى المؤثر
على ما مر وذلك يدل على ان الامكان غير محوج الى السبب الخامس وهو ان الهارب
من السبع اذا عرض له طريقان متساويان من كل الوجوه فهو مع شدة الحاجة
الى الفرار يستحيل ان يقف ثم انه ليس لاحد الجانبين ترجيح على الآخر فيكون الممكن هاهنا
مترجحا بدون السبب وكذا القول في سائر الصور المعدودة ثم ان سلمنا ان
الممكن لا بد له من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر عدميا قولكم المؤثر لا بد وان
يتميز عما ليس بمؤثر والتمييز خاصية الوجود قلنا هذا منقوض بوجوه الاول ان
عدم الضد عن محل معين يصحح وجود الضد الآخر فيه لا في محل آخر فلذلك العدم اختصاص
به الثاني ان عدم السبب وعدم الشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم ما
ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك فقد وجدنا بعض الاعدام تميز عن البعض
الثالث ان العدم لو لم يكن متميزا عن الوجود لم يصح التردد والحقيقة بين العدم والوجود
لان التردد بين الطرفين لا يعقل الا بعد امتياز كل واحد منهما عن الآخر واذا ثبت

كون العدم

كون العدم متميزا عن الوجود مع كونه عدما جاز ان يتميز بعض الاعدام عن بعض مع كونه
عدما الرابع ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر الوجود الى مؤثر لافتقر العدم
ايضا الى المؤثر وبالاتفاق عدم الممكنات مستند الى اعدام عللها فاذا جاز استناد
عدم الممكن الى مؤثرات عدمية جاز ذلك في جانب الوجود الخامس وهو ان
الامس انما يتصف بكونه امسا عند حصول اليوم والامس غير موجود في اليوم
فاذا المتصف بالامسية من شرطه ان يكون معدوما وليس لقائل ان يقول
ان الامسية ليست صفة ثبوتية لانا نعلم ان الامسية والغدية صفتان متغايرتان
مع ان عندكم لا يعقل التغاير في العدم ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون المؤثر عدميا
فلم قلتم بانه لا بد وان يكون وجوديا ولا يمكن دعوى الضرورة لان قوما اثبتوا الواسطة
بين الموجود والمنفي الصرف وهو الذي يسمونه بالحال او بالذات المعدومة
والملاحدة لعنهم الله زعموا ان الباري تعالى لا موجود ولا معدوم نفيا للمشابهة
بالموجودات والمعدومات وكيف ما كان فالعقلاء لا يختارون مذهبا يخالف
الضرورة ثم الذي يبين امكان هذا القسم امران الاول ان امكان الممكنات
من لوازم ماهياتها ولوازم الماهيات معلولة لها فاقتضاء الماهية للامكان
اما ان يكون بشرط الوجود او بشرط العدم او لا يكون بشرط الوجود ولا بشرط
العدم والاول باطل لان الماهية بشرط كونها موجودة يمتنع ان تكون قابلة للعدم
فلا يكون لها امكان العدم فلا يكون لها امكان الوجود ضرورة ان الامكان
لا يوجد الا عند تعلقه باحد الطرفين والثاني ايضا باطل لان الماهية بشرط
كونها معدومة يمتنع ان تكون قابلة للوجود فلا تكون ممكنة الوجود فثبت ان اقتضاء
الماهية الامكان ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان هذا المقتضي لا موجود
ولا معدوم الثاني ان الموجود الواجب لذاته مساو للممكن في الوجود ومتميز
عنه في حقيقته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقة الموجود الواجب مغايرة
للوجود والمقتضي لوجوده هو حقيقته والا لم يكن واجبا واقتضاء حقيقته لوجوده ليس
بواسطة وجود آخر والا لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فان لم تقتض حقيقته
وجودا لا يكون فيها وبين ذلك الوجود وسط لم تكن تلك الحقيقة مقتضية لوجوده

اصلا فلا تكون واجبة لذاتها وان اقتضت وجودا فيكون ذلك المقتضي لا موجودا
ولا معدوما واذا عقل ذلك ثبت انه لا يلزم من فساد كون المؤثر عدميا وجوب
كونه موجودا **الجواب** على منهجين الاول اجمالي وهو ان دليلنا بنا على مقدمتين بديهيتين
احديهما ان المحدث لابد وان يكون ممكنا لان الذي لا تقبل حقيقته العدم لا يكون
معدوما في شيء من الاوقات وثانيهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
وهاتان المقدمتان مما لا يشك فيهما عاقل وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى
شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية وكما ان تلك الشبه مع انها
لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية ولا تزيل عنا الجزم ولا الوثوق بالمشاهدات فكذلك
ما ذكرتموه وهذا جواب قاطع للمنصف **والمنهج الثاني** ان نجيب عن الشكوك المذكورة
على التفصيل فنقول قد بينا بالدليل ان كل محدث ممكن الوجود **قوله** ان ذلك منقوض
بصحة حدوث الحوادث وبصحة فاعلية الباري تعالى للحوادث وبامتناع كون
الباقي معدوما فانها احكام متجددة مع كونها واجبة التجدد لذواتها **قلنا** هذه احكام
فرضية اعتبارية لا وجود لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقية
قوله لو لم تكن هذه الاحكام امورا موجودة في الخارج لم يكن الشيء في نفسه عند عدم
الفرض والاعتبار ممكنا **قلنا** هذا الكلام مثل ما يقال كون الشيء معدوما لو لم يكن
امرا ثبوتيا في نفسه لم يكن الشيء في نفسه معدوما عند عدم الفرض والاعتبار
وكما ان هذا الكلام لا يقتضي كون العدم امرا ثبوتيا فكذلك ههنا وبهذا الحرف
حصل الجواب عن سائر النقوض المذكورة وعن المعارضة الاولى وبه يحصل
الجواب عن المعارضة الثانية لانه انما يلزم تقدم وجود الممكنات على امكاناتها
لو كانت الامكانات امورا وجودية في الخارج حتى يقال ان وجود تلك النسبة
يكون متوقفا على تحقق المنسوب والمنسوب اليه اما اذا لم يكن كذلك فالاشكال
غير لازم **قوله** الماهية لابد وان تكون مقتضية اما للوجود او للعدم بعينه **قلنا** عدم
الخلو عن الوجود والعدم امر متعين وذلك هو المقتضي ايضا فهذا لا يجري في
المحدث الذي قد كان معدوما ثم صار موجودا ولو كانت الماهية مقتضية لاحد
الامرين على التعيين لاستحال اتصافها بنقيض ذلك **قوله** الامكان امر نسبي

فلا يعرض للمفردات **قلنا** لما لم تكن النسبة امرا وجوديا في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه
بل حاصل الكلام في الامكان كون الشيء في نفسه بحيث لا يلزم من فرض وجوده ولا من
فرض عدمه محال **قوله** لو كان الوجود نفس الحقيقة لم يكن الامكان ثابتا **قلنا** هذا مسلم لكنا
بينا فيما مر ان الوجود زائد على الحقيقة ثم الذي يدل على فساد قول من ينكر اصل
الامكان انا نشاهد الجسم متحركا بعد سكونه وهذه المتحركية لا يعقل بقاؤها عند صيرورة
الجسم ساكنا فهي اذا قد عدمت فحقيقة المتحركية لو لم تكن قابلة للوجود والعدم لامتنع صيرورتها
تارة موجودة وتارة معدومة ولا نعني بالامكان الا قبول الحقيقة للوجود والعدم معا
واذا ثبت كون المحدثات ممكنة وجب استنادها الى مؤثر **قوله** تدعون فيه الضرورة
او النظر **قلنا** بل ندعي فيه الضرورة فانا اذا فرضنا انسانا سليم العقل لم يمارس شيئا من
المجادلات ثم يعرض على عقله ان كفتي الميزان هل يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى لا
لسبب اصلا فان صريح عقله يشهد له بانكار ذلك وكذلك اذا دخل برية لم يجد
فيها عمارة اصلا ثم دخلها فرأى فيها عمارة رفيعة وقصرا مشيدا فانه يضطر الى العلم بوجود
بان وصانع وكذلك اذا احس بصوت او حركة اضطر الى العلم بوجود مصوت او
متحرك بل الصبيان يضطرون الى العلم بذلك لانهم اذا وجدوا في موضع شيئا لم يتوقعوا
حصوله هناك حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع
فدلنا هذا على ان ذلك من العلوم الضرورية **قوله** اذا عرضنا على العقل ان الواحد
نصف الاثنين وعرضنا ايضا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وجدنا
الاول اظهر **قلنا** هذا ممنوع وبتقدير تسليمه فلا يلزم من كون الاول اجلى منه الا ان
يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء كما ان العلوم النظرية
متفاوتة في الخفاء وكما ان التفاوت في النظريات لا يخرجها عن ان تكون نظرية فكذا
التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن ان تكون ضرورية **قوله** ان جمعا من العقلاء
التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به
قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل غايته ان صار ذلك لازما على مذاهبهم ولكن ليس
كل ما صار لازما وجب ان يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال انما يجيء
من التزام ما يناقض هذه القضية لا من لزومه ولذلك فان اصحاب هذه المذاهب

لتعليله ان لا يكون

سببی لزمهم وقوع الممکن لا عن سبب فانهم یحتالون فی الجواب عن ذلک سواء کانت
اجوبتهم قویة او ضعیفة وذلک یدل علی العلم الضروری وایضا العذر من کل واحد
من الصور التی اوردوها علیه فیجیء بعد هذا فی المواضع اللایقة بها وبالجملة فکل مذهب
یودی الی وقوع الممکن لا عن سبب فاحالة البطلان علی ذلک المذهب اولی من
احالته علی هذا الاصل المعلوم بالضرورة قوله الحاجة اما ان یکون لها ثبوت فی
نفسها او لا یکون قلنا منهم من زعم انها امر ثبوتی فی نفسها محتجا بان الحاجة تناقض اللاحاجة
التی یمکن وصف الممتنع بها والممتنع معدوم لا محالة وکل ما یمکن وصف المعدوم به فهو
لا محالة وصف عدمی فالحاجة التی تناقضها وصف وجودی وهذه الحجة ضعیفة لان
وزانها ان یقال المعدوم یصح وصفه بانه لیس بممتنع فیکون سلب الامتناع عدمیا
فیکون الامتناع ثبوتیا حتی یلزم ان یکون الممتنع الموصوف به موجودا بل واجب الوجود
ضرورة کون الموصوف بالوصف الوجودی ایضا فواجبا لذاته موجودا واجبا
لذاته ولما بطل ذلک بطل ما قالوه بل الواجب ان نعتقد ان الحاجة لا ثبوت
لها فی نفسها قوله واذا لم یکن لها ثبوت فی الحقیقة لم یکن الممکن محتاجا فی الحقیقة قلنا قد
بینا ان وزان هذا الکلام ما یقال ان العدم لو لم یکن امرا ثبوتیا لم یکن الشیء فی نفسه
معدوما فکما لم یلزم من هذا کون العدم وجودیا فکذلک ما ذکروه وبالجملة فانا
اذا قلنا الممکن محتاج الی السبب فلا نعنی به ان للامکان وصفا وللحاجة وصفا
اخر وان احدهما علة للاخر فان المعلول محتاج فلو کانت الحاجة معلولة فی وجودها
للامکان لکانت الحاجة محتاجة ویلزم التسلسل بل نعنی بذلک ان الذی یکون
حقیقته قابلة للوجود والعدم فانه لا یدخل فی الوجود الا عند مؤثر وهذا لا یقتضی شیئا
مما ذکروه قوله لو کان العبد فاعلا لاستغنی الممکن عن سبب قلنا من الناس من
منع فاعلیة العبد وزعم انه کما انهم مجبورون علی افعالهم فکذلک هم مجبورون علی ما یصدر
عنهم من المدح والذم وعند ذلک یندفع الاشکال ومنهم من زعم ان العبد فاعل
وسلم ان الامکان فی هذه الصورة لا یحوج الی المؤثر ولکنه ادعی العلم الضروری باحتیاج
الی المؤثر فی سایر الصور وتقریره ما مر فی مسئلة الحدوث قوله الماهیة لا یمکن
وصفها بالحاجة وکذا الوجود والنسبة قلنا انه لا بد من الاعتراف بوجود موجود

ممکن الوجود

ممکن الوجود فبالطریق الذی نعقل کون الشیء ممکنا وجب ان نعقل کونه محتاجا قوله
الباقی حال بقائه یستغنی عن المؤثر قلنا الکلام فیه قد مر فی مسئلة الحدوث وسیاتی
تمامه فی مسئلة البقاء ان شاء الله تعالی قوله الهارب من السبع یختار احد الطریقین
لا لمرجح قلنا منهم من منع ذلک ومنهم من سلم وادعی العلم الضروری بالفرق بین الفاعل
وسایر الممکنات فیه ولهذا اثبت انه لا بد من مؤثر ثبت انه یمتنع کونه معدوما لانه لا فرق
فی العقل بین عدم المؤثر وبین المؤثر المعدوم والعلم بذلک ضروری لا نتصدی
فی هذا المقام للاستدلال علیه بالکلام المشهور من ان المعدوم لا تمیز فیه فلا یمکن استناد
الاثر الیه لانه یتوجه علیه الشکوک المذکورة والجواب عنها وان کان ممکنا الا
ان العلم بفساد استناد الاثر الموجود الی المؤثر المعدوم اظهر کثیرا من العلم بذلک
الدلیل والاجوبة عن الاسولة التی یوردونها علیها والایضاح الواضح لا یزید الا خفاء قوله
هب ان المؤثر لیس بمعدوم فلم یجب ان یکون موجودا قلنا لانه لا واسطة بین الوجود
والعدم قوله الماهیة تقتضی الامکان لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فهی متوسطة
بین الوجود والعدم قلنا نحن لا ندعی ان کل حقیقة فهی اما الوجود واما العدم حتی یلزم
من کون الماهیة مغایرة لهما فساد ذلک الحصر وکیف نقول ذلک مع انا نعلم
بالضرورة ان المفهوم من حقیقة السواد وحقیقة البیاض وحقیقة الحرکة وحقیقة
السکون مغایرة للوجود والعدم بل ندعی ان العقل یحکم علی کل حقیقة من الحقایق
التی لا نهایة لها انها لا تخلو عن وصفی الوجود والعدم واذا کان کذلک فکون
الماهیة مغایرة للوجود والعدم لا یقدح فی قولنا انه لا واسطة بین الوجود والعدم
قوله الماهیة مقتضیة للامکان لا بشرط کونها موجودة ومعدومة قلنا قد بینا
ان الامکان لیس امرا ثبوتیا فی الخارج فلا یلزم ذلک قوله حقیقة الباری تعالی
مقتضیة لوجوده نفسها قلنا من زعم ان وجود الباری تعالی نفس حقیقته اندفع عنه
هذا الاشکال ومن لم یقل بذلک قال ان صریح العقل لا یرفع کون الشیء واجبا
لذاته علی معنی انه یستحق الوجود من ذاته ولکنه شاهد علی ان الشیء لا یکون سببا
لوجود شیء اخر الا بعد کونه موجودا واذا کان العلم بهذا الفرق ضروریا اندفع السؤال
واعلم ان الذین یثبتون العلم بالصانع تعالی بواسطة حدوث الاجسام علی

على قسمين احدهما الذين يزعمون ان دلالة الحدوث على المحدث امر نظري
وثانيهما الذين يزعمون انه ضروري فاما الاولون فهم على قسمين احدهما الذين
يثبتون ان المحدث ممكن وان الممكن محتاج وذلك هو الذي قررناه وثانيهما
الذين يثبتون ذلك على صورة اخرى وهم مشايخ المعتزلة فانهم يثبتون كون العبد
موجدا لافعاله اولا ثم يثبتون ان حاجة افعاله اليه لكونها حادثة ثم اذا اثبتوا لهم
حدوث الاجسام قالوا ثبت ان افعالنا انما احتاجت الينا لحدوثها فيلزم
ان يكون الحدوث علة الحاجة الى الفاعل فاذا كان العالم حادثا لزم احتياجه
الى الفاعل واما اصحاب الضرورة فهم الذين يقولون انا متى علمنا حدوث
الاجسام علمنا احتياجها الى المحدث سواء علمنا كونها ممكنة او لا فهذه جملة الوجوه
التي يمكن بناؤها على حدوث الاجسام **المسلك الثاني** الاستدلال بامكان الاجسام
على وجود الصانع وهو عمدة الفلاسفة قالوا الاجسام ممكنة وكل ممكن فلا بد له
من مؤثر اما بيان كونها ممكنة فبالطريق المذكور في المسلك الثاني من مسألة
الحدوث واما بيان ان الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكور في الطريقة الاولى
من هذه المسألة **المسلك الثالث** الاستدلال بامكان الصفات على وجود
الصانع سواء كانت الاجسام واجبة او ممكنة قديمة او حادثة وتقريره ان نقول
اختصاص كل جسم بماله من الصفات اما ان يكون لجسميته او لما يكون حالا في الجسمية
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم الاخير فهو اما ان
يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا ويبطل كل هذه الاقسام سوى القسم الاخير
وتمام تقريره في ثاني المسلك الاول في مسألة الحدوث والله اعلم **المسلك الرابع**
الاستدلال بحدوث الصفات والاعراض على وجود الصانع ولنفرض الكلام في
اعراض لا يقدر عليها البشر مثل صيرورة النطفة المتشابهة الاجزاء انسانا فاذا كانت
تلك التركيبات اعراضا حادثة والعبد غير قادر عليها فلا بد من فاعل اخر ثم من ادعى
ان العلم بحاجة المحدث الى الفاعل ضروري ادعى الضرورة ههنا ومن بنى ذلك اما
على الامكان وعلى القياس في حدوث الذوات فكذلك يفعل ايضا في حدوث
الصفات والفرق بين الاستدلال بامكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها

ان الاول يقتضي ان لا يكون الفاعل جسما والثاني لا يقتضي ذلك واعلم ان الاستدلال
على ما لا يعلم بالضرورة انما يكون بما يعلم بالضرورة والمعلوم بالضرورة اما الاجسام واما
الاعراض القائمة بها وكل واحد منهما اما ان يعتبر امكانه او حدوثه لا جرم كانت
اصول الادلة الدالة على الصانع تعالى هذه المسالك الاربعة وههنا طريقة خامسة
وهي عند التحقيق عائدة الى الطرق الاربعة وهي الاستدلال بما في العالم من الاحكام
والاتقان على علم الفاعل والذي يدل على علم الفاعل فهو بالدلالة على انه اولى وبالله
التوفيق **المسألة الثانية** في اثبات ان الصانع تعالى يجب ان يكون ازليا وابديا
الدليل عليه ان المؤثر في وجود العالم اما ان تكون حقيقته قابلة للعدم او لا تكون فان
كانت حقيقته قابلة للعدم وثبت ايضا انها موجودة كانت تلك الحقيقة غير ممتنعة
الاتصاف بالوجود ولا بالعدم اي لا يلزم من فرض عدمها ولا من فرض وجودها
محال واذا كان كذلك امتنع ان يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح والكلام في ذلك
المرجح كالكلام في الاول فاما ان لا ينتهي الى موجود واجب الوجود او ينتهي اليه والاول
باطل لانه اما ان يستند الاول الى الثاني والثاني الى الاول اما بغير واسطة او بواسطة
واحدة او بوسائط كثيرة واما ان يستند كل واحد منها الى شيء اخر الى غير النهاية
والاول باطل لانه لو توقف كل واحد منهما على الاخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه
وهو محال والثاني ايضا باطل لانه لو استند كل واحد منها الى شيء اخر الى غير النهاية
فمجموع تلك الممكنات اما ان يكون ممكنا او واجبا وباطل ان يكون واجبا لان المجموع من
الاحاد الممكنة محتاج الى كل واحد من تلك الاحاد الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى
بالامكان واذا كان ذلك المجموع ممكنا فلذلك المجموع حاجة الى المؤثر وذلك المؤثر
ليس هو ذلك المجموع لاستحالة استناد الشيء الى نفسه ولا احد الامور الداخلة فيه لان
كل ما كان مؤثرا في مجموع احاد كان لا محالة مؤثرا في كل واحد من تلك الاحاد فاذا
كان المؤثر في ذلك المجموع احد تلك الاحاد لزم كونه مؤثرا في نفسه وفي مؤثره
وذلك محال فثبت استناد مجموع الممكنات الى شيء اخر والذي يستند اليه كل الممكنات
وجب ان لا يكون ممكنا لان الخارج من كل الممكنات غير الممكن فثبت انتهاء جميع الممكنات
الى موجود لا تقبل حقيقته العدم وما كان كذلك كان دائم الوجود فكان ازليا

ابدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود العالم وان كانت
حقيقته قابلة للعدم الا ان الوجود به اولى فلاجل تلك الاولوية يستغني عن مؤثر اخر
ولاجل كونها قابلة للعدم في الجملة لا تكون واجبة لذاتها فان ادعيتم ان الاولوية
بالوجود لا تعقل الا عند الوجوب طالبناكم بالدلالة على صحتها ولا نم تبين صحة القول
به ثانيا من وجوه ثلاثة الاول ان الموجودات التي تمتنع بقاؤها مثل الحركة والصوت
لا شك ان العدم بها اولى والا لصح بقاؤها ولا شك انه يصح الوجود عليها والا
لما وجدت اصلا واذا جاز ان تكون الحقيقة قابلة للعدم والوجود ومع ذلك يكون
العدم بها اولى فلم لا يجوز مثله في جانب الوجود الثاني وهو ان العلة قد توجد ثم
يتوقف ايجابها المعلول على تحقق شرط او انتفاء مانع ولا شك ان تلك العلة اولى
بها اقتضاء المعلول والا لم تتميز العلة عن غيرها وذلك مثل الثقل فان اقتضاءه
للهوي اولى من ان لا يقتضيه فيكون اقتضاؤه للهوي عدم اقتضائه له كل واحد
منهما معقولا ومع ذلك فالاقتضاء اولى الثالث ما بينا ان الماهية لا بد وان
تكون مقتضية اما للوجود لعينه او العدم لعينه ثم انه يمكن طرو الطرف المنافي للمقتضى
فذلك المقتضي يمكن الزوال عنه في الجملة مع انه اولى ثم ان سلمنا انه ممكن على التساوي
وانه محتاج الى المؤثر ولكن لم لا يجوز ان يكون سببه ايضا ممكنا مستندا اليه على
سبيل الدور قوله لو توقف كل واحد منهما على الاخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه
قلنا الكلام عليه من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض فهو ان نقول
ما المعني بقولكم توقف كل واحد منهما على الاخر ان عنيتم به انه يوجد كل واحد منهما قبل الاخر
في زمان فهذا غير لازم لان العلة لا يجب تقدمها على معلولها في الزمان بل ذلك
محال وان عنيتم بالتوقف احتياج كل واحد منهما الى الاخر في وجوده فلم قلتم انه يلزم من
احتياج كل واحد منهما الى الاخر في وجوده احتياج كل واحد منهما في وجوده الى نفسه
بيانه ان المعلول غير محتاج الى علة العلة اصلا لانا اذا فرضنا حصول العلة عند عدم
علة العلة فاما ان يوجد المعلول او لا يوجد فان وجد المعلول لزم ان يكون المعلول
غنيا عن علة العلة وان لم يوجد لم يكن المؤثر في وجود المعلول هو الشيء الذي فرض
انه هو العلة القريبة بل يكون علة العلة هي العلة القريبة هذا خلف فثبت ان المعلول

غير محتاج الى علة العلة واذا ثبت ذلك فنقول اذا قدرنا اسنادا دوريا بين كل
واحد منهما الى الاخر كان كل واحد منهما علة لعلة نفسه ولما ثبت ان الشيء غير محتاج
الى علة العلة لا يلزم من كون الشيء علة لعلة نفسه احتياج الشيء الى نفسه وان عنيتم
بالتوقف وجوب حصول واحد منهما في زمان حصول الاخر فذلك غير محال
وان عنيتم بالتوقف معنى رابعا فاذكروه حتى نتكلم عليه واما المعارضة فهي ان الجوهر
واللون يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر ثم ليس احدهما معلولا للاخر فاذا كان
كل واحد منهما محتاجا الى الاخر ثم ان سلمنا انه ليس على سبيل الدور فلم لا يجوز
ان يكون على سبيل التسلسل قوله لو تسلسلت الاسباب الى غير النهاية لكان
مجموعها ممكنا محتاجا الى المؤثر قلنا الكلام عليه من حيث النقض ومن حيث المعارضة
اما النقض فلم قلتم ان تلك الاسباب الغير المتناهية لها مجموع وكل وجملة حتى يمكنكم
وصفها بالامكان والحاجة الى السبب ثم يقال السبب لا بد وان يكون موجودا مع
مسببه فلو تسلسلت الاسباب لكان كل واحد منها موجودا مع الاخر فحينئذ يصح وصفها
بانها مجموع وكل وجملة لانا نقول الكلام عليه من وجهين احدهما لا نسلم انه لا بد وان
يكون المؤثر موجودا عند وجوده ولا يرد بيانه ما مر في مسئلة الحدوث مع بقاء البناء
مع عدم البناء وغيره من الوجوه ثم ان سلمنا ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا مع
الاثر وان تلك الاسباب المسببات الغير المتناهية كل واحد منها موجود مع الاخر
لكن لم قلتم انه يصح وصفها بانها كل ومجموع وجملة وذلك لان هذه الالفاظ تشعر
بالحصر والامتياز عن الغير وذلك من صفات المتناهي فاذا وصفتم الاسباب والمسببات
المتسلسلة بذلك فكانكم سلمتم كونها متناهية واما المعارضة فهي انه لا بداية لامكان
حدوث الحوادث والا انتهت الصحة وهو محال وايضا فمعلومات الله تعالى متعددة
غير متناهية وايضا فلانه تعالى عالم بالمعلوم المعين ثم عالم بكونه عالما بذلك الى غير النهاية
وكل واحد من تلك المراتب متوقف على المرتبة التي قبلها لا يقال العلم بالعلم بالمعلوم
هو العلم بالمعلوم لانا نقول هب ان العلم واحد لكن تعلقات ذلك العلم متعددة
مترتب بعضها على البعض وايضا فلان مراتب الاعداد غير متناهية مع ان كل واحد
منها معلول للناقص وايضا عند الفلاسفة لا بداية للحركات الماضية ولا نهاية

لا عدا والنفوس الناطقة فلذلك ههنا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القول
بموجود واجب الوجود ولكن ههنا شبهة اخرى توهم نقيض ذلك وهي ان واجب الوجود
وممكن الوجود اما ان يتشاركا في الوجود او لا يتشاركا فان كان الاول فاما ان يكون
ذلك الوجود مقارنا لماهية اخرى او لا يكون والاقسام الثلاثة باطلة لما بين في المسئلة
الثالثة فبطل القول بوجود موجود واجب الوجود ولئن سلمنا انه لا بد من موجود
واجب الوجود ولكن ما ذكرتموه لا يفيد ان يكون موجد الاجسام والاعراض واجبا
لاحتمال ان يكون موجدها ممكنا لذاته محتاجا الى مؤثر يؤثر فيه وذلك المؤثر يكون
واجبا وبهذا التقدير لا يكون خالق العالم واجبا فلا يحصل مقصودكم والجواب قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر قابلا للعدم مع ذلك يكون الوجود به اولى قلنا لوجهين
احدهما ان كل حقيقة كان الوجود بها اولى فالوجود لا يزول عنها الا بوجود مانع
وذلك الوجود معلوم ان كل ما وجد وهو ينافي وجود شيء آخر فوجود ذلك الشيء ينافي
وجود الاول لان المنافاة لا تتحقق الا من الجانبين فهذه الاشياء المتعارضة لا تخلو اما
ان يكون البعض اقوى من البعض في اقتضاء الوجود او لا يكون فان كان الاول فتلك
القوة لازمة لتلك الحقيقة لنفسها لا لغيرها وذلك الضعيف ايضا كذلك
فيستحيل ان ينقلب القوي ضعيفا والضعيف قويا وحينئذ يبقى القوي موجودا
ممتنع الزوال لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود معارضه ومعارضه اضعف منه
فلا يوجد مع وجوده اذ لو وجد لكان اقوى منه وقد فرضنا انه اضعف منه هذا
محال فاذا القوي يكون دائم الوجود وممتنع العدم والضعيف يكون ممتنع الوجود دائم
العدم فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع ويخرجان عن قضية الامكان وان كانا
متساويين في القوة والضعف لم يكن اندفاع احدهما بالآخر اولى من العكس
فلا يحصل الترجيح الا من خارج وحينئذ يحصل التساوي فتبطل الاولوية الثاني ان الحقيقة
التي يكون الوجود بها اولى لا تخلو اما ان يتوقف اولوية الوجود لها على عدم ما يقتضي
او لا يتوقف فان توقفت تلك الاولوية على عدم المعدم كانت تلك الحقيقة
عند قطع النظر عن عدم المعدم لا يحصل لها تلك الاولوية فلا يكون تلك الاولوية
حاصلة بحسب ذاتها وان لم يتوقف تلك الاولوية على عدم ذلك المعدم فسواء

وجد ذلك

وجد ذلك المعدم او لم يوجد كان ذلك الترجيح حاصلا واذا كان كذلك امتنع عدمه
بحضور ذلك المعدم فاما قوله اذا جاز في بعض الاشياء ان يكون العدم به اولى جاز
في البعض الآخر ان يكون الوجود به اولى قلنا العدم ليس امرا محصلا حتى يجعل في مقتضيات
الحقيقة على نعت الاولوية بل الشيء بعد عدمه نفي صرف فلا يتقرر فيه ان يكون علة ومعلولا
قوله العلة قد توجد منفكة عن المعلول لوجود مانع قلنا هذا ممنوع قوله كل حقيقة فانها
تقتضي اما الوجود لعينه او العدم لعينه قلنا قد سبق الجواب عنه قوله لم لا يجوز ان يكون
على سبيل الدور قلنا لما مر انه يلزم احتياج الشيء الى نفسه قوله المعلول غير محتاج
الى علة العلة فلا يلزم من جعله علة لعلته نفسه احتياجه الى نفسه قلنا كل ما احتاج الى شيء
فالعقل يفرض تقدما في الوجود على المحتاج اليه والعلم بذلك ضروري فلو اسند
كل واحد منهما الى الآخر لزم تقدم كل واحد على الآخر في العقل وذلك محال قوله هذا
معارض بالجواهر والاكوان قلنا مر الجواب عنه في مسئلة الحدوث قوله لم لا يجوز ان يكون
على سبيل التسلسل قلنا لما مر ان تلك الاشياء تكون موصوفة بالامكان قوله
لا يمكن وصفها بالكل والجملة قلنا عنه جوابان احدهما انه اذا كان السبب واجب
الحصول مع المسبب فلو تسلسلت الاسباب لكانت باسرها موجودة قوله ما الدليل
على ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا عند الاثر قلنا لان المؤثر لو لم يكن موجودا
عند حصول الاثر لكان ترجح وجود ذلك الاثر على عدمه حاصلا اما من غير مرجح
او لاجل مرجح معدوم وكلا القسمين قد ابطلناه قوله لو احتاج الاثر الى المؤثر
حال حدوثه لاحتاج اليه حال بقائه ويلزم ان لا يبقى البناء عند عدم البناء قلنا
الجواب عنه قد مر في مسئلة الحدوث والثاني ان تلك الاسباب والمسببات
لو لم توجد معا لكان ذلك قولا بحوادث لا اول لها وذلك قد ابطلناه قوله
هب ان تلك الاسباب والمسببات موجودة معا ولكن لم قلتم انه يمكن وصفها بكونها
كلا وجملة قلنا لان كل واحد منها اذا كان موجودا مع الآخر فهناك موجودات
فنقول لكل وجملة اشارة الى تلك الموجودات بحيث لا يخرج عن حكمنا واحد منها وبعد
ذلك يكون النزاع في مجرد العبارة وايضا فانكم تصفونها بكونها غير متناهية لانكم
ان الموصوف بهذا الوصف ليس هو احادها ولا بعضا منها فما هو الموصوف

بهذا الوصف سميناه كلا وجملة قوله هذا معارض بالصحة ومعلومات الله تعالى
ومقدوراته قلنا اما الصحة فقد بينا انها ليست من الامور الوجودية في الخارج
واما المعلومات والمقدورات فليس كون البعض معلوما ومعلولا لكون الاخر معلولا لا
الى نهاية فلا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات قوله العلم بالعلم بالشيء معلول
العلم بالشيء ثم هذه المراتب حاصلة الى غير النهاية قلنا اما ان نقول العلم بالعلم بالشيء
هو نفس العلم بالشيء واما التعلقات فهي امور نسبية وكلامنا في الموجودات الحقيقية
واما ان نقول لها بداية وهي العلم بالشيء واما العلم بذلك العلم فهو معلول العلم الاول
لانه علة له فلو تسلسلت لزم ان لا يكون هناك طرف في جانب المعلولات لا لزوم
نفي الطرف في جانب العلة وكلامنا فيه قوله الفلاسفة يثبتون حركات لا اول لها
ونفوسا ناطقة لا نهاية لاعدادها قلنا لا جرم قولهم هذا باطل ولانهم يفرقون في ثبوت
اما الحركات فانها غير موجودة بمجموعها وما لا يكون موجودا لا يمكن الحكم عليه بالتناهي و
اللاتناهي على ما قررناه عنهم في مسئلة الحدوث واما النفوس فقد قالوا انا لم نزعم ان كل
حكم يثبت للاحاد لا بد وان يكون ثابتا للمجموع حتى يلزمنا من كون كل واحدة من النفوس
مسبوقة بالعدم كون المجموع كذلك بل الامر فيه موقوف على الدليل وههنا قد بينا انه لما
كان كل واحد من الاسباب ممكنا كان الكل المتوقف عليها المحتاج اليها اولى بالامكان
وفي النفوس لم تقم الدلالة على ذلك فلا جرم لم نقل به قوله وجود الواجب اما ان يكون
مساويا لوجود الممكن او لا يكون مساويا قلنا انه لا شك في وجود هذه المحسوسات فهي اما
ان تكون متساوية في الوجود او لا تكون فان لم تكن متساوية في الوجود ومع كونها موجودة
جاز ان لا يكون الواجب مساويا للممكن في الوجود مع كونه موجودا واما ان كانت متساوية
في الوجود ولا شك انها متخالفة في حقائقها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف لا محالة
فيكون الوجود زائدا على حقائقها وتكون تلك الحقائق موصوفة بالوجود وقابلة له والقابل
لا بد من تقدمه على المقبول وذلك التقدم يستحيل ان يكون بالوجود والا لزم ان تكون هذه
الماهيات موجودة قبل ان تكون موجودة فاذا ذلك التقدم ليس بالوجود فاذا عقل
ان يكون تقدم الماهيات الممكنة القابلة للوجود وانها على تلك الوجودات ليس بالوجود فليعقل
ايضا ان يكون تقدم الحقيقة الواجبة للوجود لذاتها على وجودها ليس بالوجود واذا كان

كذلك

كذلك بطل ما استدلوا به على ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون زائدا على ماهيته وهذا
طريق متين في دفع هذه الشبهة واما تفصيل القول فيه فسيأتي في المسئلة الثالثة قوله ب
انه ثبت القول بواجب الوجود ولكن كيف يعرف انه هو الموجد للعالم قلنا مطلوبنا
في هذا الموضع اثبات واجب الوجود فاذا سلمتم ذلك فعند ذلك نقول يمكن نفي هذه الوسائط
بالدليل السمعي وهو ما عرفناه بالضرورة من دين الانبياء عليهم السلام نفي هذه الواسطة
المسئلة الثالثة في تفصيل القول في وجود واجب الوجود قد مر غير مرة ان وجود واجب الوجود
اما ان يكون مساويا لوجود الممكن الوجود في مفهوم الوجود او لا يكون والاول فاما ان يكون
ذلك الوجود مقارنا لماهية اخرى في حق واجب الوجود واما ان لا يكون فهذه اقسام
ثلاثة لا مزيد عليها احدها ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن باشتراك الاسم و
هو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري واصحابهما والثاني ان يكون الوجود
مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وذلك المشترك يكون في الواجب الوجود
مقارنا لماهية مغايرة له وهذا مذهب ابي هاشم واصحابه والثالث ان لا يكون ذلك
المشترك مقارنا لماهية اخرى في حق واجب الوجود بل يكون حقيقة واجب الوجود هي
نفس الوجود ويكون امتياز ذلك الوجود عن وجود غيره بقيد سلبي وهو كونه مجردا
عن الماهيات غير مقارن لشيء منها وهو مذهب الفلاسفة واعلم ان اظهر الاقسام
الثلاثة فسادا هو هذا القسم الثالث والذي يدل عليه هو ان الوجود اذا كان
حقيقة واحدة في الواجب والممكن فالوجود من حيث هو هو اما ان يقتضي ان يكون عارضا
للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية او لا يقتضي شيئا من هذين الحكمين لا كونه
عارضا ولا كونه لا عارضا فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا للماهية لان مقتضى الماهية
حاصل اينما تحققت الماهية فيكون وجود الباري مقارنا لماهية غيره وذلك خلاف هذا
الوضع وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من الموجودات مقارنا لشيء من الماهيات
فالممكنات اذا اما ان لا تكون موجودة او تكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فيكون
قول الوجود على الماهيات الممكنة باشتراك الاسم وذلك ايضا يبطل هذا المذهب
وان كان الثالث فيكون الوجود عارضا تارة ولا عارضا اخرى فيكون من الاعتبارات
المفارقة لماهية الوجود ولا يمكن تحققه الا لسبب منفصل فاذا كون الوجود في حق الباري

غير عارض لشيء من الماهيات لابد وان يكون لعلة منفصلة فيكون وجود واجب الوجود
معلول علة منفصلة وذلك محال ولما بطلت هذه الاقسام الثلاثة بطل ما قالوه من
ان وجود الباري تعالى مشارك لوجود الممكنات في كونه وجودا مع ان وجوده واجب
التجرد عن الماهيات ووجود الممكنات واجب المقارنة لها ولما ظهر فساد هذا القسم
بقي القسمان الاولان احدهما ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك
اللفظي كما هو مذهب الاشعري والثاني ان يكون وجوده تعالى مقارنا لماهية اخرى كما هو مذهب
ابي هاشم والكلام فيما يمكن ان يقال لكل واحد من هذين القسمين وعليهما قد مر في المسلك
الثاني في مسألة الحدوث فلا حاجة الى الاعادة والله الموفق **الاصل الخامس** في بيان
كونه تعالى قادرا وفيه اربع مسائل **المسألة الاولى** في بيان اثبات ان الصانع تعالى
قادر ونعني بالقادر المؤثر الذي لا يمتنع عليه ان يؤثر وان لا يؤثر بحسب اختياره والدليل
عليه ان اسناد العالم الى مؤثر موجب يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا
بيان انه يؤدي الى اقسام فاسدة انه لا يخلو اما ان يكون حادثا او قديما وباطل
ان يكون حادثا لما مر فبقي ان يكون قديما فصدور العالم منه اما ان يكون موقوفا على
شرط او لا يكون فان لم يكن موقوفا على شرط لزم منه قدم العالم وهو باطل وان كان
موقوفا على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من
قدم الموجب وقدم الشرط قدم العالم او من حدوث العالم حدوثهما او حدوث
احدهما وكل ذلك باطل وان كان حادثا فاما ان يكون ذلك الشرط مقارنا
لحدوث المشروط او يكون سابقا عليه والاول باطل لان الكلام في حدوثه كالكلام
في الاول فيلزم ان يكون حدوثه لحدوث شرط آخر مقارن له ويلزم منه احتياج
كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وقد ابطلناه وان كان حدوث الشرط سابقا
على حدوث المشروط فهو باطل لوجهين احدهما انه يلزم منه ان يكون كل حادث مشروطا
بحادث آخر قبله لا الى اول وذلك قد ابطلناه والثاني ان السبب عند حصول الشرط
لا يكون موجبا وجود المشروط وعند زوال الشرط يوجب وجود المشروط فموجبيته
لوجود المشروط حكم قد تجدد بعد ان لم يكن فاما ان يحتاج الى العلة او لا يحتاج والثاني
باطل لامتناع استغناء الحكم المتجدد عن المؤثر فبقي ان يكون ذلك الحكم محتاجا الى العلة

فعلته لا تخلو اما ان تكون عدمية او وجودية وباطل ان تكون عدمية لامتناع
استناد الاحكام الثبوتية الى الامور العدمية فبقي ان تكون العلة امرا وجوديا وذلك
لا يخلو اما ان يكون مقارنا لتجدد ذلك الحكم او سابقا عليه فان كان مقارنا فاما
ان يكون هو معلوله وهو محال لاستحالة الدور واما ان يكون شيئا آخر والكلام
فيه كالكلام في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث آخر مقارن له الى غير
النهاية واما ان كان سابقا عليه فهو باطل لوجهين احدهما ما بينا ان العلة المؤثرة
في وجود الشيء لزم ان تكون مقارنة له واولى الناس بذلك هم الفلاسفة لانهم يجوزون
حادثا قبل حادث لا الى اول فلو جوزنا استناد الممكن الى موجود سابق عليه لانسد
عليهم اثبات واجب الوجود لاحتمال ان يقال ان كل ممكن استند في وجوده الى ممكن آخر
سابق عليه لا الى اول من غير ان يكون هناك حاجة الى موجود واجب الوجود وثانيهما
ما بينا من امتناع حوادث لا اول لها فثبت القول باسناد العالم الى علة موجبة يؤدي
الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا فان قيل لا نسلم ان اسناد العالم الى المؤثر الموجب
يفضي الى اقسام فاسدة **قوله** لان ذلك الموجب اما ان يكون قديما او حادثا وهما باطلان
قلنا لا نسلم انه يمتنع ان يكون حادثا والكلام فيه قد مر ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون
حادثا فلم لا يجوز ان يكون قديما **قوله** لان صدور العالم عن ذلك الموجب القديم
اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون **قلنا** لم لا يجوز ان لا يكون موقوفا على شرط
قوله لان العلة القديمة متى لم يتوقف صدور معلولها عنها على شرط لزم قدم المعلول
قلنا لا نسلم وبيانه بالاجمال والتفصيل اما الاجمال فانكم اما ان تثبتوا لصحة حدوث
الحوادث بداية او لا تثبتوا فان اثبتم لها بداية فلم لا يجوز ان يقال العالم حين ما
لم يوجد لم يمكن عدمه لاجل ان مؤثره ليس بموجب بالذات بل لاجل انه لم يحصل
في ذلك الوقت صحة حدوثه وان قلتم انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث فحينئذ
يكون وجود العالم في الازل غير ممتنع وعلى هذا لا يمكن الجزم بحدوثه واذا تعذر الجزم
بالحدوث لا يمكنكم الاستدلال بحدوثه على امتناع ان يكون مؤثره موجبا واما
التفصيل فهو ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان الموجب وان كان ازليا الا ان
حقيقته تقتضي وجود ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله

فما الدليل على فساد هذا الاحتمال ثم الذي يدل على انه محتمل ان الامر الاول انكم اذا جعلتم
العالم محدثا صادرا عن مؤثر قادر فلا يخلو اما ان تقولوا بان ذلك القادر كان يمكنه
ايجاد العالم قبل ذلك الوقت او ما كان يمكنه ذلك فان كان لا يمكنه ذلك فامتناع
حدوث العالم في الوقت الذي قبله اما ان يكون لاجل انه في نفسه كان ممتنعا ثم انقلب
بعد ذلك ممكنا واما ان يكون لان حقيقة ذلك المؤثر تقتضي كونه مؤثرا في ذلك
الوقت دون وقت اخر فان كان الاول كانت تلك الحقيقة لذاتها مقتضية لكونها ممكنة
الوجود في وقت معين دون ما قبله واذا عقل ذلك فليعقل كون العلة القديمة موجبة
للعالم في وقت معين دون ما قبله وان كان الثاني فكذلك ايضا لانه اذا جاز ان
يكون حقيقة ذلك المؤثر تقتضي كونه قادرا على ايجاد العالم في وقت معين دون سائر
الاوقات جاز ايضا ان يكون حقيقة ذلك المؤثر الموجب تقتضي ايجاد العالم
في وقت معين دون سائر الاوقات واما ان قيل ان القادر كان يمكنه ايجاد العالم
قبل الوقت الذي اوجده فيه فلا يخلو اما ان يكون تخصيصه ايجاد العالم بذلك الوقت
لا لمرجح او لمرجح فان كان لا لمرجح فحينئذ يكون المؤثر القديم مع استواء نسبة اقتضائه حدوث
العالم الى جميع الاوقات يكون قد رجح بعض الاوقات على بعض لا لمرجح واذا عقل
ذلك فلم لا يجوز ان يقال الموجب القديم نسبته الى جميع الاوقات واحدة ومع ذلك
فانه يرجح بعض الاوقات على البعض لا لمرجح واما ان قيل القادر لا يرجح وقتا على وقت
الا لمرجح يخصص ذلك الوقت فنقول اذا عقل اختصاص الوقت المعين بمرجح يقتضي
صدور العالم عن القادر الازلي في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون ذلك المرجح سببا لان يصدر العالم في ذلك الوقت المعين عن الموجب الازلي
الثاني ان القدرة عند المعتزلة تؤثر في وجود الفعل في الحالة الثانية والاعتمادات
تقتضي حركات متأخرة عنها في الزمان والنظر يقتضي علما يستحيل ان يوجد مقارنا له
واذا عقل تقدم الموجب على الموجب بلحظة واحدة فلم لا يجوز تقدمه عليه باوقات كثيرة
وايضا فلان فعل الواجب سبب لاستحقاق المدح والثواب لا الى نهاية وفعل القبيح سبب
لاستحقاق الذم والعقاب لا الى نهاية على مذهب المعتزلة ففي هذه الصورة يجوز تاخر المعلول
عن العلة تاخرا لا نهاية له مع ان العلة وهي فعل الواجب وفعل القبيح غير موجود في تلك

من هذه الاوقات اصلا فلان يعقل ذلك مع كون العلة موجودة في تلك الاوقات كان
اولى ثم ان سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يكون صدور الحادث عن القديم مشروطا
بشرط حادث يتقدمه لا الى اول والكلام فيه ما مضى في تلك المسألة وقوله ثانيا السبب
لا يكون موجبا لذلك المعلول الحادث عند وجود الشرط يصير موجبا له عند عدمه
فتلك الموجبية تستدعي علة قلنا الموجبية متى تستدعي مؤثرا اذا كان لها وجود في الخارج
ام اذا لم يكن م ع بيانه ان موجبية الشيء للشيء لو كانت امرا وجوديا لكانت اما ان تكون
واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان الموجبية حكم اضافي والاضافات تابعة
لغيرها في الخارج والذهن والتابع للغير لا يكون واجبا بالذات وان كانت ممكنة فتستند
الى مؤثر فيلزم ان يكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية موجودا اخر ولزم التسلسل
وهو محال ثم مع تسليمه فالمقصود حاصل لانا نقول اما ان يكون الذات المؤثرة تقتضي
لامر ما امرا او لا تقتضي فان اقتضت لم يكن بين الذات وبين ذلك الامر واسطة والا
لكان المؤثر هو تلك الواسطة لا الذات واذا لم يكن بين الذات وبين ذلك الامر
واسطة لم يكن مؤثرية المؤثر في ذلك الامر زائدا على الذات والا لكان في ذلك الاثر
متوسطا هذا خلف واذا لم يكن هناك امر ما تقتضيه الذات اصلا فهذا يكون قولا
بان المؤثر لا يؤثر في شيء اصلا ولا يقتضي امرا اصلا وذلك خارج له عن كونه مؤثرا
فثبت بما ذكرنا ان المؤثرية ليست امرا وجوديا بل هي امر ذهني اعتباري واذا كان كذلك
لم يكن بها حاجة الى المؤثر فبطل ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون المؤثر
قادرا الا ان هاهنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي الشبهة المذكورة في مسئلة الحدوث
والذي نزيده الان ان نقول القادر لا بد وان يكون له تعلق بمقدوره دون مقدوره
حتى يمكنه ايجاد ذلك المقدور دون غيره والتعلق حالة نسبية اضافية فهذه الحالة
النسبية اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان كان لها وجود في الاعيان
ومعلوم ان الاحوال النسبية يتوقف وجودها على وجود كل واحد من الشيئين الذين
ينسب احدهما الى الاخر وهما هاهنا القادر والمقدور فيلزم ان يتوقف تعلق القادر
بالمقدور على تعين المقدور في نفسه ولا يكون كذلك الا اذا كان موجودا في نفسه
فاذا تعلق القادر بالمقدور يتوقف على وجود المقدور فلو كان وجود المقدور مستفادا

من تعلق القادرية به لزم الدور وهو محال وأما اذا لم يكن لذلك التعلق وجود في
الاعيان لم يكن القادر متعلقا بالمقدور فلا يكون موجدا له فيكون ذلك نفيا لكونه قادرا
وان سلمنا ان خالق العالم قادر ولكن لم لا يجوز ان لا يكون هو ذلك الذي ثبت كونه
واجب الوجود بل يكون معلولا له والجواب قوله لم لا يجوز ان يتأخر المعلول عن العلة
القديمة قلنا لان اقتضاء تلك العلة لذلك المعلول اما ان يكون موقوفا على امر آخر او
لا يكون فان توقف كان اقتضاؤه لذلك المعلول مشروطا وان لم يتوقف وجب
ان يحصل معه المعلول لحصول المقتضي بتمامه قوله يحتمل ان يقال المقتضي يقتضي لذاته حصول
ذلك المعلول في الوقت الفلاني قلنا على هذا التقدير يصير اقتضاء المقتضي مشروطا
بحضور ذلك الوقت فيكون ذلك من القسم الذي يكون فيه اقتضاء المقتضي للمعلول
مشروطا بشرط قوله اما ان تحكموا بان للصحة بداية او لا تحكموا قلنا عندنا لا بداية
للصحة ومع ذلك لا يلزم صحة كون العالم ازليا كما ان الحادث بشرط كونه مسبوقا
بالعدم لا بداية لصحة حدوثه مع استحالة دخوله في الازلية لاستحالة الجمع بين الاولية
وعدم الاولية وكما انه لا نهاية لصحة تأخر بقاء الشيء وان كان لا يلزم منه دخوله في
الابدية لا يقال انكم اذا سلمتم استحالة كون العالم ازليا فحينئذ لا يلزم من كون مؤثره موجبا
كون العالم قديما لان وجود المعلول كما يتوقف على وجود العلة يتوقف على كونه في نفسه
ممكن الوجود ولانا نقول سبب انه لا يلزم من كون المؤثر موجبا كونه ازليا انا لو قدرنا
حدوث العالم قبل الوقت الذي حدث فيه بتقدير عشرة ايام لا يلزم من ذلك دخوله
في الازلية واذا كان حدوثه على هذا الوجه ممكنا ثم لم يكن كذلك علمنا ان عدم حدوثه
على هذا الوجه لم يكن لعدم الامكان بل لعدم المقتضي قوله اذا جاز ان يخصص القادر
بعض الاوقات بحدوث العالم مع تساويه بسائر الاوقات جاز مثله في الموجب
قلنا قد بينا في مواضع ان المرجع في هذه القضايا الى صريح العقل والعقل يحكم بان الجائع
اذا وضع عنده قرص متساوي الاطراف والجوانب فانه يبتدئ باحد الجوانب من غير مرجح
يخصص ذلك الجانب ولا يجد العقل مانعا لذلك حاكما بفساده واما اذا قدرنا نارا
توسطت اجساما قابلة للتسخين على السواء قدرنا انها سخنت ما على يمينها بقدر شبر فان
العقل يقتضي كونها مسخنة لسائر الجوانب على تلك الحد وهذا امر يجده العاقل من نفسه

بالضرورة واذا حكمت البديهة بالفرق بين الصورتين كانت محاولة الجمع بعد ذلك
عنادا قوله المعتزلة جوزوا تقدم بعض المؤثرات على آثارها قلنا هذه الصورة ممنوعة
على مذهب الاشعري والمنع ههنا اسلم قوله لم لا يجوز ان يكون صدور الحادث
عنه مشروطا بحادث آخر سابق عليه قلنا لما مضى من فساد القول بحوادث لا اول
لها وايضا يلزم احتياج موجبيته لذلك الاثر الحادث الى مؤثر قوله المؤثرية امر
غير وجودي فلا يستدعي علة قلنا الكلام عليه من وجوه الاول لا نسلم ان المؤثرية
ليست امرا وجوديا وبيانه ان المعقول من مؤثرية قدرة الله تعالى شيء غير المعقول
من قدرة الله تعالى ومن ذلك الفعل لانا قد نعقل حقيقة قدرة الله تعالى وان كنا لا نعلم
كونها مؤثرة في فعل العبد وقد نعلم المؤثرية وان لم يخطر ببالنا قدرة الله وكذلك
قد نعقل فعل العبد وان لم نعلم مؤثرية قدرة الله تعالى فيه وقد نعلم مؤثرية قدرة
الله تعالى وان لم نعلم فعل العبد فظهر ان حقيقة المؤثرية مغايرة لحقيقة ذات المؤثر وحقيقة
ذات الاثر فنقول هذه المؤثرية اما ان تكون امرا عدميا او وجوديا والاول باطل
لان المؤثرية واللامؤثرية لكونهما نقيضين يجب ان يكون احدهما ثبوتيا وبديهة العقل
شاهدة بان اللامؤثرية عدمية فالمؤثرية امر ثبوتي فهذا ما يمكن ان يتمسك به في بيان
كون المؤثرية امرا ثبوتيا وللقائل ان يقول انها امر اعتباري كما ذكرتموه في الصحة بدليل ان
علية ان مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية امر اعتباري لا محالة دفعا للتسلسل واذا عقل
ذلك فليعقل ههنا مثله الثاني ان نقول المقتضي لوجود المشروط ان كان حاصلا
بتمامه عند وجود الشرط السابق فحينئذ يكون المعلول متخلفا عن المقتضي المشتمل لجميع جهات
العلية وذلك قد ابطلناه وان لم يكن حاصلا ثم تمت جهات العلية فاستتمامها
اما امر وجودي او عدمي وعلى التقديرين فالتقسيم المذكور آت لان حدوث كل احد من الحوادث
ان كان مشروطا بزوال ما قبله فزوال ما قبله اما ان يكون لذاته وهو محال لاستحالة
او لعدم المؤثر وهو ايضا محال لان مؤثره قديم ممتنع الزوال او لطريان مانع وذلك
يؤدي الى الدور لان زوال السابق مشروط بطريان اللاحق المشروط بانه بزوال
السابق وذلك محال قوله هذا معارض بالشبهة المذكورة في مسئلة الحدوث قلنا
قد سبق الجواب عنها هناك قوله القادر لا بد له من التعلق وذلك التعلق امر نسبي

فيتوقف وجوده على وجود المقدور قلنا نحن نعلم بالضرورة صحة علمنا بالمعدومات
واقتدارنا عليها فعلمنا ان هذا التعلق لا يتوقف على وجود المتعلق به قوله لم لا يجوز
ان يكون القادر غير ما هو واجب الوجود قلنا الجواب عنه قد مر في مسئلة وجوب
واجب الوجود والله اعلم المسئلة الثانية في ان قادرية الله تعالى ازلية الدليل عليه
ان قادرية الله تعالى اما ان تكون بعين ذاته واما ان لا تكون فان كان الاول وذاته
ازلية فقادريته ايضا ازلية وان كان الثاني فتلك القادرية اما ان تكون واجبة
لذاتها او لا تكون فان كان الاول فهي ازلية وان كان الثاني فلا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر اما ذاته او غيره فان كان الاول فاما ان يتوقف اقتضاء ذاته لتلك القادرية
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف وذاته ازلية كانت قادريته الصادرة عنها
كذلك وان توقف فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من
ازلية ذاته وازلية ذلك الشرط ازلية قادريته وان كان حادثا كان حدوثه المختص
بوقت معين دون ما قبله او ما بعده لا بد وان يكون لقادر على امر فيكون قادرية ذلك
القادر سابقة على حدوث الحادث الذي هو شرط تجدد قادرية القادر الاول ثم
الكلام في قادرية القادر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان
الثاني فلا يكون اتصافه بالقادرية مشروطا بشرط حادث وهو القسم الثاني
وهو قولنا ان اقتضاء ذات القادر للقادرية غير مشروط بحدوث حادث فحينئذ
يلزم من دوام ذاته دوام تلك القادرية وان كان الثاني فلانه لا يقتضي تلك
القادرية كان حصول تلك القادرية له لا بد وان يكون لمؤثر قادر والكلام فيه
كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال فلا بد من الانتهاء الى قادر غني في اتصافه
بالقادرية عن غيره وهو الاله جل ثناؤه فان قيل لا معنى لكون الذات قادرة
الا كونها بحيث يصح منها احداث الحوادث وهذه الصحة غير حاصلة في الازل فكيف
يكون قادرا في الازل قلنا القدرة هي الصفة التي يترتب عليها هذه الصحة فيما
لا يزال فنقول اما اولا فنحن نمنع ثبوت تلك الصفة بل المعقول من القدرة نفس
هذه الصحة فاذا لم تكن هذه الصحة حاصلة في الازل لم يكن مسمى القدرة حاصلا واما ثانيا
فبتقدير تسليمه نعارض ما ذكرتموه في القدرة بجانب الصحة فان تلك الصحة لما كانت

متجددة فهي ان كانت غنية عن المؤثر فليكن اصل القدرة كذلك وان احتاجت الى
المؤثر فذلك المؤثر ان كان في اقتضائه لتلك الصحة غنيا عن الشرط مع انه لم يكن هذه
الصحة دائمة بدوام ذلك المؤثر فليكن الامر كذلك في اصل القادرية وان كان لا بد فيه
من شرط فكيف ما عقل ذلك في الصحة فليعقل مثله في اصل القدرة والله الموفق الجواب
ان القادرية صفة ثبوتية واما الصحة فقد بينا غير مرة انها ليست من الامور الثبوتية
بل هي من الامور العرضية الاعتبارية فظهر الفرق والله الموفق المسئلة الثالثة في انه
تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه انه لو كان علة صحة كون بعض الاشياء مقدورا
للباري تعالى حاصلة في كل الممكنات لصح في كل الممكنات ان يكون مقدورا للباري
تعالى الا ان الاول حق فالثاني مثله بيان الشرطية ان العلة لا تنفك عن المعلول فلو كانت
علة هذه الصحة عامة في كل الممكنات وجب عموم هذه الصحة فيها باسرها وبيان ان
تلك العلة عامة ان علة صحة كون الشيء مقدورا للباري تعالى هو الامكان وانه حكم
عام في كل الممكنات وانما قلنا ان علة هذه الصحة هي الامكان لان كل حكم وجهته الشيء
فاما ان يكون لذلك الشيء من تلك الجهة واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان يحيلان
المقدورية فلا يكونان علة لصحة المقدورية واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يكون المحوج
هو الامكان واما ان الامكان مشترك بين الممكنات كلها فهو امر قد تقرر غير مرة
فثبت ان علة صحة مقدورية الله تعالى عامة في كل الممكنات فيثبت لكلها ذلك
الحكم فان قيل لا نسلم ان صحة المقدورية امر ثبوتي وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انها
من الامور المعللة وسيأتي تقرير هذين السؤالين في مسئلة الرؤية وان سلمنا ذلك
فلا نسلم ان تلك العلة هي الامكان قوله كل امر يعتبر فاما ان يكون واجبا او ممتنعا
او ممكنا والاولان يحيلان المقدورية فتعين ان يكون الثالث علة للمقدورية قلنا
هذه مغالطة لانه حق ان كل امر فانه لا يخلو عن الوجوب والامتناع والامكان لكن
ليس بحق ان كل حقيقة فهي لا تخلو عن ان يكون احدى هذه الثلاثة ذاتيا فماهية الجسم مثلا
مخالفة لماهية الوجوب والامتناع والامكان وكذا ماهية السواد والبياض والحجر
والفلك وكذا ماهية كل واحد من الحقائق التي لا نهاية لها مخالفة لماهيات هذه الثلاثة
فتلك الماهيات لا تنفك عن احد هذه الامور الثلاثة لكن ليس كل ما لا ينفك الشيء عنه

فهو عاين ذلك الشيء واذا كان كذلك فلا يلزم من حذف الوجوب والامتناع
عن العلية تعين الامكان لتلك العلية وان سلمنا ان المقتضي لهذه الصحة هو الامكان
لكن لا نسلم ان الامكان وصف عام على ما سبق في تقريره في مسئلة الرؤية وان سلمنا
انه امر مشترك ولكن لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الصحة مشروطا بشرط خاص
وهو كونه مضافا الى ماهية مخصوصة ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه يلزم من اشتراك
الممكنات باسرها في الامكان اتصافها بصحة مقدورية الله تعالى بيانه ان ما ذكرتموه
لو اقتضى كون كل الممكنات مقدورا لله لوجب صحة كون كل الممكنات مقدورا للعبد
لان الشيء الذي هو مقدور العبد انما يصح كونه مقدورا له لامكانه والامكان مشترك
بين الكل فيلزم صحة كون الكل مقدورا له وكذلك العالمية انما تكون معللة بالعلم لامكانها
والامكان مشترك فوجب صحة كون جميع الممكنات معللة بالعلم وكذا العلم انما يكون
مشروطا بالحياة لكونه ممكنا اذ لو كان واجبا لذاته لكان غنيا عن كل ما عداه ثم ان
الامكان عام فيجب صحة كون كل الممكنات مشروطا بالحياة حتى يكون الحياة ومحلها
وشرائطها مشروطة بالحياة نفسها وذلك محال وان سلمنا اشتراك الممكنات
باسرها في صحة مقدورية الله تعالى لكن الصحة عائدة الى المقدور والى القادر ثم
بيانه ان الصحة العائدة الى المقدور مغايرة للصحة العائدة الى القادر بدليل ان القادر
يصح منه فعل الممكن دون المحال فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عائد اليه والا لم يكن
صحة صدور الممكن منه اولى من صحة صدور المحال واذا ثبت تغاير الصحتين
فمن المحتمل ان يكون الصحة العائدة الى المقدور مشتركا بين كل الممكنات ولكن الصحة
العائدة الى القادر لا يكون ثابتة لقدرة الله تعالى بالنسبة الى الكل اذ ليس يستبعد
ان يكون تلك القدرة لذاتها تقتضي التمكن من ايجاد بعض المقدورات دون البعض
كما ان العلم الحادث يقتضي التعلق بمعلوم خاص دون غيره وان كانت المعلومات باسرها
مشتركة في صحة المعلومية ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الممكنات باسرها مقدورة
لله تعالى لكن ههنا ما يمنع من ذلك واعلم ان جميع الفرق الخارجة عن الاسلام مثل
الفلاسفة والثنوية والصابئة والنصارى والمجوس ينكرون كون الباري تعالى
قادرا على كل الممكنات واما المسلمون فاكثر المعتزلة ينكرون ايضا كون الباري تعالى

ونحن نجيب اولا عن هذه الاسولة ثم نعقبها بايراد شبه هذه الفرق والجواب قوله
الصحة ليست حكما ثبوتيا قلنا هب ان الامر كذلك الا انها امر عقلي حكم العقل
باختصاص بعض الاشياء بها دون البعض فيستدعي مناطا قوله لم لا يجوز ان لا يكون
من الامور المعللة قلنا نحن نعلم بالضرورة ان الصحة ليست من الامور المستقلة بنفسها بل
لا بد من امر تكون الصحة عارضة له ومتى كان كذلك وجب تعليلها قوله حق ان الماهيات
لا تخلو عن هذه الاعتبارات لكن ليس بحق ان الماهيات ليست لاحد هذه الثلاثة
قلنا لا نزاع فيما ذكرتموه ولكن كل ماهية تعتبر فان كانت تلك الماهية من حيث انها
توجد تكون ماخوذة مع الوجوب والامتناع استحال احتياجها من ذلك الوجه الى المؤثر
لان تحقق الحاجة مع ما يحيل الحاجة محال وان لم تكن ملحوقة لا بالوجوب ولا بالامتناع
فلا بد وان تكون ملحوقة بالامكان فلا يخلو اما ان يكون المحوج هو الامكان او الامكان
مع ذلك الملحوق والثاني باطل لان الامكان كاف وحده في الاحواج والحكم اذا حصل
عقيب مجموع امور ويكون احدها كافيا فيه كان مستندا لا محالة الى ذلك الكافي
فثبت ان الحاجة مستندة الى الامكان فقط قوله لا نسلم ان الامكان وصف عام قلنا
لانه يمكن تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض فما به القسمة هو ما به الامتياز
ومورد القسمة هو اصل الامكان ونحن نعلم بالضرورة ان المورد يجب ان يكون مشتركا
بين القسمين قوله لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه صحة مقدورية الله تعالى مشروطا بشرط
خاص قلنا لما مر ان الامكان وحده كاف في الاحواج فلا يمكن توقيفه على الغير قوله
باطل صحة اقتدار العبد على كل الممكنات قلنا هذا انما يلزم لو اثبتنا للعبد قدرة مؤثرة
ونحن لا نقول بذلك بل نستدل على انه ليس للعبد قدرة مؤثرة بهذه الدلالة ولا نقول
ايضا بالاحوال ولا بالعلة والمعلول فسقط الاشكال واما الشرط فهو بالحقيقة علة
تحقق الامكان لان المشروط محتاج اليه لامكانه مثلا العلم يكون ممتنع الحصول قبل
الحياة ثم ان حصول الحياة علة لحصول امكان حصول العلم ونحن نجوز ان يكون للاحكام
المتماثلة علل مختلفة قوله هب ان الامكان يقتضي اشتراك المتماثلات في صحة مقدورية
الله تعالى لكن لم قلتم ان قدرة الله تعالى تقتضي صحة صدور تلك الاشياء عنه قلنا لانه
لما ثبت ان الممكنات مشتركة في صحة مقدورية الله تعالى فحينئذ يكون نسبة قدرة الله

الى بعضها كنسبتها الى الباقي لان انتساب الشيء الى الشيء كانتسابه الى مثله فاذا كانت
الممكنات باسرها مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى بها وجب صحة تعلق قدرة الله بها
باسرها قوله المعلومات باسرها مشتركة في صحة كونها معلومة لنا ثم لم يلزم من تعلق
العلم الحادث ببعضها تعلقه بكلها قلنا الفرق ظاهر لان المعلوم الذي تعلق العلم
الحادث به لم يدل الدليل على انه انما صح كونه متعلقا بذلك العلم الحادث لاجل
وصف مشترك بينه وبين كل المعلومات بل من المحتمل ان يكون كونه بحيث يصح تعلق
ذلك العلم به انما كان لامر غير مشترك بينه وبين غيره فلا يلزم من صحة تعلق ذلك العلم
صحة تعلقه بغيره بخلاف مسئلتنا فانا قد دللنا على ان ما لاجله صح في مقدور الله تعالى
كونه مقدورا له امر مشترك بين الممكنات فظهر الفرق والله اعلم بالصواب مسألة الرابعة
في انه لا موجد الا الله تعالى ذهب ابو الحسن الاشعري الى انه لا موجد الا الله تعالى
والخلاف فيه مع الجمهور من المخالفين كالفلاسفة والصابئية والمنجمين والثنوية و
الطبايعية والنصارى ومع كثير من المسلمين وهم المعتزلة وتفصيل القول فيه ان كل
من اثبت مؤثرا سوى الله تعالى فذلك المؤثر اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا والقسم الثالث هو مذهب الفلاسفة فانهم يثبتون العقول ويزعمون
انها هي المؤثرة في وجود الافلاك والعناصر والقسم الثاني هو ان يكون المؤثر
جسمانيا فهم القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية صفات لتلك الذوات
كالحركة والسكون المقتضيين للمتحركية والساكنية والقسم الاول هو ان يكون المؤثر جسما
فذلك الجسم اما ان يكون عنصريا او فلكيا او لا عنصريا ولا فلكيا وهذا القسم الثالث
هو مذهب الثنوية فانهم اسندوا حدوث العالم الى النور والظلمة وكيفية امتزاج احدهما
بالاخر واما القسم الثاني وهو ان يجعل المؤثر هو الفلك فالقائلون به هم الفلاسفة و
الصابئية وجمهور الاحكاميين فانهم زعموا ان الافلاك احياء ناطقة وكذلك الكواكب
وان الله تعالى قد فوض تدبير هذا العالم السفلي اليها واما القسم الاول وهو ان يجعل
المؤثر جسما عنصريا فهو اما ان يكون من الجمادات او من الحيوانات فان كان من الجمادات
فالقائلون بذلك هم الطبايعية فانهم زعموا ان العناصر الاربعة موصوفة بطبايع
مستقلة ويحدث من تفاعلها انواع الحوادث واما ان كان من الحيوانات فالقائلون

بذلك فريقان احدهما النصارى فانهم يجعلون الانسان الها مدبرا لهذا العالم كما
قالوا في حق عيسى عليه السلام والثاني المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوانات موجدة لافعال
انفسها تارة بالمباشرة وتارة بالتوالد وهم ايضا على ثلاثة اقسام منهم من زعم
ان الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد ويجوز وجود مقدور واحد بين
قادرين وهذا مذهب ابي الحسين البصري ومنهم من زعم ان الباري تعالى يستحيل
ان يكون قادرا على عين مقدور العبد ولكنه قادر على مثل مقدور العبد وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم ومنهم من زعم ان في مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى قادرا على
مثله ولا على جنسه وهو مذهب النظام فانه زعم انه تعالى غير قادر على الجهل والكذب
والظلم اصلا وهو مذهب البلخي ايضا فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا
علما ضروريا بما علمناه بالاكتساب فهذه كيفية ضبط مذاهب المنكرين لعموم قدرة
الله تعالى وقد جعلنا الكلام في هذا الباب على قسمين الاول في الكلام مع الخارجين
عن الاسلام وفيه فصول تسعة الفصل الاول في الرد على الفلاسفة اعلم انهم لما طعنوا
في كون الباري تعالى فاعلا بالاختيار بالوجوه التي حكيناها عنهم فيما مضى واعتقدوا
كونه موجبا بالذات ثم بينوا امتناع كون حقيقته مركبة بوجه ما زعموا بعد ذلك ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم بنوا على هذا الاصل قولهم في العقول والنفوس فلنذكر
اولا ما احتجوا به على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومجموع ما تمسكوا به امور اربعة
اولها وهو الذي عليه يعولون وبه يصولون ان قالوا ان مفهوم ان كذا صدر عنه
مغاير لمفهوم ان كذا صدر عنه ج فانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او خارجين عنها او احدهما يكون
داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كانت ماهية العلة الغير المركبة مركبة هذا خلف
وان كان الثاني فمن المعلوم ان اللوازم غير مستقلة بانفسها بل تكون محتاجة الى
الملزوم والمحتاج الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من سبب فالسبب ان كان
غير ذات الملزوم فهو محال لوجهين اما اولا فلان عند فرض ارتفاع ذلك الغير
يرتفع ذلك اللازم مع بقاء الملزوم فلا يكون اللازم لازما واما ثانيا فلانه لو عقل تعليل
اللوازم بغير ماهيات الملزومات في الجملة ولكن ذلك في هذه الصورة محال لان

الكلام في صدور المعلولات عن العلة الاولى وليس هناك شيء آخر يكون علة لثبوت
تلك اللوازم لها فثبت أن هذين اللازمين لابد وأن يكونا معلولي تلك العلة وحينئذ يكون
مفهوم أنه صدر عنها أحد اللازمين غير المفهوم أنه صدر عنها اللازم الآخر فإن كان
هذان المفهومان أيضا من قبيل اللوازم فإما أن ينتهي إلى اختلاف في الماهية فتكون
الماهية مركبة أو لا ينتهي فيكون هناك لوازم مترتبة لا نهاية لها وذلك محال وبتقدير
تسليمه فالمقصود حاصل لأن ماهية العلة لما هي هي إما أن تقتضي أمرا أو لا تقتضي فإن اقتضت
أمرا لم يكن بينها وبين ذلك الأمر متوسط فيكون ذلك اللازم لازما بغير وسط وهو
مطلوبنا وإن لم تقتض أمرا لم تكن تلك الماهية مؤثرة في أمر ما وذلك يخرجها عن كونها
علة مؤثرة فثبت أنه لا يمكن أن يكون المفهومان المختلفان لازمين خارجين وأما إن
كان أحدهما داخلا في الذات والآخر خارجا عنها فالداخل في الذات لا يكون معلولا
للذات والخارج عنها هو المعلول فيكون تلك الذات مركبة مع تركبها يكون الصادر
عنها واحدا فثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وثانيها وهو أنه لو صدر عنه
شيئان أحدهما ليس هو الآخر فيكون قد صدر عنه شيء ما ليس هو ذلك الشيء وهو تناقض
وثالثها أنا إذا عرضنا جسما على النار فسخنه وعلى الماء فبرده فنستدل باختلاف الأثرين
على اختلاف المؤثرين فكيف لا يستدل باختلاف الأثرين على تغاير المؤثرين ورابعها
وهو أن العلة ملائمة للمعلول والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين هذا مجموع ما تمسك
الفلاسفة به في بيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فيقال في الجواب عما تمسكوا
به أولا كما أن مفهوم أن العلة صدر عنها أحد المعلولين مخالف لمفهوم أنه صدر عنها
المعلول الآخر فكذلك مفهوم أن الشيء سلب عنه شيء مخالف لمفهوم أنه سلب عنه
شيء آخر فإن كان اختلاف المفهوم في صدور الأثرين يقتضي أن لا يصدر عن الشيء الواحد
إلا أثر واحد فكذلك اختلاف المفهوم في السلبين يقتضي أن لا يسلب عن الشيء
الواحد إلا أمر واحد وذلك باطل لأنه لو لم يسلب عن الحقيقة الواحدة إلا أمر واحد
لكان ما عدا ذلك الواحد غير مسلوب عنه بل يكون موجبا عليه فكل حقيقة بسيطة
وجب أن يكون هي بعينها نفس ما عدا ذلك الواحد من الحقائق التي لا نهاية لها فيلزم
أن يكون الشيء كلما كان أقوى بساطة أن يكون أكثر تركيبا وذلك باطل بالبديهة

ولما بطل

ولما بطل ذلك علمنا أن اختلاف المفهومين عند اختلاف السلبين راجعان إلى المسلوبين
لا إلى المسلوب عنه فكذا اختلاف المفهومين عند التأثيرين راجعان إلى نسبتي المؤثر إلى
المؤثر نفسه وأيضا مفهوم أن زيدا متكلم مخالف لمفهوم أن زيدا ساكت فيلزم منه
أن يكون الموصوف بالمتكلمية غير الموصوف بالساكتية فلما لم يلزم ذلك فكذلك ههنا
وأيضا مفهوم أن الواحد نصف الاثنين مخالف لمفهوم أنه ثلث الثلاثة فيلزم أن
لا يكون الواحد واحدا بل يكون لها بحسب النسبة إلى كل عدد جزء وهو باطل فكذلك ههنا
ثم نقول إذا علمنا أن العلة مؤثرة في شيء فليس المعلوم ههنا العلة فقط بل المجموع الحاصل
من العلة ومن ذلك الشيء ومن نسبة العلة إليه وإذا علمنا أنها مؤثرة في شيء آخر كان
المعلوم مجموعا آخر وذلك مما لا نزاع فيه ولكن لم قلتم أن العلة المأخوذة في أحد المجموعين
ليست هي العلة المأخوذة في المجموع الآخر والنزاع ما وقع إلا فيه وما ذكرتموه لا يفيده
ويقال في الجواب عما تمسكوا به ثانيا أنه ليس صدور الشيء عن العلة مناقضا لصدور
ما ليس ذلك الشيء عن تلك العلة بل المناقض له هو لا صدور ذلك الشيء عنها
الدليل على هذا الفرق أن اتصاف الجسم بالحركة لا يناقض اتصافه بالسواد الذي
ليس بحركة وإن كان يناقض لا اتصافه بالحركة فظهر أن ذلك مغالطة ويقال في الجواب
عما تمسكوا به ثالثا أنا لم نحكم باختلاف الماء والنار لمجرد اختلاف الأثرين بل لأجل أنه
لما لم يحصل التبريد من النار والتسخين من الماء وتخلف أثر كل واحد منهما عن الآخر علمنا أن
ماهية كل واحد منهما مخالفة لماهية الآخر فإن الماهيات المتحدة في الحقيقة لابد وأن
تشارك في اللوازم فالحاصل أن دليل اختلاف الطبيعتين تخلف الأثرين لا اختلاف
الأثرين ويقال في الجواب عما تمسكوا به رابعا أن الملائمة لابد من تفسيرها فهذه
الملائمة إما أن تكون معتبرة من الجهة التي باعتبارها صارت العلة علة وحينئذ لا تكون
العلة بالعلية أولى من العكس أو من غير تلك الجهة فتكون الملائمة مرعية من الجهة التي هي
أجنبية عن العلة وذلك لا يمكن اعتبارها فظهر أنه لا يمكن اعتبار الملائمة بين العلة والمعلول
ولئن سلمنا إمكانه ولكن يجوز أن يشترك المعلولان في الوجه الذي يلائمان العلة
فهذا هو الكلام المختصر على هذه الشبهة الضعيفة ومن أحب الاستقصاء فيه فعليه بكتبنا
البسيطة في هذا الباب ثم قالت الفلاسفة إذا ثبت أنه لا يصدر عنه تعالى إلا شيء

واحد فنقول الممكنات اما ان يكون موجودة في محل مستغن في وجوده عما يحل فيه واما
ان لا يكون فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر وهو لا يخلو اما ان يكون موجودا في محل
وهو الصورة او لا يكون وهو لا يخلو اما ان يكون محلا وهو الهيولى او لا يكون وهو
لا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة والمعلوم منه هو الجسم وان كان
غيره محتملا نظرا الى التقسيم العقلي او لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق
التصرف والتدبير وهو النفس او لا يكون وهو العقل فالممكنات اما جوهر او عرض و
الجواهر خمسة الهيولى والصورة والجسم والعقل والنفس فاذا عرفت ذلك فالصادر
الاول عنه تعالى يستحيل ان يكون عرضا والا لكان حصول الجوهر بواسطته فيكون
الجوهر محتاجا اليه مع ان العرض محتاج الى الجوهر هذا محال ويستحيل ان يكون الهيولى
لثلثة اوجه اما اولا فلانه لا حقيقة للهيولى الا انه قابل والقابل من حيث انه قابل
يستحيل ان يكون موثرا واما ثانيا فلان وجود الهيولى بواسطة الصورة فلو كانت الهيولى
هي الصادرة الاولى لكانت الصورة محتاجة الى الهيولى فيلزم الدور واما ثالثا فلان
نسبة الهيولى الى الصور كلها واحدة فيستحيل ان يكون علة لصورة معينة والصادر الاول
يجب ان يكون علة لما بعده ويستحيل ان يكون الصادر الاول هو الصورة الجسمية والا
لكانت الهيولى معلولة للصورة فتكون موثرية الصورة في الهيولى لا يكون بمشاركة
من الهيولى لامتناع تقدم الشيء على نفسه فتكون الصورة في موثريتها في الهيولى غنية
عن الهيولى وما يكون في موثريته غنيا عن الهيولى كان في ذاته ايضا غنيا عنها
فتكون الصورة غنية عن الهيولى مطلقا فلا تكون الصورة صورة هذا خلف
ويستحيل ايضا ان يكون جسما لانه مركب من الهيولى والصورة والتاثير في الشيء موقوف
بالتاثير في اجزائه ويستحيل ايضا ان يكون نفسا لان النفس هي التي انما تفعل بواسطة
الجسم والصادر الاول يجب ان يكون مبدأ الجسم ومبدأ الجسم يستحيل ان يكون فعله
للجسم بواسطة الجسم لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول
عن الباري عقلا واذا ثبت ذلك فنقول الصادر الاول من ذلك العقل اما ان يكون
ايضا شيئا واحدا او لا يكون والاول باطل لان الكلام في ذلك الشيء كالكلام فيما
قبله فيلزم ان لا يصدر عن ذلك الثاني الا شيء واحد وكذا القول في الثالث

والرابع فيلزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة قريبة او بعيدة للآخر وذلك
باطل فان الانسان ليس علة للفرس ولا بالعكس فاذا لا بد وان يصدر عن الصادر
الاول شيئان وقد بينا ان ما يصدر عنه شيئان ففيه كثرة فاذا في الصادر الاول
كثرة فتلك الكثرة ان انتسبت الى ماهيته مع ان ماهيته بسيطة فيكون البسيط قد صدر
عنه الكثرة هذا خلف وان الى الباري تعالى فيعود المحال المذكور او يكون الصادر الاول
من ماهيته نفسه امر ومن الباري تعالى امر اخر فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من الباري
حصلت هناك كثرة فيصح ان يكون مبدأ لصدور الكثرة عن الصادر الاول وذلك
هو الحق ثم ان الذي للصادر الاول بحسب ذاته الامكان والذي له من الباري تعالى
هو الوجوب واشرف الجهات يجب ان يجعل مبدأ الاشرف المعلولات فلا جرم جعلنا
وجوب العقل الاول علة لعقل اخر وجعلنا امكان العقل الاول علة لوجود الفلك الاقصى
وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي
هو المدبر ما تحت كرة القمر هذا حاصل كلامهم في كيفية صدور الاشياء عن الباري تعالى
والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الهيولى قوله لا حقيقة
للهيولى سوى كونها قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون موثرا قلنا ما المراد من قولكم
لا حقيقة للهيولى سوى كونها قابلة ان عنيتم به ان تمام حقيقته وماهيته هو القابلية فقط
فهو باطل لان القابلية عبارة عن اتصاف شيء بشيء وهذا الاتصاف نسبة عارضة
للشيء بعد تحققه في نفسه فما لم يكن هناك حقيقة متحققة في نفسها استحال ان يعرض العقل
كونها قابلة لغيرها فعلمنا ان القابل يستحيل ان يكون تمام حقيقته هو القابلية بل لا بد
ان يكون له ماهية وحقيقة مستقلة بنفسها ثم تعرض لها القابلية والدليل عليه ان النفس
الناطقة لها ذات قائمة بنفسها وهي قابلة للصور الكلية التي تحدث فيها واذا ثبت
ذلك فلم لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة كما انها قابلة لذاتها فهي ايضا تكون لذاتها فاعلة
وموثرة واما حجتهم على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فسيأتي الاعتراض
عليه في مسئلة الصفات قوله الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها قلنا لا نسلم فان
الصورة في وجودها محتاجة الى الهيولى لانها حالة فيها والحال محتاج الى المحل فلو كانت
الهيولى محتاجة الى الصورة لزم الدور وانه محال قوله الهيولى نسبتها الى كل الصور

واحدة والصادر الاول لا يمكن ان يكون كذلك قلنا لا نسلم ان الهيولى الفلكية
نسبتها الى كل الصور واحدة وكيف وهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى الافلاك الاخر
وغير قابلة الا لصورة ذلك الفلك ثم ان سلمنا ان الصادر الاول يمتنع ان يكون
هيولى فلم لا يجوز ان يكون صورة قوله لانها تكون علة للهيولى وعليتها لا تكون بواسطة
الهيولى فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن الهيولى فيجب ان تكون في ذاتها غنية عن
الهيولى قلنا لم قلتم ان كل ما كان غنيا عن الشيء في فاعليته يجب ان يكون غنيا في ذاته
الستم تقولون ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فهذه الشركة ان كانت بواسطة الهيولى
لزم تقدم وجود الهيولى على وجودها وان كانت لا بواسطتها مع ان الصورة هيولانية
فقد انتقض كلامكم ثم ان سلمنا ان الصادر الاول لا يجوز ان يكون صورة فلم لا يجوز
ان يكون جسما قوله الجسم مركب من الهيولى والصورة قلنا لا نسلم وحجتكم على ذلك قد
سبق الاعتراض عليها في مسئلة الحدوث وان سلمنا ان الصادر الاول هو العقل
ولكن الكلام في انه كيف يصير مبدأ للكثرة قوله انه لامكانه مبدأ لوجود الفلك ولوجوده
مبدأ للعقل قلنا الكلام عليه من وجهين الاول ان الامكان وصف عدمي وليس شيء
من الاوصاف العدمية صالحة للمؤثرية فالامكان لا يعقل ان يكون مؤثرا بيان الصغرى
من وجوه خمسة الاول لو كان الامكان صفة ثبوتية لكان مشاركا للموجودات في الوجود
ومخالفا لها في حقيقته التي هي الامكان وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجود الامكان
زائد على حقيقته فاتصاف حقيقته بذلك الوجود اما ان يكون من الواجبات
فيكون الامكان واجب الوجود لذاته فلا يكون صفة لغيره هذا خلف او يكون من الممكنات
فيكون امكان الامكان زائدا عليه والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
الثاني لو كان الامكان امرا ثبوتيا فاتصاف الماهية بالامكان ليس لغيرها والا
لزال الامكان عنها بتقدير زوال ذلك الغير فحينئذ ينقلب الماهية الممكنة واجبة او ممتنعة
هذا خلف واذا كان اتصاف الماهية بالامكان لذاتها فلو كان الامكان صفة
ثابتة واتصاف الشيء بصفة موجودة مشروط بكون الموصوف موجودا والا لكنا
نجوز في الجسم المتصف باللون والشكل والمقدار ان يكون معدوما وذلك سفسطة
واذا كان كذلك فيكون وجود الممكن شرطا لثبوت صفة واجبة الحصول للممكن لذاته

وكل ما كان كذلك كان واجب الحصول لذاته فيكون وجود الممكن واجب الحصول لذاته
فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف الثالث هو ان المفهوم من ان المحل يمكن اتصافه
بهذا السواد غير المفهوم من انه يمكن اتصافه بذلك السواد وبتلك الحركة فاذا هذه الامكانات
متغايرة فلو كانت امورا وجودية لكان في المحل الواحد صفات وجودية غير متناهية
وانه محال الرابع ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته
او ممكنا لذاته والاول باطل لان الامكان صفة اضافية ولا شيء مما هو كذلك بواجب
وان كان ممكنا لذاته فاما ان يكون له مؤثر او لا يكون والثاني باطل لاستحالة ترجح احد
طرفي الممكن على الاخر الا لمرجح فاذا له مؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون مجرد ماهية
او شيئا اخر والاول باطل لان اقتضاء ماهية لوجود امكانه اما ان يكون بشرط كون تلك الماهية
موجودة فحينئذ يكون وجود الممكن سابقا على امكانه هذا خلف او لا يكون فحينئذ يكون
الشيء حال عدمه علة لوجود غيره وهو محال ومحال ان يكون المؤثر في وجود امكانه
شيئا غير تلك الماهية لوجهين اما اولا فلان ما بالغير يرتفع عند ارتفاع ذلك الغير
فيجب ان لا تبقى الماهية ممكنة عند زوال علة امكانها هذا خلف واما ثانيا فلان تأثير
العلة الخارجية في الشيء مسبوق بكون ذلك الاثر في نفسه ممكن الحصول فيلزم حصول
الامكان قبل الامكان وهو محال الخامس ان الامكان صفة اضافية فانه عبارة عن
نسبة مخصوصة بين الماهية والوجود وثبوت الامور النسبية متوقف على حصول المنسوب
والمنسوب اليه فلو كان الامكان امرا ثبوتيا لزم توقفه على توقف الوجود فيكون امكان
الشيء بعد وجوده وهو محال فثبت بهذه الوجوه ان الامكان امر عدمي لا يقال الموصوف
بالامتناع معدوم وما يتصف به المعدوم معدوم فالامتناع وصف عدمي
والامكان عدمه وعدم العدم ثابت فالامكان ثابت لانا نقول كما ان الامكان
عدم الامتناع فالامكان ايضا عدم الوجوب فالوجوب اما ثبوتي او عدمي فان كان
ثبوتيا ونقيض الثابت عدم فالامكان عدم وان كان عدميا مع انه نقيض الامتناع
فبطل قولكم ان نقيض العدم ثابت والحق ان الامكان ليس نقيضا للامتناع بل
احد اجزاء نقيضه واما الكبرى وهو ان الامور العدمية لا تكون عللا ولا اجزاء من العلل
والامر فيه ظاهر لان العلة لابد وان تكون متميزة عن غيرها والا لم تكن هي بالعلية اولى

من غيرها والتميز في الامور العدمية محال وايضا فلو جاز استناد الاجسام الافلاك الى امور عدمية جاز ذلك في كل الممكنات وحينئذ ينسد علينا باب اثبات الواجب الوجود فثبت بهذا البرهان القاطع ان الامكان يمتنع ان يكون علة لوجود غيره الوجه الثاني ان الامكان امر واحد في الممكنات بالوجوه المذكورة في بيان ان الوجود امر واحد في الوجود واذا كان كذلك فحكم الشيء حكم ما يماثله فلو صح امكان العلية شيء لصح كل امكان العلية ذلك الشيء وذلك محال لثلاثة اوجه اما اولا فلان امكان العقل الاول اذا جعلوه صالحا لعلية الفلك الاقصى يلزم ان يكون امكان البقة والحجر ونحوه صالحا لذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون لا نهاية للافلاك واما ثالثا فلان امكان ذلك المعلول يجب ان يكون علة لوجوده فحينئذ يكون وجوده مستفادا من ذاته لا من غيره فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال لسنا نقول امكان العقل الاول وحده علة لوجود الفلك الاقصى بل مجموع ماهية العقل الاول مع امكانه علة للفلك الاقصى وبهذا الوجه فانا لا نقول وجود العقل الاول وحده علة العقل الثاني بل مجموع الماهية والوجود علة للعقل الثاني لانا نقول اما اولا فلان الماهية اذا اعتبرت لا من حيث ان يكون جزءا من علة الفلك والثاني ان يكون جزءا من علة العقل وهذان اثران مختلفان فقد صدر عن الماهية الواحدة اكثر من اثر واحد وهذا يهدم اصل القاعدة واما ثانيا فلان الماهية الممكنة بدون الوجود لو صلح ان يكون علة لوجود شيء لما امكن اثبات الواجب الوجود لاحتمال ان يكون المؤثر في وجود هذه الممكنات ماهية ممكنة الوجود وان لم تكن تلك الماهية موجودة فعلمنا ان استناد المعلول الى تلك الماهية لا يعقل من حيث انها ممكنة بل من حيث هي موجودة فاذا العقل الثاني انما صدر عن العقل الاول من حيث انها ماهية موجودة وكذلك الفلك الاول انما صدر عن العقل الاول من حيث انها ماهية موجودة فيكون المعلولان صادرين عن العقل الاول باعتبار واحد وذلك يبطل ما ذكروه ثم اعلم ان على مذهب الفلاسفة الزامات كثيرة ومالا بد من ذكره سبعة

الالزام الاول ان نقول الكثرة الحاصلة في العقل الاول التي جعلوها مبدا لصدور العقل والفلك عنه معا اما ان يكون كثرة في الماهية او في امور خارجة عنها فان كان الاول فتلك الاجزاء مستندة الى الباري تعالى وحينئذ يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد وان لم تكن كثرة في الماهية بل في امور خارجة عنها فتلك الامور الخارجية اما ان تصلح ان تكون مبادي للمعلولات الكثيرة او لا تصلح لذلك فان صلحت لذلك فالباري تعالى له لوازم سلبية او اضافية فجوزوا استناد المعلولات الكثيرة اليه بسبب ما فيه من السلوب والاضافات وان لم تصلح لذلك وجب ان لا يصدر من العقل الاول لاجل كثرة عوارضه معلولات كثيرة

الالزام الثاني زعمت الفلاسفة ان العقل الاول لا بد وان يكون عالما بالباري تعالى وعلمه به ليس هو عين ذاته لان العلم صورة مساوية لماهية المعلوم وذات العقل الاول غير مساوية لذات الباري تعالى فلا يكون ذات العقل الاول نفس علمه بالباري فاذا علم العقل الاول بالباري امر زائد على ذاته و ليس المقتضي لوجود ذلك العلم هو ماهية العقل الاول لوجهين اما اولا فلان ماهية مع الامكان علة للفلك ومع الوجود علة للعقل الاول وليس هنا اعتبار اخر وراءهما حتى تجعل الماهية معه علة لحصول علمه بالباري تعالى فاذا وجب ان تجعل ماهية العقل الاول مع احد ذينك الاعتبارين علة لحصول علمه بالباري تعالى فيكون قد صدر عن العلة الواحدة من جهة واحدة اكثر من معلول واحد وهو محال واما ثانيا فلان المتصف بذلك العلم هو ذات العقل الاول فلو كان المؤثر فيه ايضا هو ذاته لزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو عندهم محال ولما بطل هذا القسم ثبت ان الموجد لذلك العلم هو ذات الله تعالى فيكون قد صدر عنه تعالى ذات العقل الاول وعلمه القائم به فيكون قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وذلك يبطل قاعدتهم

الالزام الثالث انه لا يكفي اضافة الفلك الاقصى الى امكان العقل الاول فان الفلك ليس موجودا واحدا في الحقيقة بل هو مجموع موجودات كثيرة فان في الفلك هيولى وصورة جسمية وصورة فلكية نوعية وله مقدار مخصوص وكيفية مخصوصة واين مخصوص بل له من كل مقولة عرض او اعراض كثيرة فهذه الموجودات الكثيرة لو استندت الى الامكان فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبطلت قاعدتهم والا فلا بد هنا من اعتبارات اخر وراء الامكان والوجود

الالزام الرابع عندكم الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس على الانواع والعقل الاول داخل تحته وكل ما كان مندرجا تحت الجنس فلا بد له من فصل يميزه عن سائر انواعه فيكون العقل الاول مركبا من الجنس والفصل مع انه قد صدر عن الباري تعالى فيكون الصادر

عن الباري تعالى اكثر من الواحد **الالزام** الخامس ليس ان العقل الفعال مع بساطته مبدأ لجميع الحوادث التي في هذا العالم وذلك يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال لما كانت فاعلية العقل الفعال بواسطة افادة التشكلات الفلكية استعدادات خاصة للمواد العنصرية والعلة الواحدة يجوز ان تفعل افعالا مختلفة بحسب المواد المختلفة والشرائط المختلفة فلا جرم جاز ذلك واما الباري تعالى فانه هو المبدأ لجميع الاشياء فيستحيل ان يختلف فعله بسبب اختلاف المواد والشرائط لانه يلزم ان لا يكون هو الفاعل لتلك المواد والشرائط لانا نقول اذا كانت الحركات الفلكية صالحة لافادة هذه [illegible] فلتكن هي المؤثرة في هذه الصور الحادثة في عالمنا هذا وذلك يبطل اسنادكم اياها الى العقل الفعال ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول لم ان هذه المواد تختلف حال استعداداتها لا لاختلاف الحركات الفلكية فالماهيات في انفسها مختلفة الاستعدادات لذواتها فليكن اختلاف استعداداتها كافيا في فيضان الوجود العام عليها من الباري تعالى

الالزام السادس ان كان يصدر عن امكان العقل الاول وجود فلك وعقل فيلزم ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية وذلك محال لا يقال انا لم نقل ان الامكان والوجود يجب ان يكونا مصدرين لعقل وفلك حتى يلزمنا ما قلتموه بل **قلنا** ان العقل الاول والفلك لا يصدران عن العقل الواحد الا لامكانه ووجوده ثم ان الماهيات مختلفة فيجوز ان يكون امكان شيء ووجوده صالحين للمؤثرية وامكان شيء اخر ووجوده لا يكون صالحين لها فاندفع الاشكال لانا نقول اما اولا فالوجود والامكان غير مختلف في شيء من الماهيات على ما مر واما ثانيا فلانه اذا لم يلزم ان يصدر عن هاتين الجهتين موجودات لا محالة فلم لا يجوز ايضا ان يقال العقل الاول لا يصدر عنه الا العقل الثاني ثم عن ذلك الثاني الثالث وهلم جرا الى ان انتهت الى الالف والاكثر ثم بعد ذلك حصل عن ذلك العقل هذه الافلاك وحينئذ يبطل ما اجمعوا عليه من عشرية العقول

الالزام السابع ان اسنادكم العقل الى الوجوب والفلك الى الامكان ليس اولى من العكس والاعتماد على الشرف والخسة في اثبات العلية غير جائز بل ذلك يليق بالخطابة وما يشبهها وقد اعترف ابو علي بذلك في الشفاء فظهر بما ذكرنا فساد هذه الطريقة والله الموفق

الطريقة الثانية لهم في اثبات العقول فالحركات الافلاك اما ان تكون لاجسامها او لامر يوجد في اجسامها او لامر مجرد والاول باطل لان الاجسام متساوية في الجسمية فلو اقتضت جسمية حركة لاقتضت كل جسمية مثل تلك الحركة والثاني ايضا باطل لان الحركات الفلكية غير متناهية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية واما قلنا ان الحركات الفلكية غير متناهية لما مر في مسألة الحدوث واما قلنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية لا بد وان تكون سارية في الجسم والجسم منقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فالقوة الجسمانية منقسمة فبعضها ان قوي على ما يقوى الكل عليه كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو كان مقويه لا محالة اقل من مقوى الكل فاذا ابتدأت القوة مع جزئها بالتحريك من مبدأ خاص فلا بد وان ينتهي فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك والا فلا يظهر التفاوت بين الكل والجزء واذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهيا ولذلك الجزء نسبة الى الكل فيكون فعل الكل ايضا متناهيا فثبت ان مقوى القوى الجسمانية متناهية فاذن المحرك للافلاك غير جسم ولا جسماني ويستحيل ان يكون هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فثبت وجود موجودات ليست باجسام ولا جسمانية غير الله تعالى وهو المطلوب والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون حركات الافلاك لنفس جسميتها **قوله** الاجسام باسرها متساوية في الجسمية فلو اقتضت جسمية اثرا لاقتضت كل جسمية ذلك الاثر **قلنا** لا نسلم ان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية بيانه ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة فههنا امور ثلاثة احدها الابعاد وثانيها امكان وجودها في شيء وثالثها الامر الذي عرض له ذلك الامكان اما الابعاد الثلاثة فليست نفس الجسم بل هي اعراض في مقولة الكم واما امكان وجودها في شيء فقد مر غير مرة ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا وبتقدير ان يكون كذلك فهو امر نسبي اضافي ولما بطل ان يكون المرجع بالجسم الى هذين الامرين لم يبق الا ان يكون الجسم هو الذي عرض له ذلك الامكان وماهية ذلك الشيء من حيث هي هي غير معلوم لنا بالبديهة ولا بالحس بل المعلوم منه عندنا هذا القدر وهو انه امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة واذا لم يكن ماهيته معلومة بالبديهة ولا بالحس استحال ان نعلم بالبديهة او بالحس كون تلك الماهية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام كلها واما القدر المعلوم منه عندنا وهو كونه امرا ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة

فذلك ايضا لا يقتضي كون ذلك الامر الذي عرض له هذا الامكان مشتركا فيه لان الماهيات
المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فاذا كان كذلك ثبت انه لا يمكن دعوى
اشتراك الاجسام في الجسمية الا لدليل منفصل لا يقال الدليل عليه ان الجسم يمكن تقسيمه
الى الفلك والعنصر مثلا ومورد القسمة لا بد وان يكون مشتركا فيه بين القسمين فاذا الجسمية
امر مشترك فيه بين الاجسام وايضا نستدل هاهنا بالادلة التي استدللتم بها في
بيان كون الوجود مشتركا لانا نقول لفظ الجسم موضوع للامر الذي يقبل الابعاد الثلاثة
وهذا القدر مشترك فيه بين الاجسام ولكن ذلك من عوارض الماهية فانه ليس فيه
الا انه شيء ما قابل للابعاد الثلاثة والشيئية ليست من المقومات بالاتفاق وقبول الابعاد
ليس ايضا من الذاتيات فاذا مفهوم انه شيء قابل للابعاد لا يكون تمام ماهية الذات
ولا جزءا منها بل يكون من عوارضها فلا يلزم من اشتراك الاجسام فيه اشتراكها في ذواتها
او في شيء من مقوماتها ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الجسمية فلم يلزم من اقتضاء الجسمية
اثرا في موضع اقتضاؤها ذلك الاثر في جميع المواضع اليس من مذهبكم ان وجود الواجب
مساو لوجود الممكن في كونه وجودا ثم قلتم انه لا حقيقة لواجب الوجود سوى الوجود المجرد
المحض فوجود الباري تعالى وجود واجب التجرد عن كل ما عداه لذاته ووجود الممكن مع
كونه مماثلا لذلك الوجود وجود واجب التعلق بالفاعل والماهية القابلة لذاته فقد
اختلف حكم المثلين في هذه الصورة اختلافا على سبيل الوجوب فلم لا يجوز ان يكون هاهنا
كذلك وايضا فقد جعلتم وجود الباري تعالى واجب التاثير في وجود الممكنات ووجود
الممكنات واجب الحصول عن وجود الواجب مع تساوي الوجودين في الماهية فبطل
ما ذكرتم من امتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم ولا خلاص لهم عن هذا الالزام الا بان
يقولوا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او يقولوا الباري ماهية
وراء الوجود ولاجلها استحق كونه موثرا وكلا القولين ترك منهم لمذهبهم ثم ان سلمنا انه
لا يجوز ان يكون حركة الفلك لجسميته فلم قلتم انه اذا لم يكن كذلك وجب ان يكون
حركته لامر يوجد في جسميته ولامر مباين لجسميته فلم لا يجوز ان يكون تلك الحركة لامر يوجد
فيه جسميته بيانه من وجهين احدهما هو ان الجسم عندهم مركب من الهيولى والصورة
ولكل فلك هيولى تخالف هيولى سائر الافلاك بنوعيتها واذا كان كذلك

فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لحركة الفلك هو تلك الهيولى لا غير الثاني ان العقل الذي
يثبتونه نسبته الى جميع الاجسام الفلكية نسبة واحدة لانه اذا لم يكن حالا في الفلك ولا فيما يحاذيه
وكان مجردا عن كل العلائق وكان ايضا غير قاصد الى تحريك الفلك لان العالي لا يفعل
لاجل السافل وبتقدير جواز ذلك ولكن قصده الى تخصيص ذلك الفلك بتلك الحركة دون
سائر الافلاك ودون سائر الحركات لا بد وان يكون لان استحقاق ذلك الفلك لتلك الحركة
ارجح من استحقاق غيره ومن استحقاقه لغيرها والا لكان الممكن واقعا من غير سبب واذا كان
كذلك استحال ان يخصص بعض الافلاك بقبول اثر خاص من ذلك العقل دون سائر
الاجسام ودون سائر الاثار ولاجل ان ذلك الفلك مخالف لسائر الاجسام في كونه مستعدا
لقبول ذلك الاثر ثم اختصاصه بذلك الاستعداد ليس لاجل الجسمية العامة المشترك فيها
لعين ما ذكرتموه ولا لاجل في ذلك الجسم فان ذلك المحال ان كان لازما للجسم كان حاصلا
لكل الاجسام فلا يكون علة لاستعداد بعض الاجسام لبعض الصفات وان لم يكن لازما
عاد السؤال في كيفية اختصاص ذلك الجسم به دون غيره ولا ايضا لاجل العقل لما بينا
من ان نسبة العقل الى كل الاجسام نسبة واحدة فلم يبق الا ان يكون اختصاص الفلك المعين
بصفاته التي هي ممتنعة الزوال عنه لاجل مادته المخصوصة التي هي بماهيتها مخالفة لسائر المواد
وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان محرك الفلك
هو تلك المادة لا غير وبهذا التقدير لا يلزم اشتراك الاجسام باسرها في تلك الحركة لان
سائر الاجسام لا تماثل ذلك الفلك في مادته المخصوصة بل في جسميته ونحن انما اسندنا حركته
الى مادته لا الى جسميته لا يقال المادة موجود غير متغير الذات فلا تكون علة للحركة وايضا فالمادة قابلة للحركة فلا يكون فاعلة للحركة
لكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لانا نقول اما الاول فباطل لان العقل المفارق اكثر تجردا
من المادة فاذا جاز لكم اسناد الحركة اليه بالطريق الذي تذكرونه من ان كل حركة تقتضي
في مقربة المعلول الى العلة بعد بعده عنها فلم لا يجوز مثله في المادة واما الثاني فهو باطل ايضا
لانا نستبطل شبهتهم على استحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والذي نذكره الان انه
لا بد لكم من جعل تلك المادة مبدأ الاستعداد وقبول الحركة المخصوصة فاذا جاز جعلها مبدأ
لذلك الاستعداد فلم لا يجوز جعلها مبدأ لاصل تلك الحركة وان سلمنا ذلك لكنا نقول
القابل للحركة ليس هو المادة لان المعقول من الحركة هو الحصول في موضع عقيب خروجه

عن موضع وهذا انما يعقل في التحيز والمادة ليس لها في ذاتها حجم ولا تحيز فلا يكون ذات
المادة ممكنة الاتصاف بالحركة فلا تكون المادة قابلة للحركة وان سلمنا هذا المقام فلم لا يجوز
ان يكون الفلك متحركا بقوة جسمانية قوله حركات الفلك غير متناهية والقوة الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية قلنا لا نسلم ان حركات الفلك غير متناهية على مذهب مثبتي
الحدوث وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
وبيانه من وجوه ثلاثة الاول هو ان دوام ذات علة وجود القوة الجسمانية ودوام
عليتها ودوام ذات القوة الجسمانية ودوام عليتها للحركة ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير
ممتنعا لذاته فاذا امكان هذه الامور الاربعة لا نهاية لها واذا كان كذلك بطل القول
بوجوب كون القوة الجسمانية متناهية الفعل وهذه نكتة قاطعة الثاني ان النفس الفلكية
التي هي المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع انها تحرك بغير النهاية لا يقال العقل يعد
النفس فلاجل ذلك الاستعداد تقوى النفس على التحريك الدائم لانا نقول ما المعنى
بهذا الاعداد وان عنيتم به ان ذات النفس في بقائها تكون محتاجة الى العقل فهذا القدر
لا يخرجها عن كونها فاعلة للتحريك فان العقل ايضا محتاج في استعداده الى الباري تعالى
وان عنيتم به ان ذات النفس تتجدد في كل حال فهذا باطل لان الوجود لا يتجدد مرة اخرى
الا ان يقال ان تلك النفس تعدم ويوجد مرة اخرى هي ونفس اخرى وهذا ايضا باطل
لانه ليس بعض الاوقات بهذا التجدد اولى من البعض فيلزم ان تتجدد في كل آن نفس
اخرى وهو باطل وان عنيتم به ان العقل يعطي في كل زمان قدرة وقوة فهذا ايضا باطل
لانه اذا جاز ان تبقى ذات النفس مع كونها جسمانية مدة لا نهاية لها جاز ان تبقى
كمال قدرتها ونهاية قوتها ايضا مدة غير متناهية فانه لا فرق في العقل بين الامرين
الثالث ان بقاء الارض في حيزها الطبيعي حصول الامر الى الف مدة غير متناهية ممكن
او يستحيل ان يصير زوال الامر الطبيعي للطبيعي واجبا لذاته واذا كان كذلك كان بقاؤه
في حيزها الطبيعي معلول طبيعة نوعها فيكون القوة الجسمانية فاعلة لما لا نهاية له لا يقال
السكون امر عدمي كلامنا في الامر الوجودي لانا نقول الحصول في الحيز من مقولة الاين
وهو امر ثبوتي بالاتفاق فيكون استمراره استمرارا لامر ثبوتي فاما قوله القوة الجسمانية
تنقسم لانقسام محلها قلنا لا نسلم ان الجسم ابدا منقسم ولم لا يجوز ان يكون مركبا من

اجزاء غير قابلة للقسمة وبيانه الاستقصاء في هذه المسألة وان سلمنا ذلك ولكن لم قلتم
ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم والدليل عليه النقطة والوحدة والاضافة فان
كل هذه الامور حالة في الجسم مع استحالة الانقسام عليها ثم ان سلمنا ذلك فاي محال
يلزم منه قوله مقوى الكل اما ان يكون اكثر من مقوى الجزء او اقل منه قلنا القسمان باطلان
لان المحكوم عليه بانه اكثر من غيره او اقل لا بد وان يكون امرا وجوديا والامور التي نحكم
عليها الكل والجزء اذا فرضنا كونها غير متناهية فانها لا توجد في شيء من الاوقات فلا يمكن الحكم
عليها بالاكثرية والاقلية وهذا هو العذر الذي نذكره في الجواب عن استدلالنا
على تناهي الحركات الماضية لقبولها الزيادة والنقصان ثم ان سلمنا صحة الحكم على
تلك الامور ولكن لا يكفي في ذلك التفاوت كون احدهما ابطأ في فعله من الاخر واذا
كانا دائمين في الفعل ويكون احدهما اكثر تحريكا لمحله من الاخر والذي يدل عليه ان
عقل فلك القمر اكثر ادارة لفلكه من عقل فلك الثوابت لفلكه ثم لم يلزم منه تناهي
الفعلين في القوة على التحريك فكذلك هاهنا فبطل حجتهم ثم ان سلمنا انه لا بد للفلك
من محرك مفارق فلم لا يجوز ان يكون ذلك هو الله تعالى قوله الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فقد سبق الجواب عنه الطريقة الثالثة قالوا كل جسم يصدر عنه اثر
لا بالقسر ولا بالعرض فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه لان الاجسام متساوية
في الجسمية فلولا اختصاصها بما لاجله يصير اولى بقبول الاثر من المفارق لم يكن
اختصاصه بذلك الاثر اولى من غيره ثم تلك القوة الموجودة في الجسم المؤثرة
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا يكون فالاول هو القوة الحيوانية والثاني
القوة الطبيعية فنقول الحركة الفلكية يستحيل ان يكون المباشر لها هو المفارق بل
لا بد من قوة في الفلك محركة فتلك القوة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية
والاول محال لان الحركة الطبيعية هرب طبيعي عن الشيء والمهروب عنه بالطبع
لا يكون مطلوبا بالطبع وكل نقطة تفرض حركة الفلك عنها فهي مطلوبة ايضا بالطبع
فاذا ليست الحركة الفلكية طبيعية وايضا فلان الطبيعة انما تحرك الى الشيء على اقرب
المسافات فاذا كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وتنعكس انعكاس النقيض ان كل حركة
لا تكون مستقيمة فلا تكون طبيعية لكن حركة الفلك غير مستقيمة فلا تكون طبيعية واذا

ثبت انها ليست طبيعية فهي ايضا غير قسرية لان القسرية هي التي تكون على خلاف
الطبيعة وهناك لا طبيعة فلا قسر ايضا فاذا حركة الفلك ارادية لا يقال لو كانت
ارادية لوجب ان تختلف على انحاء مختلفة كما في سائر الحيوانات لانا نقول الانسان
اذا اراد فعلا مخصوصا فما دامت تلك الارادة باقية فلا بد وان يكون فاعلا
لذلك الفعل فانه لو كان مع تلك الارادة امكن ان لا يفعل ذلك الفعل كانت
فاعليته لذلك الفعل مع تلك الارادة كلا فاعلية له ومتى كان كذلك استحال
ان يكون فاعلا فثبت ان فاعليته للفعل المخصوص عند ارادته الجازمة لذلك الفعل
واجبة فلو قدرنا دوام تلك الارادة وجب دوام ذلك الفعل لكنا بينا ان دوام
تلك الارادة ابدا ممكن لاستحالة ان ينقلب الممكن محالا فاذا كون الفاعل فاعلا
لفعل واحد دائما من غير التغير ممكن فبطل ما ذكرتموه واذا ثبت ان الفلك مختار فلا
له من غرض لان الفعل العاري عن الغرض لا يكون دائما والحركة الفلكية دائمة وكذلك
الغرض لا يخلو اما ان يكون هو العناية بالسافلات والاستكمال من العاليات و
الاول باطل لوجهين احدهما ان كل من فعل فعلا لاجل شيء اخر فذلك الفاعل اخس
من ذلك المقصود ومثل الغلام الذي انما يفعل افعاله لاجل سيده فلو تحركت الافلاك
لاجل السافلات لكانت السافلات اشرف من الافلاك وانه باطل الثاني
ان كل من فعل فعلا لغرض فلا بد وان يكون وجود ذلك الغرض له اولى من عدمه و
متى كان كذلك كان الفاعل مستكملا بذلك الغرض فلو تحركت الافلاك لاجل
السافلات لزم استكمالها بالسافلات وذلك محال فثبت ان غرض الافلاك
في حركاتها ليس لاجل السافلات بل لا بد وان يكون للاستكمال بالعاليات والاشياء
العالية اما اجسام او جسمانية او لا جسم ولا جسمانية والاول باطل والا لكانت
حركة الفلك التابع مثل حركة الفلك المتبوع في جهته وسرعته وبطئه والثاني ايضا
باطل لان الكلام في تحريك تلك القوة المتبوعة كالكلام في تحريك تلك القوة التابعة
فثبت ان حركة الفلك لاجل الاستكمال بموجودات علوية ليست اجساما ولا جسمانية
وليس ذلك هو الله تعالى لان حركات الافلاك مختلفة والتحريكات المختلفة لا تصدر
عن الله تعالى لاستحالة ان يصدر عنه اكثر من الواحد فلا بد وان يكون لكل فلك

محرك خاص فثبت القول بالعقول وأما بيان ان الافلاك كيف تستكمل بالعقول
فلان الافلاك كاملة في ذواتها وفي جميع صفاتها الا في الاين والاوضاع فانه يستحيل
ان يحصل لها دفعة واحدة جميع الاين والاوضاع واما العقل المفارق فانه قد
حصل له بالفعل جميع ما امكن حصوله له فالفلك تتشبه به في انه يحصل لنفسه كل ما يمكن
له وهو الاين والاوضاع كما انه حصل للعقل كل ما امكن حصوله له فهذا هو كيفية
التشبه والاعتراض عليه ان نقول قوله ان كل جسم يتحرك لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد
وان يكون لقوة موجودة فيه قلنا لا نسلم قوله لان نسبة المفارق اليه والى غيره
على السواء قلنا متى اذا كان المفارق مختارا او موجبا ثم وقد بينا فيما مضى ان الله تعالى
مختار لا موجب فبطل ما قالوه ثم ان سلمنا انه لا بد من قوة فلم لا يجوز ان يكون تلك
القوة طبيعية قوله لان المهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع وكل نقطة تحرك
الفلك عنها فانه تحركه عنها متحرك اليها قلنا اليس ان حركة المدرة النازلة لاجل
طبيعتها ثم انه لا يفرض في مسافتها شيء من الحدود الا وكانت الطبيعة موصلة اليه
وعند حصول الوصول اليه فان الطبيعة تحركت عنه فذلك الوصول قبل حصوله
كان مطلوبا بالطبيعة وعند حصوله صار مهروبا بالطبيعة فاذا جاز ان يصير مطلوب
الطبيعة مهروبا لها جاز مثله ايضا في الحركات المستديرة لا يقال الطبيعة انما كانت
تطلب الوصول الى ذلك الحد بشرط عدم الوصول اليه فاذا وصلت اليه فقد
زال شرط المطلوبية فلا جرم زالت المطلوبية لانا نقول اذا عقل ذلك فليعقل مثله
فيما ذكرتموه سواء بسواء ثم ان سلمنا ان حركة الفلك ارادية فلم قلتم بانه لا بد من غرض
اليس ان فاعلية الله تعالى موجودة وانها بلا غرض فبطل قولكم الفاعلية التي لا تكون
لغرض لا تكون دائمة والذي يحققه وهو ان غرض الفلك ان كان ممكن الحصول وجب
وقوف الفلك عند حصول غرضه او لم يمكن حصوله فيكون طالبا ابدا شيئا محالا
ثم ان سلمنا انه لا بد من غرض فلم قلتم ان الغرض اما العناية بالسافلات والاستفادة
من العلويات وما الدليل على صحة هذا الحصر ثم ان سلمنا صحة هذا الحصر فلم قلتم انه
لا يجوز ان يكون العناية بالسافلات قوله كل من فعل فعلا لشيء كان ذلك الفاعل
اخس من ذلك الشيء قلنا لا نسلم فلم قلتم ان الحجة المبنية على الخسة والشرف خطابية

لا يقينية فلو استعملتموها في هذا المطلوب الشريف وإن سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون العالي اي كان اشرف من السافل من وجوه كثيرة ولكنه اخس منه من بعض الوجوه فلاجل ذلك يصح هذه العناية كالنبي عليه السلام فانه وان كان اشرف من الامة لكنه مبعوث لاصلاح الامة قوله يلزم ان يكون العالي مستفيدا للكمال من السافل قلنا واي محال يلزم منه قوله لان السافل لا يستفيد الكمال الا من العالي فلو استفاد العالي الكمال من السافل لزم الدور قلنا المحال انما يلزم لو كان كل واحد منهما يستفيد الكمال من الاخر من الوجه الواحد فاما اذا لم يكن الوجه واحدا لم يلزم الدور وان سلمنا انه لا يجوز ان يكون العناية بالسافلات فلم لا يجوز ان يكون كل فلك متشبها بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فانه يكون متشبها بالله تعالى قوله لو كان الفلك السافل متشبها بالفلك العالي لكانت حركته مساوية لحركة الفلك العالي في الجهة والبطء والسرعة قلنا اليس ان الفلك متشبه بالعقل مع انه لا يشبهه في شيء من هذه الوجوه فعلمنا ان القصد الى التشبه لا يتوقف على كون المتشبه مماثلا للمتشبه به وايضا فهيولى كل فلك مخالفة بالنوعية لهيولى الفلك الاخر وعند ذلك يجوز ان لا يكون هيولى الفلك السافل قابلة للحركة التي تقبلها هيولى الفلك العالي فلاجل الاختلاف في القوابل اختلفت الافعال ولئن سلمنا انه ليس المتشبه بشيء من الاجسام ولكن لم لا يجوز ان يكون المتشبه بالله تعالى قوله الواحد من كل الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد فقد سبق ابطاله ولئن سلمنا فساد هذا الا الا ان القسم الذي اخترتموه ايضا فاسد من وجوه اربعة الاول هو ان المتشبه انما يريد التشبه بغيره اذا علم ذلك الغير والنفس غير مدركة للعقل لانها قوة جسمانية والعقل موجود مجرد والقوة الجسمانية عندكم لا تدرك المجردات فاذا النفس لا تدرك العقل فيستحيل ان تقصد النفس التشبه بالعقل الثاني انه لو كان غرض النفس التشبه بالعقل في استخراج الاينات والاوضاع من القوة الى الفعل ثم انه لا مرتبة من مراتب السرعة الا ويمكن وجود ما هو اسرع منها فلو كان غرض الفلك من الحركة هذا التشبه وكان يمكنه تحصيل هذا التشبه بالحركة التي تكون اسرع من حركتها لكان تركه الاسرع تركا لتحصيل المقصود وذلك يقدح في كون التشبه هو المطلوب لا يقال الفلك انما ترك تلك الحركة التي هي اسرع

من حركته لانه ممتنع الاتصاف بتلك الحركة فلا جرم قنع بالممكن لانا نقول ان جاز ذلك فليجز ان يقال الفلك ما كان يمكن الاتصاف بالسكون والحركة الاخرى فلما وجب اتصافها بهذه الحركة فلا جرم اتصف بها وان لم يكن له فيها غرض لاجل تعينها الثالث وهو ان الفلك لا يتشبه بالعقل ليصير نفسه مثل العقل فان ذلك محال بل ليحصل له ما يليق به من الكمالات كما حصل للعقل ما كان لائقا به من الكمالات واذا كان كذلك استحال ان يختلف التشبه لاختلاف حقائق الامور المتشبه بها لان خصوصية المتشبه ملغى في غرض التشبه وانما المعتبر هو عموم كونه كاملا واذا ثبت ان المتشبه به عموم كونه كاملا وان ذلك لا يختلف باختلاف حقائق تلك الاشياء ومع ذلك فقد اختلفت الحركات فلم لا يجوز ان يكون المتشبه به هو الله تعالى ثم ان الحركات تختلف لاجل اختلاف المواد والقوابل الرابع ان المعقولات لم تدل دلالة قاطعة على انحصارها في عدد معين وبتقدير ذلك فانه لا شك انه لا يمكن حصر انواعها اصلا واذا ثبت ذلك فكيف يمكن ان نعلم ان الفلك ما بقي فيه شيء بالقوة اصلا الا الاينات والاوضاع حتى نقول ان حركته لاجل استخراجها من القوة الى الفعل بل من الجائز ان يكون هناك امور اخر بقيت في القوة واذا احتمل ذلك بطل قولهم ان ذلك التشبه لاجل استخراج تلك الاوضاع والاينات من القوة الى الفعل ونعم ما قال من قال ان احدا منا لو قام وقعد في الارض لا لغرض سوى استخراج الاينات من القوة الى الفعل لعد سفيها مجنونا فكيف يكون ذلك كمالا للفلك فهذا هو الكلام على هذه الطريقة ولكم طرق اخر في اثبات العقول سوى هذه الثلاثة ولكن لما كانت هذه الثلاثة اقواها فلا جرم اكتفينا بالكلام عليها واما حجتهم على اثبات النفوس الفلكية فهي ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله شعور بافعاله وكل ما له شعور بافعاله فاما ان يكون شعوره بافعاله كليا او جزئيا ويستحيل ان يكون المحرك القريب للفلك صاحب شعور كلي لان الشعور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات نسبة واحدة وما كان كذلك استحال ان يكون سببا لبعض الجزئيات دون البعض فالفاعل القريب للحركة الفلكية يستحيل ان يكون صاحب ادراك كلي فقط فهو اذا صاحب ادراك جزئي وكل ادراك جزئي فهو بقوة جسمانية للوجوه التي سيأتي في باب العلم فاذا المحرك القريب للفلك قوة جسمانية وهي النفس وهذا هو ظاهر قولهم

وقد يزعمون ان النفس الفلكية غير جسمانية وكلامهم في ذلك في غاية التخبط والجواب
انا لا نسلم ان كل ادراك جزئي فهو بقوة جسمانية وبيانه ما سبق ثم ان سلمنا ذلك
لكن نقول كما يمتنع استناد الحركات الجزئية الى العقل المجرد فكذلك يمتنع استناد تلك
الادراكات الجزئية الحاصلة للنفس الى العقل المجرد فاذا يجب استنادها الى امور اخر
متغيرة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال السبب لحدوث
كل تصور هو التصور السابق والعقل بشرط انقضاء ذلك التصور لانا نقول فلم
لا يجوز ان يكون السبب لحدوث كل حركة هو الحركة السابقة والعقل بشرط انقضاء
تلك الحركة وهذا القدر كاف في الرد على الفلاسفة في اثبات العقول والنفوس

الفصل الثاني في الرد على الصابئية اعلم ان الصابئية هم الذين يقولون ان الافلاك
احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فينا ويجب علينا
عبادتها وهي تعبد الله تعالى والله تعالى اجل من ان يكون معبودا لنا وانا لم اعرف كيفية
مذهبهم في الباري تعالى انه على مذهبهم موجب بالذات او فاعل بالاختيار لاني
ما طالعت كتابا معتمدا من كتبهم فان اعتقدوا فيه تعالى كونه موجبا بالذات فحينئذ
يكون مذهبهم عين مذهب الفلاسفة وان اعتقدوا انه تعالى فاعل بالاختيار
ولكنه تعالى فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين
الفلاسفة فاما تنبيههم على كون الافلاك احياء ناطقة فهي التي حكيناها من الفلاسفة وتكلمنا
عليها واما تنبيههم على استناد هذه الحوادث الى حركات الافلاك والكواكب فعلى
هذا الوجه قالوا الامور الحادثة في عالمنا هذا مستندة الى مبادي فتلك المبادي
اما ان تكون عنصرية او لا تكون عنصرية فان كانت عنصرية فتلك المبادي
اما اجرام هذه العناصر او قوى مركوزة فيها والاول باطل والا لوجب ان لا تختلف
احوال الجسم الواحد وان لا تختلف احوال الجسمين اصلا والثاني باطل لان تلك القوى
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها وهي الاختيارية او لا يكون كذلك وهي اما
ان تكون ملائمة للجسم الذي هي فيه فتكون طبيعية او لا تكون فتكون قسرية والقوة الطبيعية
اما ان تكون في البسائط وهي كالنارية والارضية او في المركبات وهي كقوة المغناطيس
على جذب الحديد فنقول ان هذه القوى لا يصلح شيء منها ان يكون مبادي اول

لحدوث الحوادث السفلية اما الاختيارية فلانها قوة على الضدين لان الحيوان
كما يمكنه ان يتحرك يمنة يمكنه ان يتحرك يسرة فترجيح احد الطرفين يستدعي سببا فان
كان ذلك اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات والا فلم تكن الاختيارات مبادي اول
لحدوث الحوادث واما القوى الطبيعية التي للبسائط فهي ايضا ليست مبادي اول
لوجهين اما اولا فلان كل واحد من العناصر يمكن ان يتصف بصورة العنصر الاخر
بدلا عن الصورة التي هي فيه على ما ثبت في علم الكون والفساد فاختصاص ذلك الجسم
بتلك الصورة لا يمكن ان يكون للجسمية المشتركة بينه وبين العاري عن تلك الصورة
ولا للازم تلك الجسمية وحينئذ يبقى ان يكون لامر اخر فحينئذ لا يكون القوى الطبيعية
مبادي اول واما ثانيا فلانا عرفنا بالامتحان ان شيئا من القوى الطبيعية لا يفعل
افاعيلها الا عند ملاقاة العناصر المتفاعلة وهي لا بد وان تكون متخالفة بالطبع لان
الشيء لا ينفعل عن مثله والاجسام المتخالفة بالطبع تكون متنازعة بالطبع الى التباعد
والامور المتباعدة بطباعها لا تكون متلاقية بطباعها فاذا التلاقي انما يكون لامر
وذلك الامر لو كان جسما عنصريا عاد الكلام وان لم يكن عنصريا فحينئذ يتوقف
حدوث الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقف على تلاقيها المتوقف
على الجامع القاسر على التلاقي وذلك الجامع ليس من العناصر فاذا القوى الطبيعية
ليست مبادي اولى واما القوى الطبيعية التي للمركبات فظاهر من امرها انها ليست
مبادي اولى لحدوث الحوادث عندنا والا لكانت موجودة قبل وجودها واما القوى
القسرية فظاهر انها لا تستند كل قسر الى قسر اخر الى لا نهاية بل هو بالاخرة ينتهي الى طبيعة
او ارادة فكيف يكون القسر صالحا للمبدائية فثبت ان الحوادث العنصرية لا بد من استنادها
الى امور غير عنصرية فتلك الامور اما حادثة او قديمة فان كانت حادثة احتاج كل
واحد منها الى غيره لا الى نهاية فتلك الامور المتسلسلة اما ان تكون متساوقة او متعاقبة
والاول باطل لما مضى من استحالة علل ومعلولات لا نهاية لها والثاني باطل لاستحالة
ان يكون المعدوم علة للموجود فاذا هذه الحوادث مستندة الى امر قديم فاما ان لا يتوقف
فيضانها عنه على حركة وتغير او يتوقف والاول محال لانه يلزم من قدمه قدم تلك
الحوادث فثبت الثاني وهو ان يكون صدور تلك الحوادث عن ذلك القديم مشروطا

بالحركة على معنى ان الحركة السابقة تقرب العلة الى المعلول بعد بعدها عنه فيكون النجاح
السابق علة بالعرض لحدوث الحادث اللاحق واما العلة بالذات فهي ذلك القديم
الموجود عند كل واحد واحد من الحوادث الا انه كيف كان فلا غنا عن توسط الحركة
في حدوث هذه الحوادث وتلك الحركة ان كانت ذات بداية ونهاية عاد
الاشكال في انها لماذا ابتدا وجودها في ذلك الوقت لا قبل ولا بعد ولا ينقطع
ذلك السؤال الا اذا اثبتنا قبل كل حركة حركة اخرى لتكون السابقة مقربة للعلة الى
اللاحقة وهذه الحركة ليست الا الحركة الفلكية فثبت اسناد الحوادث باسرها الى حركات
الافلاك والكواكب وصح ايضا بما سبق انها احيا ناطقة فاذا ثبت انها هي المدبرات
لهذا العالم والمتصرفات فيه فيجب علينا عبادتها والاعتراض عليه ان نقول حاصل
هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار ونحن قد اثبتنا ذلك بحمد الله واذا ثبت ذلك
فنقول ان كل حادث انما حدث في الوقت الذي حدث فيه لان الفاعل المختار
احداثه فيه ثم ان نزلنا عن هذا المقام وسلمنا ان صدور الحوادث عن الموجب
القديم لا بد وان يكون بواسطة تغير ولكن لم قلتم ان ذلك التغير لا بد وان يكون في
احوال جسمانية ولم لا يجوز ان يقال ان جوهرا نفسانيا او عقليا يكون موصوفا بالصفات
المختلفة وتلك الصفات تكون فايضة عن الله عز وجل وكل متقدم منها يكون
معدا لذلك الفيض الى المتاخر كما قررتموه في الحركة ثم ان يجب اختلاف تلك الصفات
تختلف احوال هذا العالم ولئن سلمنا انه لا بد من توسط حركات جسمانية ولكن لم قلتم انه لا بد
من حركة مستديرة لا يقال ان كل حركة سوى المستديرة فهي منتهية الى السكون الذي
هو عبارة عن عدم الحركة ولو عدمت الحركة لاستحال حدوثها بعد ذلك فاذا لا بد
من حركة مستديرة لانا نقول قد بينا في كتابنا الكبير ان الذي يعول عليه في ان كل حركة
غير مستديرة فهي منتهية الى سكون ليس بقوي بل هو حجة ضعيفة واما الصابية المعترفون
بكون الباري تعالى فاعلا مختارا فشبهتهم في اسناد هذه الحوادث الى الكواكب و
الافلاك انا لما شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف احوال الكواكب و
تشكلات الافلاك وما دار مع دوران غيره وجودا وعدما لم يضف الا اليه فاذا
يجب اضافة هذه الحوادث الى تلك التشكلات وربما قالوا انا نشاهد في العالم

حوادث خسيسة فيستقبح العقل اضافتها الى الله تعالى مثل الحيوانات المؤذية القذرة
الخبيثة ونرى الدنيا طافحة بالشرور والمحن والافات والعقل يقتضي تنزيه الله تعالى
عن ذلك فلا بد من اضافتها الى الاجرام الفلكية فنقول اما الحجة الاولى فالدوران ممنوع
وبتقدير تسليمه فانه لا يدل على العلية على ما تقرر في اول الكتاب واما الثانية فقد عرفت
ان الكلام المبني على الحسن والقبح قد بلغنا فيه في المباحث العلمية ثم هو معارض بانه
سبحانه وتعالى اذا كان هو الفاعل للكل في العالم كان ذلك اعظم واجل من ان لا يكون
كذلك وبقي بنا ان نتكلم عقيب هذا الفصل على عبدة الاصنام لانه يشبه ان يكون
اول من دعا الى عبادة الاصنام هم الصابية **الفصل الثالث** في الرد على عبدة الاصنام
اعلم ان العلم الضروري حاصل بان الخشبة التي نحتها النجار وصورها وضم بعض
اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون هو الموجد لذلك الشخص الذي صوره ونحته بل ان يكون
موجدا لسائر الخلايق ورازقا لهم وان يكون محدثا للسموات والارضين والعلم بفساد
ذلك اجلى العلوم الضرورية والجمع العظيم من العقلا لا يجوز اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة
فاذا لا بد وان يكون لعبدة الاصنام في ذلك تاويلات لا يعلم فسادها بالضرورة
وهي ستة **الاول** ان في الازمنة السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابية
وانهم كانوا عبدة النجوم واصحاب الطلسمات والطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة
السماوية بالقوى المنفعلة الارضية للتمكن من اظهار ما يخالف العادة والمنع مما
يوافقها واذا كان كذلك فهم كانوا يرصدون الاوقات التي يصح لتركيب
الطلسمات العظيمة النافعة وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في الف سنة او
اكثر الا مرة واحدة ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به فكانوا يامرون الناس
بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته فصار ذلك سببا للعبادة وتلك الهياكل **الثاني**
انهم لما كانوا يعبدون الكواكب وكانوا يعتقدون فيها كونها احياء ناطقة عاقلة فاتخذوا
لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا مخصوصا وكانوا يعبدونه ويتقربون اليه لا
على ان المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل بل الكواكب التي ذلك الهيكل هيكل له **الثالث**
انهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال النبوة والولاية فبعد موتهم اتخذوا صورهم وتقربوا
اليها ليكونوا شفعاء لهم عند الله تعالى **الرابع** انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة لصلواتهم كما

ان المسلمين لما سجدوا الى جانب الكعبة فليس المسجود له هو الكعبة بل الله تعالى لكن
الكعبة قبلة الصلوات فكذا الصنم كان قبلة صلواتهم الخامس لعلهم كانوا مجسمة وحلولية
فاعتقدوا حلول الله تعالى او حلول صفة من صفاته في تلك الاصنام فيعبدونها
لذلك السادس لعلهم كانوا يتقربون اليها على سبيل التيمن والتبرك لان بعض من
اعتقدوا فيه بالنبوة امرهم بذلك فهذه هي الوجوه التي تحضرني في محمل عبادة العاقل
للصنم فاما البله الناقص العقل فلعل فيهم من كان يعتقد الهيتها ولكن لا عبرة بهم وانما
العبرة بقول الاذكياء من كل فريق فاذا عرفت ذلك فنقول اما مذهب الصابئة
فقد ابطلناه واما مذهب الحلول والاتحاد والتجسيم فسياتي ابطاله فبطلت الوجوه
الثلاثة واما اتخاذهم تلك الاصنام قبلة لصلواتهم او اتخاذهم شفعاء لهم فقد بطل ذلك
بانكار صاحب الشريعة الحقة صلوات الله عليه وذلك لمنعه وزجره اياهم عن ذلك
فبطلت الوجوه باسرها وبطل قول اصحاب الاصنام واعلم انه لما كان مدار
امر الصابئة على رعاية احوال النجوم لا جرم افرطوا في تعظيم علم الهيئة والاحكام فيجب
علينا ان نتكلم عليهما عقيب ذلك الفصل الرابع في الكلام على اصحاب علم الهيئة اعلم
ان القدح في كلية نوع من الانواع لا يمكن الا بالقدح في المقدمات التي ينبني عليها كلية
ذلك النوع فاما المقدمات التي ينبني عليها بعض مسائل ذلك النوع فان القدح
فيها لا يكون قدحا في كلية ذلك النوع لانه لا يخلو نوع من الانواع عن ذلك ومدار
النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدمتين احديهما عقلية والاخرى حسية اما العقلية فهي ان
حركات الافلاك متصلة متشابهة يستحيل ان يعرض لها البطء والسرعة والرجوع
او الانقطاع لانا لو جوزنا شيئا من ذلك فحينئذ لا يمكننا القطع بان شيئا من
ذلك لا يقع واذا لم يمكنا ذلك لم يمكنا الاستدلال ببطء حركة الشمس في النصف الشمالي
وسرعتها في النصف الجنوبي على انها مركوزة في فلك خارج المركز او في فلك تدوير
يكون نصف قطره مثل ما بين المركزين بتقدير اثبات الفلك الخارج المركز ولا يمكننا ايضا
ان نستدل برجوع الكواكب المتحيرة واستقامتها على تداويرها وهكذا القول في كل ما
يثبتونه من الحوامل والموائل والممثلات واذا عرفت هذا فنقول ان هذه المقدمة
باطلة من وجهين الاول ان اختصاص الاجرام الفلكية بالصفات التي لها لو كان

واجبا لكان ذلك الوجوب اما لجسميتها او لما يحل في جسميتها او لما يكون
محلا لجسميتها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاقسام الاربعة باطلة
على ما سبق تقريره في مسألة الحدوث فسقط الاعتراض وجوابا فاذا لزم ان لا يكون
اختصاص الفلك بشيء من صفاته التي قد يخالفه فيها جسم اخر واجبا واذا لم يكن
ذلك واجبا بطل هذا الاصل الثاني ان نقول عندكم ان لكل واحد من افلاك الكواكب
السبعة حركة خاصة من المغرب الى المشرق ولها مع ذلك حركة اخرى من المشرق
الى المغرب بسبب حركة الفلك الاعظم فنقول ان فلك زحل مثلا حال ما يكون
متحركا بذاته الى جهة المشرق اما ان يكون في تلك الحالة ايضا متحركا بتحريك الفلك الاعظم
الى جهة المغرب او لا يكون والاول باطل لان التوجه الى جهة انصراف عن الجهة
التي تضادها ولا يتقرر في العقل ان يكون الجزء الواحد في حالة واحدة متوجها الى جهة و
يكون هو بعينه في تلك الحالة منصرفا عنها فاذا حال ما يكون متحركا بذاته الى المشرق لا
يكون متحركا بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب وبالعكس فتكون حركات الافلاك
منقطعة وذلك يبطل المقدمة المذكورة لا يقال الحركة بالذات الى جهة لا تنافي الحركة
بسبب حركة المحل الى جهة اخرى فان النملة التي على الدولاب الدائر يمكنها ان تتحرك
على خلاف حركة الدولاب لانا نقول الذي ذكرتموه مثال يتطرق اليه الاحتمال فان
من المحتمل ان يقال ان حال حركة النملة لا يكون الدولاب متحركا بل واقفا وهذا وان
كان بعيدا ولكنه لا يدفعه صريح العقل وكم من مستبعد التزمته الفلاسفة لاجل الدليل
فانهم لما اعتقدوا انه لا بد وان يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون لزمهم
ما اذا رمينا الخردلة الى فوق وقدرنا ان جبلا كان ينزل من الهواء فوصل الى تلك الخردلة
حال انتهاء حركتها فان وجب سكون الخردلة لزم من سكونها سكون الجبل في الهواء وذلك
مستبعد جدا فعند ذلك التزموا هذا الشنيع لقيام الدلالة عليه واما الذي ذكرناه من
ان الجسم الواحد في الزمان الواحد يستحيل ان يكون متحركا الى جهة والى ضد تلك الجهة
فهذه المقدمة لا تختلف عند العقل بان يكون احدى الحركتين ذاتية والاخرى عرضية
لان المعقول من الحركة الى جهتين متضادتين حصول المتحرك دفعة واحدة في تينك
الجهتين دفعة واحدة وذلك محال سواء كان الحصولان بالذات او بالعرض او احدهما

بالذات والاخر بالعرض واذا كان كذلك ثبت ان ما ذكرناه لا يصير معارضا
بالمثال الذي ذكرتموه ثم ان نزلنا عن مقام الاستدلال على قضايا قولكم ولكن ما دليلكم
على صحة قولكم وقد احتجوا عليه بامرين احدهما ان علل اجرام الافلاك وقواها المركوزة
فيها جواهر عقلية مجردة عن شوائب التغير فيلزم من عدم تغير عللها عدم تغير ذواتها
وقواها ويلزم من عدم تغير ذواتها وقواها عدم تغير صفاتها وحركاتها وثانيهما انه
قد ثبت بالدليل ان كل ما تحرك الى جانب ثم ترك الحركة الى تلك الجانب وتحرك
الى جانب اخر فانه لا بد من ان يحصل بين حركتيه سكون والسكون على الفلك محال لان
الزمان من لواحق الحركة فلو انقطعت الحركة انقطع الزمان وذلك محال على ما تقرر
في مسئلة الحدوث فيقال لهم فيما ذكروه اولا اليس ان علل اجرام العناصر وقواها المركوزة
فيها جواهر عقلي مع انه يصح التغير عليها فلم لا يجوز مثله في الاجرام السماوية لا يقال
انما اختلاف احوال الاجرام العنصرية انما كان بسبب الحركة المستديرة السماوية
المقربة للعلل الى المعلول تارة والمبعدة عنها لانا نقول ان هذا يقتضي وجود حركة واحدة
مستديرة لا يتطرق اليها الانقطاع اما لا يجب ان يكون كل حركة مستديرة كذلك
فلم لا يجوز ان يقال حركة الفلك الاعظم وان كانت بحيث لا يتطرق اليها شيء من الاختلافات
لكن حركات سائر الافلاك قد يتطرق اليها الاختلاف بتوسط حركة الفلك الاعظم
وبالجملة كما جاز اختلاف احوال الاجرام العنصرية بسبب اختلاف احوال الاجرام السماوية
فلم لا يجوز اختلاف احوال سائر السماوات بسبب الاختلاف الحاصل في احوال الفلك
الاعظم بسبب حركته الدائمة المستديرة وتقريره انه لا بد من وجود جسم يتوقف عليه تكون
الفضاء والحركة المستقيمة ليكون محددا للجهات ولا بد له من حركة غير منقطعة ليكون حافظا
للزمان وذلك هو الفلك الاعظم فاما سائر الافلاك فلا حاجة اليها في تحديد الجهات
ولا في حفظ الزمان فلم يكن الدليل الذي ذكروه في ثبات جرم محفوظ الذات والحركة
جاريا في جميع الافلاك ويقال لهم فيما ذكروه ثانيا لا نسلم انه لا بد من سكون بين كل
حركتين وبيان الكلام فيه قد ذكرناه في كتبنا الفلسفية ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان السكون
على كل فلك محال بل هو محال على صاحب الحركة الحافظة للزمان فاما على غيره فلم قلتم انه
محال ولئن سلمنا ان السكون على الافلاك محال ولكن لم قلتم ان حركاتها لا تصير سريعة

تارة وبطيئة اخرى فان اختلاف احوال الحركة بالسرعة والبطوء لا يقتضي تخلل السكون فقد
ظهر ضعف دليلهم على ثبات هذه المقدمة واعلم ان ابن سينا قال في اخر مجسطي الشفاء ان
الحركة السماوية ارادية فلا يمتنع فيها ان لا يتم الدورة وهذا تصريح منه بجواز اختلاف احوالها
والمقدمة التي عول عليها في هذه الدعوى وان كانت اقناعية فهي قوية فهذا هو الكلام على
هذه المقدمة اما المقدمة الثانية وهي اعتبار الرصد وحاصلها يرجع الى الاعتماد على
الابصار بشخص واحد فاما الاعتماد على الابصار فانه لا يفيد اليقين لكثرة ما يعرض
للبصر من الغلط والاعتماد ايضا على خبر الواحد لا يفيد الا الظن الضعيف ولذلك
نرى الاختلاف الشديد بين اصحاب الارصاد فالمتقدمون اتفقوا على انه لا حركة لاوج
الشمس والمتأخرون اثبتوا له حركة وكذا المتقدمون زعموا ان فلك البروج يقطع الدرجة الواحدة في مائة سنة والمتأخرون
زعموا انه يقطعها في ست وستين سنة واختلفت اقوالهم في مقدار ميل معدل النهار عن فلك البروج حتى لم يتفق منهم
اثنان على قول واحد وكذا القول في سائر المقدمات الرصدية ومع هذه الاختلافات كيف
يبقى التعويل على الرصد ولما ظهر ضعف هاتين المقدمتين ثم وجدنا علم الهيئة عند جميع مسائله
مبنيا عليهما علمنا ضعف ذلك العلم عن افادة اليقين واما الذي يفتخر به اصحاب علم
الهيئة من ان مباحثهم مبرهنة بالبراهين الهندسية فهو كذب وزور وبهتان
فانه لا يمشي شيء من مسائلهم الا بالبناء على المقدمتين المذكورتين وليس يتبين واحد
منهما بالهندسة بل انهم بعد بنائهم اصولهم على هاتين المقدمتين يستخرجون مقادير الكواكب
في المدد المضبوطة بالطرق الهندسية وهب انهم يصححون بعض مقدمات هذه المسائل
بالهندسة ولكن لا نزاع في انها لا تفي بتلك المطالب الا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين
واذا توجه الطعن في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل كان ذلك كافيا في الطعن
والابطال والله الموفق **الفصل الخامس** في الرد على اصحاب الاحكام اعلم ان الاذكياء
منهم قطعوا بانه لا يمكن اثبات مباحث هذا العلم بالادلة اليقينية مثلا من حاول اقامة
الدلالة اليقينية على ان الدرجة الثالثة من الثور شرف للقمر والدرجة الحادية والعشرين
من الميزان شرف لزحل وكذا القول في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات والارباع
والاثنا عشريات كان ذلك من اول الدليل على جهله بحقيقة الدليل لكنهم زعموا انه
علم مبني على التجربة والوحي واذا كان هذا مذهب المحققين منهم وجب علينا صرف العناية

الى ما يمكن ان يقال له وعليه وقد كنت برهة من الدهر اقول ان البرهان قد دل
على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير اليها بيانه انا اذا راينا حادثا حدث عند حلول
كوكب في برج فالمقتضي لذلك الحادث اما ان يكون هو ذلك الكوكب او ذلك
البرج او مجموعهما او شيء اخر فان كان الاول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك
الكوكب وان لا يتوقف على حلوله في ذلك البرج ولكن التالي باطل فالمقدم مثله وان كان
الثاني فاذا كان مقتضي ذلك البرج مخالفا لمقتضي البرج الاخر وجب ان يكون احد البرجين
مخالفا بالماهية للبرج الاخر اذ لو كانا متماثلين في الماهية لاستحال اختلافهما في اللوازم فان
الاشياء المتحدة في الماهية يمتنع اختلافها في لوازم الماهية ولو كانت البروج مختلفة في ماهياتها
لكان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك يقتضي جواز الخرق والالتيام عليه ومتى صح ذلك
بطل علم الهيئة الذي هو اصل علم الاحكام وان كان الثالث وهو ان يكون المؤثر في حدوث
ذلك الحادث هو مجموع الكوكب مع البرج فاذا كان حكم الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه
مع البرج الاخر وجب ان يكون احد البرجين مخالفا في الماهية للبرج الاخر لان حكم الشيء مع الشيء
لحكمه مع مثله فثبت انه يلزم من هذا التقدير ان لا يكون الفلك بسيطا بل يكون مركبا وقد
بينا ان ذلك يبطل علم الهيئة الذي هو اصل لعلم الاحكام فالحاصل ان تصحيح هذه
التجربة لا يمكن الا مع القول بكون الفلك مركبا وذلك يبطل علم الهيئة الذي هو اصل
لعلم الاحكام ولما اوردت ذلك على بعضهم قال لم لا يجوز ان يقال انه تختلف افعال
الكواكب السيارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة
الطبائع فقلت له لو كان الامر على ما ذكرت لوجب ان تختلف بيوت الكواكب وشرفها
وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها حتى انها تتقدم في كل مائة سنة على راي المتقدمين
او في كل سنة وستين سنة على راي المتاخرين درجة واحدة ولكن ليس الامر كذلك فان
شرف القمر كما انه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك عند الذين كانوا قبلنا
بالفي سنة فانقطع ولم يجب عنه بشيء الا اني لما تاملت كثيرا خطر ببالي احتمال اخر يدفع
السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها
لصغرها وغاية بعدها عنا ثم انها لا تتحرك عن مواضعها في البروج فلا جرم اختلف
اثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة وثبت فلكا اخر فوق فلك الثوابت

بطيئة

بطيئة الحركة بحيث لا يفي بمعرفة حركتها اعمارنا ويكون ذلك الفلك مكوكبا بتلك
الكواكب الصغيرة المختلفة الطبائع فهذه احتمالات والله اعلم بحقايقها ولكنها دافعة
لذلك السؤال ثم ان سلمنا انه لم يوجد ما يدل على فساد هذه التجربة ولكن التجربة
لا تفي بتصحيح هذا العلم وبيانه من وجهين الاول ان ههنا امورا لا تتكرر الا في اعمار
متطاولة مثل الادوار والالوف التي زعم ابو معشر انها هي الاصل في هذا العلم ومثل
مماسة جرم زحل الكرة المكوكبة بل مثل انطباق معدل النهار على فلك البروج فانهم
يزعمون ان ذلك يقتضي احاطة الماء بالارض من كل الجوانب مع ان هذا المعنى لا يوجد
الا في الوف الوف من السنين فكيف يصح ذلك واثباته بالتجربة الثاني انا اذا راينا
حادثا حدث عند حلول كوكب في برج ففي الفلك كواكب لا يحصي عددها الا الله
فكيف يعلم ان المؤثر في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره
وبتقدير ذلك فلعله قد وجد ايضا ما يدفع عن تاثيره اما في الحال او في الماضي او في المستقبل
وبتقدير ذلك فلعل المادة الارضية لم تكن مستعدة لقبول تلك الصورة وحدوث
الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل يتوقف ايضا على حضور القابل فاذا وقع الشك في هذه
الامور بطل القول بالاحكام وهذا الاشكال قد عولت الفلاسفة عليها في ابطال احكام النجوم
وهو انما يصح للقدح في قول من يطلب القطع منها اما من يكتفي بالظن فلا يضره هذا الاشكال
فان قيل ما الدليل على فساد قول من قال ان الله تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب واعطاها
قدرا يتمكنون بها من ايجاد الاجسام والتصرف في هذا العالم او خلق فيها خواصا تلك الخواص
تقتضي وجود الاجسام وغيرها قلنا اما نحن فنبطل ذلك بما ثبت من اقتدار الله تعالى
على كل الممكنات ثم تبين ان كل ما كان مقدورا لله تعالى استحال وقوعه بغيره على ما
سياتي تقريره فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الاشياء الى الله تعالى واما المعتزلة فلهم
فيه طرق ثلاثة احدها ان قالوا كل قادر غير الله تعالى فلا بد وان يكون قادرا بالقدرة
والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام والالوان وسياتي ابطال هذا الطريق
في مسالة الصفات والثاني انه لا دليل على كون الافلاك كذلك فوجب نفيه
وقد عرفت ركاكة هذه الطريقة وثالثها الرجوع الى السمع **الفصل السادس** في الرد على
الثنوية زعموا ان العالم محدث الصورة قديم المادة وذلك لان العالم انما حدث

لاجل امتزاج النور بالظلمة ولذلك لا امتزاج اول ولا آخر اما النور والظلمة فهما قديمان
واعلم ان الكلام معهم يقع في خمس مقامات احدها في حقيقة النور والظلمة وثانيها في احكامهما
وثالثها في تكون العالم منهما ورابعها في ان امتزاجهما حادث وخامسها في سبب ذلك
الامتزاج وكيفية خلاص احدهما عن الآخر المقام الاول في حقيقة النور والظلمة اعلم ان
استنارة الاجسام ليست نفس كونها اجساما بل هي عرض قائم بها واما الظلمة فليست
عبارة عن امر وجودي بل هي عدم النور عما من شانه ان يكون مستنيرا والدليل
على ان الضوء عرض وجوه الاول ان الاجسام المستنيرة والمظلمة مشاركة في الجسمية و
متباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة للضوء والظلمة
الثاني ان الجسم الواحد يصير مضيئا بعد ان كان مظلما والباقي غير المتبدل فكونه جسما مغاير
لهذين الوصفين الثالث ان الشمس اذا طلعت من دائرة الافق استضاء وجه الارض في
الحال ومن المحال ان ينتقل الاجسام منها الى وجه الارض دفعة لاستحالة الطفرة والضوء حصل
دفعة فالضوء غير الجسم الرابع اذا كانت الشمس محاذية لكوة البيت حتى يصير مضيئا فاذا سددنا
الكوة صار البيت مظلما ولو كان الضوء جسما لبقي في البيت حالة سد الكوة دفعة فكان
يجب ان لا يصير البيت مظلما فثبت ان الضوء عرض واما ان الظلمة عبارة عن عدم
الضوء عما من شانه ان يستضيء فلوجهين الاول ان حال البصير في الظلمة التامة كحال الاعمى
ثم ان الاعمى لا يدرك كيفية الظلمة البتة بل لا يبصر شيئا اصلا فوجب ان تكون الظلمة
عبارة عن مجرد ان لا يدرك البصر شيئا فتكون الظلمة امرا عدميا الثاني ان في الليلة
الظلماء اذا جلس انسان قريبا من النار وانسان آخر بعيدا منها فالبعيد منها يرى
القريب منها ولا يكون الهواء الذي بينهما مظلما بالنسبة اليه واما القريب من النار
فانه لا يرى البعيد منها ويكون الهواء مظلما بالنسبة اليه فلو كانت الظلمة كيفية حقيقية
لما اختلف حال الهواء الواحد في كونه مضيئا ومظلما بالنسبة الى الشخصين فثبت ان الظلمة
ما ذكرناه فهذا هو القول في حقيقة النور والظلمة المقام الثاني في احكامهما وهي اربعة
الاول اعتقدت الثنوية ان المرجع بالنور والظلمة الى نفس الاجسام وذواتها ونحن
قد دللنا فيما مضى على حدوث الاجسام فلو كان الحق ما قالوه لزم القول بحدوثهما و
لو كان الحق ما ذهبنا اليه من ان النور عرض فلزم ايضا من حدوث الجسم حدوث النور

لاستحالة سبق الحال على المحل ولئن سلمنا قدم الاجسام ولكن مع ذلك يجب القول
بحدوث النور والظلمة ايضا لانا قد بينا كون النور من الاعراض فاختصاص الجسم المتصف
به ليس لجسميته ولا لما يحل فيها حلولا واجبا ولا لما يكون محلا لها على ما ظهر فساد هذه الاقسام
في مسألة الحدوث بل لكون الجاعل الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
فاذا النور محدث واما الظلمة فان كانت امرا عدميا على ما قررناه فلا كلام وان كانت صفة
ثبوتية كان بيان حدوثها كبيان حدوث النور الثاني زعمت الثنوية انه لا نهاية للنور
والظلمة من جميع الجهات الا من الجهة التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا
من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق واحتجوا عليه تارة بما يدل على امتناع
تناهي الاجسام مطلقا وتارة بما يقتضي امتناع تناهي النور والظلمة على الخصوص اما
الاول فقد قالوا العالم لو كان متناهيا لكان الواقف على طرفه ونهايته اما ان يمكنه مد
اليد الى الخارج او لا يمكنه مد اليد الى الخارج فان امكنه ذلك فالذي يتسع من الخارج لمقدار
ذراع اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين والقابل للاقل والاكثر مقدار فخارج العالم اذا
مقدار وجسم فان كان ذلك ايضا متناهيا عاد الكلام الاول والا فهو المطلوب واما
ان امتنع اخراج اليد فهناك جسم لان العدم الصرف لا يكون مانعا فاذا لا نهاية للاجسام
والمقادير على كل حال واما الثاني فلان الحس يشهد بان الاجسام النورانية صاعدة
والظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا في جهة الفوق لكان يمكنه ان يتصاعد اكثر مما تصاعد
الآن ولو امكنه ذلك لفعل لان الصاعد بطبعه اذا امكنه ذلك لا بد وان يصعد وكذا الحال في
الظلمة يلزم ان تهبط اكثر من هبوطها الآن ولو كان كذلك لما كانا متلاقيين فلما كان التلاقي فيهما
محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما والجواب الدليل على تناهي الابعاد
ان لو قدرنا خطا غير متناه ثم قدرنا كرة خرج من مركزها خط يوازي الخط الاول فاذا
دارت الكرة حتى صار الخط المركوز مسامتا للخط الاول بعد ما كان موازيا له فلا بد و
ان يعرض في الخط الاول نقطة هي اول النقطة المسامتة لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال
لانه لا نقطة الا والمسامتة مع ما فوقها تحصل قبل المسامتة معها واذا كان لا تناهي
الابعاد ادى الى هذا المحال كان محالا واما قوله لو وقف على طرف العالم اما ان
يمكنه اخراج اليد او لا يمكنه قلنا يمكنه قوله فالذي يتسع من خارج العالم للذراع

اقل مما يتسع للذراعين فيوجد خارج العالم مقدار قلنا لا نسلم انه يوجد خارج العالم
شيء يقبل الذراع والذراعين حتى يقال القابل للذراع نصف القابل للذراعين فان
النزاع ما وقع الا في ذلك بل اذا اخرجنا اليه اليد فليس هناك شيء البتة الا اليد ثم ان
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد قوله هذا التعذر لا بد وان يكون لاجل
جسم خارج يمنع مد اليد قلنا الشيء كما يتعذر لوجود المانع فقد يتعذر ايضا لعدم الشرط
وههنا كذلك قوله الاجسام النورانية صاعدة بطبعها قلنا لا نسلم اما عند الفلا
فلان الصعود حركة مستقيمة وهي على الافلاك محال واما عند المسلمين فلانه لا شيء من
الصفات التي تختلف فيها الاجسام بواجب لشيء من الاجسام فلا يكون الحركة الصاعدة
للمابطة واجبة الثالث زعمت الثنوية ان النور خير كله والظلمة شر كلها وذلك
عندنا باطل لان الظلمة قد تستر الهارب من الظالم والضوء يدل عليه والظلمة تعين
على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه وادامة النظر الى الاشياء المشرقة تفسد البصر
والاشياء السود تجمعه فينفعه في بعض الاوقات والنظر الى سواد شعر الجارية الحسناء
وسواد حدقتها الذ من النظر الى شعر العجوز وبياض برصها والعاشق المواصل لمعشوقه
قد يتمنى طول الليل وتأخر الصباح ثم هب ان الحسين البصري مبني على النار فليجمع ما يقول
الحس اللمسي على انك قد عرفت ان البحث المبني على شرف الاشياء وخستها ليس بحثا عقليا
بل هو بالمباحث الوعظية اليق واحتجت الثنوية على قولهم بانا نرى في العالم خيرا وشرا
فلا بد من خير وشرير وثبت ان اصل العالم هو النور والظلمة فوجب ان يكون احدهما
خيرا والاخر شريرا والنور لا شك انه افضل من الظلمة فهو الخير لذاته والظلمة شريرة
لذاتها والجواب عنه ما سيأتي في مسألة الوحدانية وايضا فمذهبنا على ان العالم
مركب من النور والظلمة وسنبطل ذلك ان شاء الله تعالى الرابع اتفقوا على كون
النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا لذاته ثم اختلفوا في القوة على هذه الادراكات
فذهبت الديصانية الى ان القوة على هذه الادراكات الخمسة قوة واحدة ولكنه تختلف
الادراكات لاختلاف الالات والمشاعر واما المانوية فقد عددوا القوى بحسب
عدد الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السماع وكذا في البواقي واما الظلمة فقد
اختلفوا فيها فذهبت الديصانية الى انها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة ولا حية بل

هي ميتة وهي ايضا غير متحركة لذاتها بل هي راكدة واحتجوا عليه بان النور لما كان موصوفا
بهذه الصفات كانت هذه الصفات خيرات والظلمة ضد النور فوجب ان تكون
موصوفة بنقيضها لما بينهما من التضاد وذهبت المرقيونية الى انها حية ولكنها غير عالمة
ولا سميعة ولا بصيرة وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل هذه الصفات ولكن
الفرق بينها وبين النور ان الظلمة تستعمل حياتها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر والنور
يستعمل هذه الصفات في الخير ولكل احد من هذه الفرق ادلة ركيكة ولسنا نحتاج الى
ايرادها فان الخوض في تفاريع المذاهب امر طويل لا طائل فيه المقام الثالث
في الامتزاج اتفقت الثنوية على ان كون العالم من امتزاج النور والظلمة والمعتمد في ابطاله
وجهان الاول ان النور عرض والظلمة عدم النور عما من شأنه ان يكون مستنيرا و
امتزاج العرض بعدم نفسه غير معقول الثاني ان نسلم ان امتزاج النور والظلمة معقول على
الجملة ولكن لا يمكن ان تكون هذه الاجسام مركبة منهما فانا نرى الاجسام الكثيفة اذا
لم يقابلها الاجسام المنورة كالشمس والقمر وسائر الكواكب والنار فانها تكون مظلمة
جدا ولو كانت مركبة من النور والظلمة لكان ما فيها من اجزاء النور مستنيرة فلما لم يكن
كذلك بطل ما قالوه ثم ههنا الزامات على قولهم ان العالم متكون من امتزاج النور
والظلمة مع قولهم ان النور لا يفعل الا الخير والظلمة لا تفعل الا الشر وهي اربعة الاول ان
امتزاجهما اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا فالنور كان تاركا له في الازل فان تركه
اختيارا واختيار ترك الخير شر كان النور شريرا وان تركه عجزا والعجز نقص والنقص
لزم المحال واما ان كان الامتزاج شرا فترك النور دفع ذلك الشر ان كان بالاختيار وترك
دفع الشر شر كان النور شريرا وان كان عجزا والعجز نقص فيكون النور ناقصا الثاني من قال
انا ظلمة فقائل هذا القول ان كان ظلمة كانت ظلمة صادقة فيكون فاعلا للحسن وان كان
النور كان النور كاذبا فيكون فاعلا للقبيح الثالث من قال انا جان فقائل هذا القول
اما ان يكون هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان صادقا كان النور جانيا
وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقبيح وان كان هو الظلمة فلا بد وان تكون صادقة
في مقالتها لانها اذا كانت قد جنت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانية صدق
وان لم تجن فاخبارها عن كونها جانية كذب والكذب جناية فهي على كل الاحوال

صادقة فتكون الظلمة فاعلة للصدق الرابع الانسان اذا كان مركبا من النور و
الظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة لا تقدر الا على الشر فحينئذ يكون الامر والنهي والزجر
والحث عبثا واحتجت الثنوية على كون العالم متكونا من النور والظلمة بان قالوا
وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما ذو ظل يستر غيره من ان يقع عليه النور
والثاني لا ظل له كالاجسام النيرة المشرقة فعلمنا ان ما كان ذا ظل فالظلام غالب عليه
وما ليس بذي ظل فالنور غالب عليه والجواب انه ليس كل ما لا يقع له ظل فهو نير
فان الهواء لا يقع له ظل وانه ليس بنير ولئن سلمنا ان كل جسم فهو اما ذو ظل واما نير
ولكن لا يلزم من امتناع خلو الجسم عن وصفين كونه مركبا عنهما كالزوجية والفردية
وغيرهما ولئن سلمنا ان ذلك يقتضي تكون بعض الاجسام من النور وتكون البعض
من الظلمة ولكن لم قلتم ان اجسام العالم انما تتكون من امتزاجهما ولم لا يجوز ان تكون
البعض من النور وحده وتكون البعض من الظلمة وحدها واعلم ان تكون الاجسام
من امتزاج النور والظلمة كالامر الذي يعرف فساده بالضرورة فلذلك قال بعض
العلماء حقيقة مذهب الثنوية يرجع الى احد كلامي الفلاسفة احدهما ان يكون مرادهم
بالنور والظلمة ما تسميه الفلاسفة هيولى وصورة فان الجسم مركب عندهم منهما فالثنوية
عبرت عن الصورة بالنور وعن الهيولى بالظلمة وثانيهما ان كل ممكن فهو ممكن لذاته وموجود
لغيره والامكان طبيعة عدمية فعبروا عنه بالظلمة وعن الوجود بالنور المقام الرابع
في حدوث الامتزاج يقال للثنوية عندكم الاجسام قديمة فكيف قطعتم مع ذلك على
حدوث الامتزاج قالوا لوجهين الاول انا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة ابدا
فلو كان ممازجا له في الازل لما كان طالبا ازالة الامر الازلي الثاني ان الاجسام
النيرة خفيفة صاعدة والمظلمة ثقيلة سافلة ولذلك فان كل شيء في العالم يصفو
ويعلو كدره فعلمنا ان النور لم يزل كان غالبا على الظلمة وانهما كانا متباينين والجواب
عن الاول انهما لما كانا متباينين في الازل ثم طلب احدهما الامتزاج بالاخر ولم
يترك التباين فاذا جاز ان يكون طالبا ترك التباين الازلي فلم لا يجوز عكسه وهو ان يكون
طالبا ترك الامتزاج الازلي وعن الثاني ان كون النور صاعدا بطبعه والظلمة هابطة
بطبعها ان لم يناف امتزاج احدهما بالاخر في بعض الاوقات وجب ان لا يكون

منافيا له في شيء من الاوقات لان حكم الشيء لا يختلف باختلاف الاوقات المقام الخامس
في سبب حدوث هذا الامتزاج وفي سبب الخلاص المرقونية زعموا ان امتزاج الاصلين انما
كان بالشيء الثالث هو المعدل المتوسط واما المانوية والديصانية فقد انكروا هذا المتوسط
وزعموا ان سبب هذا الامتزاج هو ان كل واحد من النور والظلمة كان عالما بان معه
غيره فاتفق في بعض الاوقات ان التفتت الظلمة الى النور فمالت الى المخالطة بها ثم
تعلق بعض اجزائها ببعض اجزائه ثم حاول النور الاعظم تخليص تلك الاجزاء النورية عن
الاجزاء الظلمانية فما امكن ذلك الا ببناء هذا العالم وخلق الاجرام النيرة فيه حتى ان تلك
الاجرام تستصفي في هذا العالم من الانوار وتردها الى عالم النور الاعظم الى ان لا يبقى
في هذا العالم المظلم شيء من النور فحينئذ تخلص النور بالكلية من الظلمة ويبطل هذا العالم
المحسوس فذلك هو المبدأ وهذا هو المعاد فهذا ما لخص من مذاهبهم على ما في كتب المتكلمين
الناقلين عنهم وما وراء ذلك فهو اليق بكتب الحكايات منه بكتب الحقائق فنقول
ان هذا باطل لان هذا الامتزاج اما ان يكون طبيعيا لهما او اختياريا فان كان طبيعيا
وجب حصوله في الازل وان كان اختياريا فهذا الاختيار اما ان يكون ثابتا لتلك
الاجسام لذواتها او هو حاصل لها من غيرها والاول قد ظهر فساده في مسئلة الحدوث
حيث بينا ان الصفة التي لا تشارك فيها الاجسام لا تكون واجبة للشيء من الاجسام
فتعين الثاني وذلك الشيء ان كان ايضا جسما عاد المحال وان لم يكن جسما فيكون حينئذ
لا بد من موجود غير جسم ولا جسماني يكون هو معطيا للنور والظلمة قدرة واختيارا
بهما يتمكنان من الامتزاج وهذا يكون اعترافا بالصانع تبارك وتعالى وتركا للثنوية
ولا يبقى الخلاف الا في قدم الاجسام وحدوثها وذلك قد مر واعلم ان من الناس من
حاول ابطال ذلك بان قال النور والظلمة اذا كانا قديمين فلم اختار الامتزاج في هذا
الوقت دون ما قبله وما بعده وهذا خطأ لان لهم ان يقولوا كما جاز من الفاعل القديم
عندكم تخصيص الفعل بوقت دون وقت جاز لنا ان نقول ايضا والمرقونية القائلون
بالمعدل فقولهم لا يستمر على اصل مذهبهم لان ذلك الامتزاج ان كان خيرا كان فاعله النور
لان الخير لا يصدر الا من النور وان كان شرا فكان فاعله الظلمة لان الشر لا يصدر
الا منها فيبطل المتوسط وان ارادوا بالمتوسط الباري تعالى الذي يجمع بين الاجسام

ويؤلفها ويخلق منها الاجناس والانواع كان ذلك تركا للتثنية **الفصل السابع**
في الرد على المجوس اعلم انهم اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسماني عالما قادرا حكيما
ونزهوه عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسموه بيزدان فاحتاجوا
عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان ثم اختلفوا في كونه جسما وفي كونه حادثا
فالاقلون على انه قديم وليس بجسم ولا جسماني والاكثرون على انه جسم ومحدث ثم زعموا
ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهي انه كيف يكون
حالي لو كان في ملكي من ينازعني فتولد الشيطان عن هذه الفكرة ثم انه حارب بعسكره
يزدان وعسكره وصفة تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين **واعلم** ان البحث العقلي
بيننا وبينهم انما وقع في مقامين احدهما قولهم انه لا يجوز اضافة الشرور والالام الى الله
تعالى ونحن نمنع ذلك بطريقين **احدهما** اما على مذهبنا وهو ان نمنع من تحسين العقل
وتقبيحه واما على مذهب المعتزلة فهو ان نسلم ذلك ونبين وجه الحسن في هذه الالام و
هي طريقة المعتزلة وهي عمدة التثنية على ما سيأتي بيانه **والثاني** ان نبين تناقض
المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالام لما اضافوا حدوثه الى الله تعالى
فكيف يمكنهم تنزيه الله تعالى عن فعل الالام وثانيهما ان نبين ان المحاربة مع الله تعالى
محال وذلك انما يمكن ببيان كونه تعالى قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات وذلك
مما قد مر واما ما وراء ذلك من رواية مذاهبهم في كيفية المحاربة والاشتغال بابطالها
فالاولى تنزيه الكتب العلمية عن مثل تلك الركاكات والله الموفق **الفصل الثامن** في
الرد على النصارى انه يجب علينا ان نعرف مذهبهم في ذات الله وصفاته ثم بعد ذلك
نتكلم فيما يعتقدونه في امر عيسى عليه السلام اما الاول فقد اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى
يقولون ان الله تعالى احد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية فاما وصفهم ذات الله تعالى
بانه جوهر فالخلاف فيه ليس الا في اللفظ فانه قد اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس متحيزا
وانه منزه عن المكان والجهة واما الاقانيم فالناس قد تخبطوا في معرفة مرادهم بذلك
ونحن نذكر تقسيما يحيط بجميع الاقسام التي يمكن ان يقال فيه فنقول المرجع بالاقانيم الثلاثة اما
ان يكون في محض ذاته او لا يكون كذلك والاول ضروري الفساد ولا يقوله عاقل لان
الذات الواحدة من حيث انها واحدة يمتنع ان تكون امورا ثلاثة واما الثاني فلا يخلو

اما ان يكون المرجع ببعض الاقانيم الى مجرد ذاته واما ان لا يكون فالاول هو الذي يحكى
عن بعضهم ان اقنوم الاب هو نفس الذات اي وجود الباري تعالى هو عين ذاته واما
الثاني فلا يخلو اما ان يكون المرجع بالاقانيم الثلاثة الى موجودات ثلاثة او لا يكون فان كان
الاول فاما ان يكون تلك الموجودات صفات قائمة بذات الله تعالى كما يقوله الصفاتية
واما ان يكون موجودات قائمة بانفسها على ما يقوله من اثبت الالهة كثيرة واما ان لم يكن الاقانيم
الثلاثة امورا موجودة فهي اما ان تكون من قبيل الاحوال على ما يقوله ابو هاشم او من قبيل الاحكام
على ما يقوله ابو الحسين او من قبيل السلوب والاضافات على ما يقوله الفلاسفة فهذه
هي الوجوه التي يمكن حمل الاقانيم عليها والاشبه عندي ان مراد النصارى من الاقانيم
الاحوال التي اثبتها ابو هاشم **بيانه** وهو ان الاحوال عند ابي هاشم لا توصف وحدها بالتعدد
والوحدة ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالتعدد مرة وبالاتحاد
اخرى والنصارى ايضا يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات
في نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلاثة اي الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع
صفة الوجود فهي واحدة فاذا اخذت مع اقنوم العالمية اي مع صفة العالمية فهي شيء اخر
لان احد المجموعين مغاير للمجموع الاخر في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحياة فالحاصل
ان الذات واحدة والاقانيم لا تتعدد اصلا واما الذات على الاقانيم فثلاثة فظهر بما بينا
ان الشرائط الثلاثة التي في مذهبهم من وحدة الذات والامتناع من تعدد الاقانيم و
القول بان الذات بالاقانيم ثلاثة غير حاصلة الا في مذهب ابي هاشم واما الصفاتية
فانهم لا يمنعون من تعديد الصفات وذلك لا يلائم امتناع النصارى من تعديد الاقانيم
فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى التقسيم المذكور فنقول ان كان مرادهم بالاقانيم الثلاثة ذوات
ثلاثة قائمة بانفسها غير ذات الله تعالى فذلك باطل بما سيأتي في مسألة الوحدانية
ان شاء الله تعالى وايضا فهذا لا يلائم قولهم ان الذات واحدة فقط وان كان مرادهم
بالاقانيم الصفات القائمة بذات الله تعالى فالمعنى صحيح على ما سيأتي في مسألة الصفات
وحينئذ لا يكون كفرهم بسبب ذلك بل بسبب قولهم بالهية عيسى عليه السلام وانكار نبوة محمد
عليه السلام وايضا فهذا لا يلائم مذهبهم وهو الامتناع عن تعديد الاقانيم وان كان مرادهم
الاحوال التي يقول بها ابو هاشم وهو الاظهر او الاحكام التي يقول بها ابو الحسين والسلوب

والاضافات فالكلام عليه ما سيأتي في مسألة الصفات فظهر بهذا ما يصح وما يبطل
مما يمكن ان يراد بالاقنوم وعند ذلك لا يضرنا جهلنا بمرادهم بالاقنوم على التعيين ثم
في هذا الموضع بحث آخر وهو في حصرهم الاقانيم في الاب والابن وروح القدس اي في
الوجود والعلم والحياة وللمتكلمين ههنا مقامان احدهما المطالبة باقامة الدلالة على هذا
الحصر وهم يقولون بان كل واحد من الفرق يدعي انحصار صفات الله تعالى في عدد
مخصوص فالاشعرية يحصرونها في سبعة او ثمانية واكثر المعتزلة من اصحاب ابي هاشم زعموا
ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستفادة منها اربعة فانهم يثبتون هذا الحصر
فنحن نثبت به ايضا حصرنا المقام الثاني ان قالوا انكم لما سلمتم ان الله تعالى فاعل
مختار فلا بد لكم من الاعتراف بكونه قادرا فلماذا لا تثبتون اقنوم القدرة والاغلب
على ظني ان مذهب النصارى في هذا الموضع هو مذهب الفلاسفة حيث زعموا
ان علم الله تعالى علم فعلي لا علم انفعالي والعلم الفعلي هو الذي يكون مبدأ لحدوث
المعلوم مثل علم المهندس الباني للدار فانه هو السبب لبناء الدار والعلم الفعلي هو القدرة
نفسها لا غير اذا كان الفاعل غنيا عن الآلات والادوات وكان الفعل غنيا
عن الزمان والمادة فهذا هو مذهب النصارى ثم ان سلموا كونه تعالى فاعلا مختارا
ولكن القادرية عبارة عن الامر الذي لاجله يصح الفعل والله تعالى انما يصح منه الفعل
لذاته المخصوصة فلا يكون له تعالى قدرة زائدة على ذاته بل قدرته عين ذاته كما هو مذهب
ابي الحسين فلا يلزم من نفي كون القدرة اقنوما برأسها نفي كونه قادرا فالحاصل ان نفيهم
في كونه تعالى قادرا اما ان يكون مثل مذهب الفلاسفة او مثل مذهب ابي الحسين و
من المطالبات ان قالوا للنصارى لم لا تثبتون لله تعالى اقنوم السمع والبصر ولكن
ايضا ههنا ان طريقتهم طريقة الفلاسفة وهي ان هذين الادراكين يتوقفان على حصول
صورة المبصر والمسموع اما في المدرك او في آلة الادراك وذلك لا يصح الا على الجسم او
الجسماني فيكون على الله محالا وغرضي من التنبيه على هذه الاشياء ان يعلم ان مادة الشكوك
والشبهات في جميع الملل والاديان هي الفلسفة فمن احكم ابطالها قدر على افساد جميع
الاباطيل والشبهات اما الكلام فيما يقولونه في امر عيسى عليه السلام فالناس قد تخبطوا
فيه والاولى تقسيم الوجوه التي يمكن ان يقال في ذلك وقبل ذلك فلا بد من مقدمة

وهي ان الناس قد اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم من ذهب الى انها نفس هذه البنية المخصوصة
ومنهم من ذهب الى انها امر مباين لذلك من موجود قائم بنفسه غير متحيز ولا قائم بالمتحيز يسمى بالنفس
الناطقة فالنصارى اما ان يكونوا قائلين بهذه النفس ولا يقولوا بها وايضا فاما ان يثبتوا
لذات الله تعالى امرا سواها كان ذلك الامر معنى او حالا او حكما او اضافة او لا يثبتوا ذلك
فاذا عرفت ذلك فنقول النصارى اما ان يكونوا من القائلين بحلول ذات الله او
بحلول صفاته اما في بدن عيسى او في نفسه الناطقة وذلك اقسام اربعة واما ان يقولوا
باتحاد ذات الله تعالى او باتحاد صفاته اما ببدن عيسى او بنفسه الناطقة وهذه اربعة اخرى
واما ان يقولوا بتولد بدنه او نفسه من ذات الله تعالى او من صفاته وهذه اربعة اخرى
او لا يقولوا بشيء من هذه الاقسام الاثني عشر ولكن يقولون ان الله تعالى اعطى عيسى عليه
السلام خاصية اما لبدنه او لنفسه لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه سائر البشر من احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وخلق الاجسام واما ان لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولون
ان الله تعالى كان يفعل خوارق العادات اكراما لعيسى عليه السلام وتصديقا لنبوته
واتخذه ابنا لنفسه تشريفا له كما اتخذ ابراهيم خليلا لنفسه تشريفا له فهذه هي الاقسام
التي يمكن حمل مذهب النصارى عليها واذا عرفت ذلك فنقول اما الحلول والاتحاد
فسيأتي ابطالهما في باب ما يستحيل على الله تعالى فبطلت الاقسام الثمانية وايضا فلو حلت
صفة الله تعالى في بدن عيسى او في روحه ففي تلك الحالة ان كان الله عالما وكل عالم
فعلمه قائم به فلزم ان يكون علم الله تعالى موجودا فيه وفي عيسى صفة واحدة وهذا محال
لاستحالة قيام الصفة الواحدة بموصوفين وان لم يكن الله تعالى عالما في ذلك الوقت
كان كونه تعالى عالما حكما جائزا فيفتقر الى مخصص يخصصه به وذلك يخرجه عن الالهية
واما التولد فلا بد وان يقال المتولد حادث فلا يخلو اما ان يكون حدوثه من ذات
الله تعالى او من بعض اجزاء ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا او من صفاته ولا يكون
كذلك فان كان الاول كان ذات الله تعالى جزءا من عيسى فيعود الى القول بالحلول او
الاتحاد وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون الله تعالى متجزيا في ذاته وذلك محال
ايضا على ما ليس بجسم وان كان الثالث عاد الى القول بالحلول والاتحاد في صفات
الله تعالى وانه محال فبطلت الاقسام الاثني عشر واما القسم الثالث عشر وهو ان يقال

انه تعالى اعطاه قدرة قدر بها على ما لم يقدر عليه غيره فليس يقتضي ذلك كونه الها
وايضا فستبين في باب خلق الاعمال ان احدا قدره الله تعالى يستحيل ان يكون صالحا
للايجاد وبين المعتزلة لم يذكروا طريقة في ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ولكنا سنبين
ضعفها في باب الصفات واما القسم الرابع عشر فالنزاع فيه لفظي لان اطلاق اسم النبوة
على جهة التشريف ام لفظي يجب فيه الرجوع الى الشرع ولما منع صاحب شرعنا منه
لاجرم منعنا منه بسبب ذلك فهذا هو الكلام المحصل عندي في هذا الباب واعلم
ان المتكلمين تخبطوا في نقل مذاهب النصارى وذلك اما لتخبط المذهب في نفسه ولعدم
علمهم بكيفيته وعلى التقديرين فالاولى في هذا الباب ما فعلنا ولان الخوض في ابطال
مذهب لا يعلم كيفيته على التحقيق لا يورث الا كثرة التخبط والفضيحة واذ قد فرغنا عن
الكلام الملخص فلننقل المذاهب التي اوردها المتكلمون ولنطبق كل واحد منها على قسم
من الاقسام التي حصلناها فنقول النصارى اتفقوا على الاتحاد ولكنهم بعد ذلك اختلفوا
فالملكانية ذهبت الى ان الاتحاد وقع بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي والباقون
اثبتوا الاتحاد بالانسان الجزئي ثم هولاء اختلفوا في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية
المراد منه الممازجة حتى صار فيهما شيء ثالث كما تمتزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر الذي
ليس هو بنار ولا فحم ولذلك قالوا المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين لاهوتي
وناسوتي وقالت النسطورية معنى الاتحاد هو ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا وادرعته
ادراعا ولذلك قالوا المسيح جوهران اقنومان ومنهم من قال الاتحاد وقع به كما اتحد
نقش الفص بالشمع وصورة الوجه بالمرآة من غير ان يكون قد انتقل النقش من الفص
الى الشمع والوجه الى المرآة ومنهم من قال المراد بالاتحاد هو انه ظهرت اثار الكلمة على يدي
عيسى عليه السلام وفسر يحيى بن عدي قول النصارى في الاب والابن وروح القدس
بما يقوله الفلاسفة من انه تعالى عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل هو اقنوم
الاب ومن حيث انه عاقل لذاته فهو اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته فهو
اقنوم روح القدس واما الارمنوسية فانهم زعموا ان عيسى كان عبد الله ورسولا
له ولكنه اتخذه ابنا لنفسه على سبيل التشريف كما اتخذ ابراهيم خليلا على سبيل التشريف
هذا ما نقل في الكتب من مذاهبهم فاما قول الملكانية ان الكلمة اتحدت بالانسان الكلي

فلابد فيه اولا من البحث عن حقيقة الانسان الكلي ثم نقول الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور
معناه من وقوع الشركة فيه وذهب افلاطون الى ان لكل حقيقة توجد لها اشخاص في الوجود
المحسوس فان لتلك الحقيقة من حيث انها كلية وجودا باقيا ازليا لا يتغير واحتج عليه
بان قال الا صدق ان هذا الانسان موجود في الاعيان صدق ايضا ان الانسان
موجود في الاعيان لان هذا الانسان عبارة عن مجموع حقيقة الانسان مع قيد تعين
ذلك الانسان المخصوص ومتى كان المركب موجودا فالمفرد لا محالة موجود فاذا الانسان
من حيث هو انسان موجود في الاعيان لكن الانسان من حيث هو انسان حقيقة لا يمنع
نفس تصورها عن وقوع الشركة فيه فاذا الانسان امر كلي وقد ثبت انه موجود في الاعيان
فاذا الانسان الكلي موجود في الاعيان ثم انه لا يتطرق اليه العدم والفساد لان الانسان
يستحيل ان يخرج عن كونه انسانا ثم ان ذلك الانسان هو حقيقة كل واحد من الاناس
الشخصية الكائنة الفاسدة مثل زيد وعمرو فان الانسان الذي هو جزء من مفهوم زيد
وعمرو وخالد ليس الا مفهوما واحدا وحقيقة متحدة واذا ثبت ذلك في الانسان فالامر
ايضا في جميع الماهيات كذلك ثم انه يسمى تلك الامور الكلية الباقية مثلا واذا عرفت
ذلك فالملكانية زعموا ان الاتحاد ما وقع بعيسى من حيث انه ذلك الانسان الشخصي
بل بالانسان الكلي الذي هو ماهية ذلك الشخص فهذا نهاية تلخيص مقالتهم فنقول في
الجواب انا سنبين في باب ما يستحيل على الله ان الاتحاد والحلول محالان ولئن سلمنا
ذلك ولكن نقول يمتنع ان يكون الانسان الكلي موجودا في الاعيان لان الانسان
الكلي مشترك فيه بين اشخاص فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا
بالصفات المتضادة اعني علم زيد وجهل بكر وطول عمرو وقصر خالد قوله الانسان
لما كان موجودا في الخارج كان الانسان الكلي موجودا في الخارج قلنا الانسان من
حيث هو انسان ليس الا انه انسان فاما كونه كليا فهو قيد من قيوده وهذا امر خارج
عنه لا يعرض الا عند كونه ذهنيا فلا يلزم من كون الانسان موجودا في الخارج كون
الانسان الكلي موجودا في الخارج ولئن سلمنا وجود الانسان الكلي في الخارج لكنا نقول
لو اتحدت الكلمة به وهو مشترك بين جميع الناس لزم ان لا يختص بعض الناس بهذا الاتحاد
دون البعض وانه باطل واما قول اليعقوبية انهما امتزجا ثم اتحدا فهو باطل اما اولا فلان

لا تسرّج لا يعقل الا في الاجسام والكلمة عندهم ليست من الاجسام فلا يعقل ذلك
فيها وأما ثانيا فلان الاتحاد محال وأما قول النسطورية بالحلول فهو باطل بما سيأتي
وأما قول من قال ان ذلك الاتحاد كان كاتحاد نقش الفص بالشمع فان عنى به ان
ذات عيسى عليه السلام صار مثلا للباري تعالى فهو محال لاستحالة ان يصير الجسم المحدث
مثلا قديما وان عنوا به انه حصلت له خاصية لاجلها قدر على ما لا يقدر عليه غيره فقد
سبق الكلام عليه وأما قول الارثوسية تقدم الكلام عليه وأما قول يحيى بن عدي فهو
تاويل بعيد عن اللفظ وأيضا سنبين في مسئلة الصفات انه يستحيل ان يكون علمه الا
هو عين ذاته وأيضا فان للنصارى تسبيحة مشهورة دالة على فساد هذا التاويل وهي
قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد
ايشوع المسيح بن الله بكر الخلائق كلها الذي ولد من ابيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع
اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذي بيده اتقنت العوالم وخلق كل شيء من اجلنا معشر
الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وحبل به
وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه
وهو مستعد للمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس روح
محبة التي خرج من ابيه وبمعمودية واحدة بغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية
جاثليقية وبقيامة ابداننا الى ابد الابدين هذا آخر هذه التسبيحة التي لهم وهي دالة على فساد
تاويل يحيى بن عدي فان ما زعمه الابن وحده دون الاب لا يعقل الا اذا كان الابن
مغايرا للاب وشبهة النصارى شيئان احدهما ما اختص به عيسى من خوارق العادات
وذلك حدوثه لا من غير اب ثم احياؤه الموتى وابراؤه الاكمه والابرص وثانيهما
ما نقلوه عن عيسى عليه السلام في قوله اني ذاهب الى ابي وابيكم والجواب عن الاول
المعارضة بمعجزات سائر الانبياء عليهم السلام وعن الثاني ان نمنع صحة النقل وبتقدير تسليمه
نحمله على التشريف والدليل عليه انه قال ذاهب الى ابي وابيكم فجعله ابا لهم وبالاتفاق
حقيقة الابوة ما كانت حاصلة بالنسبة اليهم والله الموفق **الفصل التاسع** في الرد على الطبائعية
زعموا ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذواتها ثم اتفق لها في حركاتها ان تصادمت فحصل
من تصادمها هذا العالم وابطال ذلك قد بينا في حدوث الاجسام وهو قد مر

ثم انكروا

ثم انكروا وجود الباري تعالى والبرهان عليه قد مر وزعموا ان حصول الالوان والاشكال
والخواص في عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر الاربعة وهذا القدر لا يلزم منه قدم العالم
ولا انكار الصانع وان كان لا يمكنهم اقامة الحجة على اثباته الا بنفي الفاعل المختار فان قيل
السقمونيا تسهل الصفراء فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اخرج الصفراء عند
تناول السقمونيا على سبيل العادة فانه لا يمكنه دفع هذه المطالبة الا بنفي الاختيار فثبت
انه وان كان لا يلزم من مجرد هذا القول الكفر لكن صاحبه لا يمكنه تصحيحه الا بالكفر وأما اقامة
الدلالة على نفي هذه القوى والخواص فسيأتي ان شاء الله ولنقتصر على هذا القدر في الرد على
الخارجيين من الملة والله الموفق **القسم الثاني** في الرد على من خالف في قدرة الله تعالى
على كل الممكنات من المسلمين وفيه عشرة فصول **الفصل الاول** في ان القبيح هل يصح ان
يكون مقدورا لله تعالى ذهب النظام الى ان القبائح لا يصح ان يكون مقدورة لله تعالى
واهل السنة يوافقونه على هذا الاطلاق ان كان الخلاف باقيا بينهما من حيث المعنى فان النظام
يريد به ان الله تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب والالم الذي لا يكون مسبوقا
بالجناية ولا يكون ملحوقا بعوض وأما اهل السنة فانهم اتفقوا على ان الله تعالى قادر
على هذه الاشياء وموجد لها ولكن ايجاد الله تعالى لها غير قبيح اصلا لان الحسن والقبح
عندهم لا يثبت الا بالسمع وقد ذهب اكثر المعتزلة الى ان الله تعالى قادر على القبائح
وان صدورها منه تعالى غير محال وأما ابو الهذيل وابو الحسين فهما ذهبا الى ان صدور القبيح
منه تعالى ممكن بالنظر الى كونه قادرا ومحال بالنظر الى الداعي لان الفعل انما يصدر عن الفاعل
بالداعي والداعي الى فعل القبيح محال في حقه تعالى فيستحيل صدور القبيح منه نظرا الى الجهة
والمعتمد في ابطال مذهب النظام ان هذه الاشياء ممكنة وكل ممكن فانه يكون مقدورا لله تعالى
وأما المعتزلة فانهم قالوا الذي يدل على قدرته تعالى على الظلم انه لا نزاع في انه تعالى قادر
على تعذيب المجرم فذلك التعذيب لماهيته مقدور لله تعالى وحقيقة ذلك التعذيب
لا يتوقف على سبق الجرم لان الواحد منا يمكنه تعذيبه من غير سابقة ذلك الجرم فاذن
الله تعالى قادر على عذاب غير مشروط في ذاته بسابقة الجرم فوجب ان يكون قادرا عليه
من غير سابقة ذلك الجرم وأما الذي يدل على قدرته تعالى على الكذب انه تعالى قادر
على ان يقول العالم ليس بقديم والتلفظ بلفظة العالم مع لفظة القديم لا يتوقف على

التلفظ بلفظه ليس لانه يمكنه ان يتلفظ بها من غير التلفظ بلفظه ليس وكل من قدر على مجموع
امور لا يكون البعض منها مشروطا بالبعض وجب ان يكون قادرا على كل واحد منها
عند عدم الآخر وذلك يقتضي ان يكون الباري تعالى قادرا على ان يقول العالم قديم
وذلك كذب فثبت انه تعالى قادر على الكذب واما الذي يدل على قدرته تعالى
على خلق الجهل انه تعالى قادر على خلق العلم والقادر على الشيء لا بد وان يكون قادرا على
ضده فاذا يلزم ان يكون الباري تعالى قادرا على الجهل هذا حجة وكلماتهم في هذه المسئلة
وهي ضعيفة اما الاول فلان المعتزلة سلموا ان تعذيب المجرم امتاز عن تعذيب البريء
بالوجه الذي لاجله كان الاول حسنا والثاني قبيحا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الوجه او وجه آخر غير معلوم لنا يكون علة لاستحالة تعلق قدرة الله به ولا يمكن
دفع ذلك بان يقال ان كيفية كون ذلك الوجه مانعا من اقتدار الله عليه غير
معلوم لنا فوجب نفيه لانا قد بينا ضعف هذا الكلام فيما مر وبهذا يظهر ضعف الوجه
الثاني ايضا واما الثالث فانما يتقرر ببيان ان كل من قدر على شيء لا بد وان يقدر
على ضده وهم فيه منازعون فلا بد لهم من الدلالة عليه تحقيقه وهو ان عندهم الله تعالى
قادر على مثل مقدور العبد مع انه يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد فاذا
لم يجب استواء المتماثلين في صحة المقدورية فكيف يحكم به في المتضادات واما شبهة النظام
فهي ان فعل القبيح من الله تعالى محال والمحال غير مقدور عليه ففعل القبيح غير مقدور
انما قلنا ان فعل القبيح منه محال لان القبيح لا يصدر منه الا عند وجود المحال وما لا يوجد الا
عند وجود المحال فهو محال وانما قلنا ان فعل القبيح لا يوجد الا عند وجود المحال لان القبيح لا يفعله
الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه او باستغنائه عنه وهذان على الله محال اما ان القبيح
لا يفعله الا الجاهل او المحتاج اليه فالعلم به ضروري واما ان هذين الوصفين عليه تعالى
محال فمبني على الحجة عليهما وهو متفق عليه بين المسلمين واما ان ما لا يوجد الا عند وجود
المحال فهو محال فالعلم به ضروري فثبت ان فعل القبيح منه محال وما كان محالا فهو
غير مقدور عليه لان المقدور هو الذي يوثر الفاعل في فعله وذلك فرع على صحة
حدوث الشيء والمحال ما لا يصح حدوثه في نفسه فكيف يصح صدوره من الفاعل والجواب
انا لا نسلم انه يقبح من الله تعالى شيء بل كل ما يفعله فهو حسن وصواب وهذا بناء

على نفي الحسن والقبح العقليين وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان القبيح لا يفعله الا المحتاج
اليه او الجاهل بقبحه او باستغنائه عنه ودعوى الضرورة ممنوعة ولئن سلمنا ذلك
ولكن نقول ما ذكرتموه يدل على استحالة صدور القبيح من الله تعالى نظرا الى الداعي ونظرا
الى القدرة ومع بيانه انه انما يستحيل على الله تعالى فعل القبيح لاستحالة تحقق الداعي الى القبيح
في حق الله تعالى ولكن الكلام في انا لو قدرنا صحة تحقق هذا الداعي في حقه فهل يصح نظرا الى
كونه قادرا صدور ذلك الفعل منه وذلك لا يثبت امتناعه لما ذكرتموه فالحاصل
ان فعل القبيح من الله تعالى وان كان مستحيلا نظرا الى الداعي الا انه لا يلزم ان يكون مستحيلا
نظرا الى القادرية وهذا هو جواب ابي الحسين وعليه اشكالان احدهما انه انما يلزم من
استحالة تحقق الداعي الى القبيح في حق الله تعالى استحالة فعل القبيح منه لو ثبت توقف صدور
الفعل عن القادر على تحقق الداعي في حقه ونحن قد بينا في مسئلة الحدوث انه لا خلاص
عن شبهة القائلين بالقدم الا اذا جوزنا ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون
الآخر من غير مرجح اصلا ومتى كان كذلك لم تكن الفاعلية متوقفة على الداعي فلا يلزم من
استحالة الداعي استحالة الفعل لو كان الفعل مقدورا وجب استحالة صدور القبيح عنه
وجب ان يكون ذلك لكونه غير مقدور له الثاني هو ان اصحابنا لما زعموا ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى زعمت المعتزلة انه متى كان كذلك كان حصول ذلك الفعل فيه
واجبا ولا حصوله فيه محالا ولو كان كذلك لما بقي المدح والذم والثواب والعقاب
فنقول لابي الحسين في هذا الموضع العبد اذا استحق على الله تعالى ثوابا او عوضا على مذهبكم
فانه يستحيل من الله تعالى نظرا الى الداعي ان لا يفعل ذلك الواجب واذا كان تركه
محالا كان فعله واجبا فوجب ان لا يستحق الله تعالى على فعل تلك الواجبات مدحا
اصلا وذلك مما لا يقوله مسلم بل يقول انه وان استحال منه تعالى عقلا ان لا يفعل
ذلك الثواب الا انه مع ذلك فاعل فعلت الا كون المؤثر يجب ان يصدر
الاثر عنه عقلا لا يقدح في كونه فاعلا وذلك يبطل ما الزموه علينا في مسئلة خلق الاعمال
الفصل الثاني في ان ما علم الله تعالى انه لا يكون هل هو مقدور له ذهب عباد الى انه غير
مقدور واحتج عليه بان قال ان وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون
مقدورا وانما قلنا ان وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال لان ذلك الشيء

لو وقع لم يكن معلوم علم الله تعالى على ما تعلق به علم الله تعالى فيلزم منه محال لان احدهما
انقلاب علم الله تعالى جهلا والثاني تغير الشيء عما كان عليه في الماضي وكلاهما محال وما
ادى الى المحال فهو محال فاذا وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا
على ما مر في الفصل الاول الكتاب ما ذكرتموه غير لازم لوجهين احدهما انا اذا فرضنا انقلاب
معلوم الله تعالى فلا نقول ان ذلك يدل على انقلاب علمه جهلا ولا انه لا يدل على ذلك
بل نسكت عن القولين وثانيهما انا لو لم نسكت عن الجواب لكنا لا نقول ان علمه يتغير
عما كان عليه في الازل بل نقول انا متى فرضنا وقوع الشيء الذي فرضنا ان علم الله تعالى
كان متعلقا بعدمه ووقوعه فانا نبين ان علم الله ما كان في الازل متعلقا بعدمه ووقوعه
بل بوقوعه لان العلم تابع للمعلوم فمتى فرضت وقوع المعلوم على وجه مخصوص لزمك
ان تفرض تعلق علم الله تعالى به في الازل على ذلك الوجه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على امتناع تغير المعلوم فههنا ما يدل على القطع بجوازه وذلك من وجهين الاول
ان علم الله تعالى متعلق بكونه جائز الوجود والعدم في نفسه فلو كان هو في نفسه واجب
الوقوع ممتنع العدم لكان علم الله تعالى جهلا الثاني ان الشيء لو كان في نفسه جائز الوجود
فلو صار واجب الوجود لكان ذلك الوجوب لاجل تعلق علم الله به فيكون العلم مؤثرا
في المعلوم وهو محال الا انا نقول اما الاول فليس المقصود من الالزام ان نفسر ونصحح لكم
شيئا ولكن لما علمنا بالبديهة ان الامر لا يخلو من النفي والاثبات وعلمنا بالضرورة ان
انقلاب المعلوم يقتضي انقلاب العلم فلزمكم ما ذكرناه سواء اسكتم اللسان عنه او لم تسكتوا
واما الثاني فهو باطل لان علم الله تعالى في الازل لا بد وان يكون متعلقا اما بوجود ذلك
الشيء او بعدمه ونحن وان كنا لا نعلم كيفية ذلك التعلق على التعيين الا انا نعلم ان ذلك التعلق
في نفسه كان واقعا على احد الوجهين على التعيين فاذا قدرنا ان لا يقع المعلوم على ذلك
الوجه الذي تعلق العلم به لزم انقلاب علمه جهلا ولزم انقلاب الشيء في الماضي وانه
محال واما الثالث فالجواب عنه ان ذلك الوجوب ما جاء من نفس العلم بل جاء من القدرة
فيكون علمه تعالى متعلقا بكون المعلوم ممكنا لذاته واجبا بالنظر الى سبب اخر وهو الجواب
بعينه عن الرابع فثبت ان وقوع ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا
والجواب انا نسلم انه محال نظرا الى تعلق علم الله تعالى به ولكنه ممكن لذاته وكل ممكن فهو

من حيث انه ممكن مقدور على ما مر فاذا خلاف معلوم الله تعالى وان كان محالا بالنظر
الى العلم لكنه مقدور بالنظر الى ذاته **الفصل الثالث** في ان الله تعالى هل هو قادر على ان
يخلق فينا علما ضروريا متعلقا بما علمناه بالاستدلال امتنع البلخي منه واحتج بامور اربعة **اولها**
وهو ان الله تعالى لو قدر على مثل العلم المكتسب لصح ان نعلم باضطرار ما علمناه بالاكتساب لانه
لو فعل فينا العلم لكنا مضطرين اليه ولو صح ذلك لصح ان نعلم بالاكتساب ما علمناه الان باضطرار
وفي ذلك كوننا عالمين بوجود انفسنا والامنا ولذاتنا بالاكتساب وعالمين بنبوة الانبياء عليهم
السلام باضطرار **وثانيها** لو صح ان يفعل الله فينا علما بما نعلمه استدلالا لصح منه تعالى ان
يفعل فينا العلم بصفة الشيء مع كوننا عالمين بذاته باستدلال حتى نعرف وجود زيد استدلالا
بخبر ثم نعرف كونه قادرا باضطرار لان المحل محتمل له وليس بين العلمين تناف فالقادر قادر
عليهما ولو صح ذلك لم يمتنع ان يدخل علينا شبهة في نبوة ذلك النبي عليه السلام فيزول
علمنا بوجود زيد عند كوننا عالمين باضطرار بكونه قادرا وذلك محال **وثالثها** ان الله تعالى
لو قدر على خلق العلم فينا بما نعلمه استدلالا لجاز ان نعلم باضطرار ما نعلمه الان بالاستدلال
من الغائبات ولو جاز ذلك لجاز اذا صرنا مضطرين الى ذلك ان نكتسب العلم به لانا
اصحاء عقلاء غير ممنوعين والادلة حاضرة ولو جاز ان نكتسب العلم به لجاز ان نكتسب الجهل
بدلا من العلم كسائر ما نعلمه استدلالا ويلزم منه صحة كوننا عالمين بالشيء الواحد بالضرورة
وجاهلين به وانه محال وما ادى اليه فهو مثله **ورابعها** انه لو جاز ان نعلم بالضرورة ما نعلم
الان بالاستدلال او ان نعلم بالاستدلال ما نعلمه الان بالضرورة لجاز ان يرى الاعمى في
ظلمة الليل وهو بالصين بقة بالاندلس ولا يرى سليم البصر في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته
او ليس احدهما اولى من الاخر **واعلم** ان البلخي انما اخذ هذا المذهب من الفلاسفة ولكنه نصره
بهذه الشبهة الركيكة فلننقل كلامهم في هذا الباب قالوا العلم بالمعلول لا يحصل الا بواسطة
العلم بعلته لان المعلول من حيث هو هو ممكن والممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون موجودا
فاذا العقل اذا نظر اليه لا بواسطة علته يجده بحيث لا يجب وجوده واذا كان كذلك
لم يمكنه القطع بوجوده لان مع تجويز ان لا يكون موجودا يستحيل الجزم بكونه موجودا واما اذا
التفت العقل اليه من قبل علته والممكن مع علته لا يكون ممكن الوجود بل واجب الوجود فحينئذ
يجده العقل بهذا الاعتبار واجب الوجود فيمكنه الجزم والقطع بوجود المعلول فثبت ان العلم

بوجود المعلول ممتنع الحصول الا من قبل العلم بوجود علته واما وجه تعليق هذا القول على قول البلخي انه يقول يستحيل ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بما هو معلوم بالاكتساب لانه يستحيل حصول العلم بالشيء من جهة علته علم مكتسب ضروري فاذا ما هو معلوم بالاكتساب يستحيل ان يعلم بالضرورة والجواب عن الاول ان نمنع الشرطية وامتناع التالي وعن الثاني ان نقول العلم بكون زيد قادرا يتضمن العلم بوجوده فيستحيل حصوله عند عدم العلم بوجوده ولا يلزم من استحالة ان يخلق الله تعالى مثل هذا العلم استحالة ان يخلق العلم بما يعلم اكتسابا او لم يلزم منه هذا المحال وعن الثالث ان نقول لم لا يجوز ان يكون حصول العلم الضروري مانعا من صحة طلب العلم الاستدلالي لان النظر طلب وطلب الحاصل محال قوله لكن بينا ذلك لكن لم قلتم انه محال قوله يلزم منه صحة طلب الجهل قلنا ندعو صحة اكتساب الجهل بذلك المعلوم من الوجه الذي هو معلوم ومن وجه اخر والاول غير لازم لان ذلك محال والمحال لا يمكن تحصيله والثاني نلتزمه ولا استحالة فيه وعن الرابع ان طالب اثبات الشرطية وامتناع التالي اما الذي قاله الفلاسفة فجوابه ان نقول نحن نسلم ان النظر الى الممكن من حيث هو ممكن لا يقتضي الجزم بوجوده ولكنه ايضا لا يمنع الجزم بوجوده وعندنا ان الجزم بوجوده انما يحصل لان الله تعالى يخلق العلم بوجوده على ما هو الحكم ان قولوا النظر الى الممكن من حيث هو ممكن يمنع من الجزم بوجوده لكان كلا الحكمين لا يمنعان ولكن ذلك باطل لان الممكن لا يمنع من الوجود ولا من العدم فكيف يكون النظر اليه من حيث هو هو مانعا من اعتقاد الوجود او اعتقاد العدم الفصل الرابع في انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد قال البلخي ان الله تعالى قادر على ان يحرك الجوهر الى الحيز الذي يقدر العبد على تحريكه اليه ولكن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للتي يفعلها الله واحتج عليه بان مقدور العبد اما سفه او تواضع ويستحيل ان يكون مقدور الله كذلك فاذا الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد اما ابو علي وابو هاشم واتباعهما فقد خالفوا فيه واجابوا عن حجته بان قالوا كون الفعل عبثا او سفها او تواضعا اعتبارات عارضة له بسبب قصد العبد ودواعيه والاختلاف في العوارض المفارقة لا يوجب الاختلاف في الماهية الفصل الخامس في ان الله قادر على عين مقدور العبد اتفقت المعتزلة على امتناع ذلك الا ابا الحسين فانه اعترف به واحتجوا عليه بامور تسعة اولها انه لو قدر قادران على مقدور واحد لصح مع فعل احدهما ان لا يفعله

الاخر لان من حق القادر ان يصح منه ان يفعل وان لا يفعل واذا لم يكن ملجأ الى الفعل وليس فعل احدهما يلجئ الاخر الى الفعل ولو لم يفعله الاخر لصح ان يفعل ضده في محله وفي ذلك حصول الفعل من جهة احدهما ووجود ضده من جهة الاخر في المحل الواحد وانه محال وثانيها لو صح ان يقدر قادران على مقدور واحد بعينه لكان اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان يوجد الفعل فحينئذ قد وجد مقدور القادر مع انه كان كارها له وذلك محال ولا يوجد فحينئذ لا يوجد مقدور القادر مع انه كان مريدا له ولم يكن له مانع منه وهو محال او يوجد ولا يوجد معا وهو اظهر امتناعا وثالثها لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب اذا ارادا جميعا ايجاده ان يكون كل واحد منهما فاعلا ولو كان كذلك لم ينفصل حاله وقد اراد واحد منهما ايجاده من حاله وقد ارادا جميعا ايجاده وليس يختص احدهما بتاثير ليس للاخر ورابعها لو قدر قادران قديم ومحدث على ايجاد الشيء الواحد لم يمتنع ان يقدر القديم على اختراعه ويقدر المحدث عليه بسبب فان صح من القديم ان يخترعه من غير ان يوجد الاخر السبب كان الفعل غنيا عن السبب وان لم يوجد الا مع السبب انتقض القول بان الله تعالى قادر على اختراعه وفي ذلك كون الفعل مفتقرا الى السبب وغنيا عنه وهو محال وخامسها لو قدر قادران محدثان على مقدور واحد على سبيل التوليد فان وجد فيهما معا كان الحال الواحد حاصلا في محلين وهو محال وان لم يوجد في واحد منهما كان الفعل موجودا لا في محل وكان كل واحد منهما مخترعا له وذلك محال وان وجد في احدهما كان الذي يكون هو حالا فيه لا يوجد الا بواسطة سبب لاستحالة كون العبد مخترعا فيكون الفعل الواحد محتاجا الى السبب لاجل هذا الفاعل وغنيا عن السبب لان الفاعل الذي هو حال فيه يمكنه ايجاده من غير واسطة السبب فيكون الفعل الواحد محتاجا الى السبب وغنيا عنه وهو محال وسادسها ان حاجة مقدورنا الينا كتعلق المعلول بالعلة فكما استحال تعليل المعلول الواحد بعلتين معا فكذلك يستحيل كون الشيء الواحد مقدورا لقادرين وسابعها شبهة البلخي ان الفعل فعل لفاعله لنفسه لا لغيره كما ان اللون لون لنفسه لا لغيره فان جاز ان يكون فعله فعلا لغيره جاز ان يكون لونه لونا لغيره وعلمه علما لغيره وثامنها لو قدر الله تعالى على مقدورنا لصح ان يوجده ولو صح ان يوجده لكان اما ان يوجده خشوعا وتذللا او ظلما وعبثا او يوجده

ولا يكون كذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون اتصاف ذلك الفعل
بهذه الاحكام جائزا والحكم الجائز لا بد له من علة فيلزم ان يكون اتصاف فعلنا بهذه
الاحكام لعلة ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وانه محال **وتاسعها** شبهة ابن الاخشيد لو صح
فعل الفاعلين لصح لون المتلونين وحركة المتحركين وقول القائلين وانه محال **والجواب** عما
ذكروه اولا ان صحة صدور الفعل من الشخص كما يتوقف على كونه قادرا يتوقف ايضا على
كون المحل قابلا فاحد القادرين اذا فعل في ذلك المقدور في ذلك المحل امتنع على القادر
الثاني ان يفعل فيه ضده لوجود المانع لا يقال ليس احد القادرين بان يصدر عنه احد
الضدين اولى من الآخر لانا نقول ان هذا الالزام لا يختص بما اذا قدر قادران على مقدور
واحد بل هو قائم فيما اذا كانا قادرين على الضدين مع ان ذلك غير باطل بالاتفاق **والجواب**
عما ذكروه ثانيا ان احد القادرين اذا قصد الى ايجاده دون الثاني فانه يوجد **قوله** ليس
بان يوجد لان احدهما اراد وجوده باولى من ان لا يوجد لان القادر الثاني كرهه
قلنا هذا ركيك فان جانب الوجود يكفي فيه حصول مؤثر واحد فاما جانب العدم فلا يكفي
فيه ان لا يحصل مؤثر معين بل ان لا يحصل شيء من المؤثرين اصلا كما انه اذا قامت حياة
بالمحل فانها تكفي في تصحيح العلم والقدرة ولا يجب انتفاء الصحة لعدم حصول الحياة الثانية و
الثالثة وهكذا القول في جميع الاسباب اذا وجد منها فرد واحد فان المسبب يحصل فكذا
ههنا كل واحد من القادرين لما كان مستقلا بالتأثير فاذا قصد احدهما الى الايجاد فقد
وجد ما يستقل بالتأثير فلا جرم يوجد المقدور سواء كان الثاني مريدا له او لم يكن لا يقال
ان من حكم المقدور ان يوجد اذا اراده القادر والقول بكون الشيء الواحد مقدورا
لقادرين يبطل ذلك لانا نقول من حكم المقدور ان يوجد اذا اراده كل من كان قادرا
عليه او بعض من كان قادرا عليه الاول مسلم ولا يضرنا والثاني ممنوع وهو نفس محل
النزاع **والجواب** عما ذكروه ثالثا ان هذا منقوض على مذهبهم باجتماع الكونين فانهما اما ان
يقتضيا كائنية واحدة او كائنيتين والثاني محال لان المعقول من الكائنية هو الحصول في الحيز
والتحيز الواحد في الزمان الواحد في الحيز الواحد يستحيل ان يكون حاصلا مرتين فتعذر
جوازه فالمقصود حاصل لان الجسم لو حصلت له كائنيتان فليس الا انه حاصل في
ذلك الحيز ولو حصلت له كائنية واحدة فهو ايضا كذلك فاذا لا يصير حصول الكائنيتين

عند حصول الكائنية الواحدة فيه فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله ههنا فيبقى الاول وهو ان يقتضيا
كائنية واحدة واذا عقل ذلك في العلة والمعلول فليعقل مثله في القادر والمقدور ثم
ان سلم سلامة ما ذكروه عن النقض لكن لم قلتم بان وقوعه بالقادرين لا يتميز عن وقوعه
بالقادر الواحد وما الدليل عليه ثم انا نذكر ذلك التميز وهو ان القادر الواحد اذا حاول
فعلا فاراد مثله منعه عن فعله وقع التمانع بينهما واما القادران فانه لا يقع بينهما وبين القادر
الواحد التمانع فظهر الفرق **والجواب** عما ذكروه رابعا ان نقول الصحة العائدة الى المقدور
مغايرة للصحة العائدة الى القادر فصحة وجود ذلك المقدور غير متوقفة على وجود ذلك السبب
اما الصحة الراجعة الى القادر فانها في حق احد القادرين تكون موقوفة على وجود ذلك السبب
وفي حق الآخر لا تكون موقوفة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وهذا هو الجواب بعينه عما ذكروه
خامسا **والجواب** عما ذكروه سادسا ان الدليل الذي منع من تعليل المعلول الواحد باكثر
من علة واحدة ان وجد في مسألتنا ذلك الدليل فلا حاجة الى القياس وان لم يوجد لم يلزم
من الامتناع في العلة الامتناع في القادر الا ان يذكروا دليلا قاطعا على انه يلزم من جواز
مقدور بين قادرين جواز معلول بين علتين ولكنهم لم يذكروا ذلك فلا يجوز الاكتفاء بقولهم
لو جاز احدهما لجاز الآخر لانا قد بينا في اول الكتاب ضعف هذه الطريقة والمآخذ **والجواب**
عما ذكروه سابعا ان نقول كونه لذاته فعلا لاحد الفاعلين لا ينافي كونه مع ذلك فعلا للآخر
على معنى ان ذاته تقتضي الاستناد اليهما معا اللهم الا اذا بين ان استناده الى احدهما ينافي
استناده الى الآخر وذلك اول المسألة **والجواب** عما ذكروه ثامنا ما بينا قدم في الفصل الذي
كان قبل هذا الفصل **والجواب** عما ذكروه تاسعا انه كما لا يجوز وجود لون للمتلونين نجوز وجود
معلوم للعالمين ومرئي للرائيين ومسموع للسامعين فلم كان الحاق المقدور باحدهما اولى
من الحاقه بالآخر وهم لم يزيدوا فيما قالوه على الدعوى **اما** ابو الحسين فانه احتج على جواز مقدور
بين قادرين بانا لو فرضنا التصاق جزء واحد بكفي انسانين فجذبه احدهما في حال دفعه الآخر
فاما ان يحصل في ذلك الجزء حركتان او حركة واحدة والاول باطل **اما اولا** فلاستحالة اجتماع
المثلين **واما ثانيا** فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد القادرين باولى من العكس فاما
ان لا يستند واحد منها الى احد من القادرين فيكون الفعل حاصلا لا من الفاعل وانه
محال او يستند الى كل واحد من القادرين فيكون كل واحد منهما مقدورا للقادرين وهو المطلوب

واما ان كان الحاصل في ذلك الجزء حركة واحدة فليس استنادها الى احد القادرين اولى
من استنادها الى الاخر فاما ان لا يستند الى احد منهما فيكون الفعل حاصلا لا عن الفاعل
وهو محال او يستند الى كل واحد منهما وهو المطلوب واعلم ان هذا الكلام لازم على المعتزلة
فانهم يزعمون ان العبد يقدر على الفعل في الباطن فاما على مذهبنا فغير لازم والحق عندنا
انه يستحيل وجود مخلوق واحد بين خالقين وسنذكر الدلالة على ذلك ان شاء الله تعالى

الفصل السادس في خلق الافعال العبد غير موجد لافعاله والدليل عليه خمسة مسالك

الاول ان العبد اذا تحرك يمنة فاما ان يقال انه كان يمكنه ان يتحرك يسرة بدلا عن الحركة
يمنة او ما كان يمكنه ذلك فان كان الاول فصدور احدى الحركتين عنه دون الاخرى اما
ان يكون لمرجح او لا لمرجح فان لم يكن لمرجح فقد ترجح احد طرفي الممكن الحادث على الاخر لا لمرجح وانه
محال وان استدعى مرجحا فحصول ذلك الفعل مع حصول ذلك المرجح اما ان يكون واجبا
او لا يكون ومحال ان لا يكون واجبا والا لامكن ان لا يحصل ذلك الفعل مع حصول المرجح
لوجوده فحينئذ يكون ترجح لا حصوله حال حصول مرجح حصوله واقعا لا من مرجح وهو رجوع الى
القسم الثاني من ان الترجح لا يتوقف على المرجح فاذا حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك
المرجح واجب فذلك المرجح اما ان يكون من فعل العبد او لا من فعله والاول باطل لان الكلام
في كيفية فاعليته لذلك المرجح كالكلام في كيفية فاعليته لذلك الفعل فان كان ذلك المرجح ايضا
تسلسلت المرجحات والارادات وذلك محال او يلزم انتهاؤها الى مرجح حاصل فيه اضطرارا
من فعل الله وحينئذ يكون فعلنا واجب الحصول مما هو فعل الله تعالى وحينئذ لا يكون العبد موجدا
بمعنى كونه متمكنا مستقلا بنفسه في الفعل والترك وهو المطلوب واما ان قيل انه حال الحركة يمنة
ما كان يمكنه ان يتحرك يسرة فحينئذ ما لاجله صح صدور تلك الحركة منه غير صادر منه وترتب
تلك الحركة على ذلك الامر ايضا ليس باختياره وذلك يبطل كونه مستقلا بالايجاد والتاثير
وهو المطلوب فان قيل ان هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع لان مذهبكم ان القدرة الحادثة
لا اثر لها في وجود الفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك لانه من الجائز ان يقال ان الله تعالى
يخلق القدرة والداعي المعين في العبد ثم ان تلك القدرة توجب بشرط وجود الداعي
ذلك الفعل المعين وهذا الاحتمال لا يبطل بالدليل الذي ذكرتموه واذا كان كذلك لم يكن الدليل
واقعا في محل النزاع ثم ان سلمنا كون الدليل واقعا في محل النزاع لكنا نقول انه فاسد لا

لانه استدلال على نفي ما علم صحته بالضرورة العقل وبيانه من وجوه ثلاثة الاول ان كل
عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع شيء منها
فمتى اشتد جوعه وكان تناول الطعام ممكنا منه فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى
اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذلك يعلم في غيره من العقلاء الذين احوالهم
سليمة انه يجب وقوع افعالهم بحسب دواعيهم فان هذا العاقل السليم اذا علم ما له من المنفعة
في شرب الماء حال شدة عطشه ولم يمنعه مانع فانه يقع منه شرب الماء لا محالة ومتى علم ما له
من المضرة من الدخول في النار فانه لا يدخل فيها واذا كان معنى الموجد ليس الا هو الذي يحدث
منه الفعل موافقا للداعية وثبت ان العقلاء قد يعلمون في بداية عقولهم كون العبد كذلك علمنا
ان علمهم بكونهم محدثين لتصرفاتهم علم ضروري الثاني ان العقلاء بالضرورة يعلمون حسن ذم
المسيء المسيء ومدح المحسن المحسن ويعلمون بالضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا وقصيرا
او كون السماء فوقه والارض تحته ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا حسن
مدحه وذمه بالضرورة على افعاله وقبح مدحه وذمه على ما لا يكون واقعا به لان العلم باستحسانهم
لذلك فرع على العلم بحدوث ذلك منهم والعلم بالفرع اذا كان ضروريا فالعلم بالاصل اولى
ان يكون كذلك في الظهور وذلك عند العقلاء حصل هذا العلم للمراهقين فان الانسان اذا رمى
المراهق باجرة يولمه بها فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي
فاعلا دون الاجرة لما استحسن ذم الرامي دون الاجرة والثالث ان الواحد منا يجد من نفسه
ومن غيره انه اذا طلب من غيره فعلا انه يطلبه منه طلب عالم بانه هو الذي يحدث ذلك
الفعل ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطف ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال
بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويذمه ويعنفه على فعله ويتعجب
من فعله ذلك ويستطرفه ويعجب العقلاء من فعله ويعلل كل ذلك بانه فعله ونجد من انفسنا
الفرق الضروري بين امره بالقيام والقعود وبين امره من الجماد والسماء والكواكب ولولا ان العلم
الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا والا لما صح ذلك فهذه الوجوه الثلاثة تنبهة
على ان العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا فما ذكرتموه من الحجة ان كانت لا تقدح
في ذلك لم يكن بنا حاجة الى الجواب عنها وان كانت قادحة في ذلك فالقادح فيما يعلم
صحته بالضرورة لا يستحق الجواب كما ان شبه السوفسطائية لا تستحق الجواب فحينئذ لا تستحق

كلام الجواب فهذا هو طريقة ابي الحسين واصحابه ثم ان سلمنا ان العلم بكون العبد موجدا
ليس علما ضروريا ولكن ما الدليل على انه ليس بموجد قوله حصول احد مقدوري القادر
اما ان يستند الى مرجح او لا يستند الى قلنا لا يستند الى قوله انه يمتنع استغناء الجائز عن المرجح قلنا
في حق القادر ام في حق غيره ع م بيانه من حيث الحقيقة والحكم اما الحقيقة فلان حقيقة القادر
من يكون متمكنا من الفعل والترك فلو وقفنا فاعليته وقادريته على شيء آخر لخرج عن
كونه قادرا لانه متى حصل ذلك المرجح وجب حصول الفعل ومتى لم يحصل استحال حصوله
فاذا لا يكون المتمكن حاصلا في شيء من الاحوال فثبت ان توقف صحة صدور الفعل عن القادر
على المرجح يقدح في حقيقة القادر وماهيته فيكون ذلك باطلا واما الحكم فالمعارضة بمسئلة
وسائر المسائل المذكورة في باب اثبات العلم بالصانع تعالى ثم ان سلمنا انه لا بد
من مرجح فلم قلتم ان حصول الفعل عند ذلك المرجح يكون واجبا بيانه ان القادر لما كانت
نسبته الى احد مقدوريه كنسبته الى المقدور الآخر على السواء فانه لا يترجح احدهما على الآخر
الا عند حصول قصد وداع ولكن ذلك المرجح لا ينتهي الى حد الوجوب فان العقل لا يأبى اثبات
واسطة بين التساوي وبين التعين على سبيل الوجوب وهي ان يكون احد الجانبين اولى
من الآخر وان لم ينته تلك الاولوية الى درجة الوجوب والدليل على صحته ان الانسان
انما يستحق المدح اذا ترك الفعل عند توفر دواعيه عليه فاما عند عدم الدواعي فلا يستحق ذلك
وهذا يدل على امكان الترك عند الترجيح فاما قوله اذا حصل المرجح للوجود فاما ان يعقل مع
ترجح الوجود ترجح العدم او لا يعقل ذلك فان عقل كان ذلك ترجيحا لذلك العدم من غير
مرجح وان لم يعقل ثبت الوجوب قلنا عدم الفعل كان حاصلا قبل حصول مرجح الوجود فيستمر
عدم الفعل عند حصول مرجح الوجود ولم يكن ذلك تجددا لذلك العدم بل استمرارا للعدم
الذي كان في الشيء حال استمراره لا يفتقر الى المرجح فاذا لا يلزم من استغناء ترجح العدم في
هذه الصورة استغناء الترجح مطلقا عن المرجح لان وجوده اذا ترجح كان ذلك الترجح في
امر متجدد وانه موقوف على المرجح بخلاف الباقي فانه لا حاجة به الى المرجح ولئن سلمنا ان ما
ذكرتمو يقتضي كون الفعل واجبا عند تحقق الداعية فلم قلتم ان العبد لا يكون موجدا قوله لان
الموجد هو المستقل بالفعل والترك قلنا هذا الكلام يقدح في كون الله تعالى فاعلا موجدا بيانه
ان صدور الفعل عن قادرية الله تعالى اما ان يتوقف على وجود قصد وداع مرجح

او لا يتوقف فان لم يتوقف فلم لا يجوز مثله في العبد وان توقف فاما ان يكون حصول
الفعل واجبا مع ذلك القصد المرجح او لا يكون فان كان لزم من قدم ارادته قدم مراداته
فيكون ذلك قولا بقدم العالم ولان افعال العباد من جملة مراداته عندكم فيلزم قدم
افعال العباد وذلك معلوم الفساد بالضرورة وان لم يكن حصول الفعل في حقه واجبا
مع ذلك القصد فلم لا يجوز مثله هاهنا وحينئذ يبطل دليلكم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتمو يقتضي
كون العبد موجدا الا ان هاهنا ما يقتضي ذلك منها عقلية ومنها نقلية اما العقلية
فلانه الاول انه يجب وقوع افعالنا بحسب دواعينا وانتفاؤها بحسب كراهتنا فان
الصائم في الصيف الصائف اذا اشتدت شهوته الى تناول شرب الماء والشارع يشير
اليه بذلك كذا الطبيب وعلم قطعا انه لا تبعة عليه في شرب ذلك الماء حالا ولا مالا
فانه لا بد وان يشربه والعالم بما في دخول النار من الآلام اذا علم انه لا ينتفع به اصلا فانه
لا يدخلها فاذا ثبت ذلك فلو كان افعال العباد افعالا لغيره والفاعل اصلا لصح
امتناع ذلك الغير عند توفر دواعينا حتى لا يقع الفعل مع توفر الدواعي ولصح ايضا
ان يقع مع شدة كراهتنا له عند سلامتنا وذلك يبطل ما ثبت من مطابقة الافعال
للدواعي نفيا وعدما الثاني ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الاشياء
ونهاهم عن بعضها وذلك لا يصح لو لم يكن العبد موجدا فكيف يصح ان يقال ايت
بفعل الايمان والصلاة والزكاة ولا تات بالكفر وشرب الخمر والزنا مع ان الفاعل لتلك
الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا
عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب آخر ثم امره غيره فان العقلاء
يتعجبون منه وينسبونه الى الحماقة والجنون ويقولون له انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم
تامره به وايضا لو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها
ما ذكرنا ثم انه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انها لم تشتغل بالزرع
وذلك مما يعلم فساده ببديهة العقل واعلم انا قد حكينا عنهم قبل ذلك استدلالهم
بهذا الوجه لبيان ان كون العبد موجدا معلوم بالضرورة والفرق بين ذلك التوجيه
وهذا التوجيه انا في هذا المقام جعلنا العلم بحسن الامر والنهي اصلا للعلم بكونه موجدا وفي
المقام الاول بالعكس من ذلك وربما يتمسكون ايضا بحسن المدح والذم على كونه

موجدا وهو متوسل الاستدلال بحسن الامر والنهي على كونه موجدا الثالث ان القول
بان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد يسد باب الاستدلال على اثبات العلم بالصانع
تعالى والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على كون الرب تعالى صادقا في اخباره
والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع من الامة اما الاول فلانه
لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم محدث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على
افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في هذا القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه
استعمال هذه الطريقة فحينئذ ينسد عليه باب اثبات الصانع واما الثاني فهو انه يلزم منه
سد باب اثبات النبوة لانه تعالى اذا كان خالقا لجميع القبائح لم يمتنع ان تظهر المعجزات
على يدي الكذابين ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسد علينا باب الفرق بين النبي والمتنبي
واما الثالث وهو انه يلزمنا سد باب الوثوق بوعده ووعيده لانه اذا جاز ان يخلق
القبيح جاز ان يكذب في الاخبار فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة
واما الرابع وهو انه يلزم سد باب القطع بصحة الشرائع وهو من وجهين الاول هو
ان من جاز منه فعل القبائح جاز ان يدعو اليها وان يبعث من يدعو اليها وان يحث
عليها ويرغب فيها ومتى جاز ذلك لزم تجويز ان يكون ما رغب الله فيه من القبائح
وفيه زوال الثقة بالشرائع وقبح التشاغل بها الثاني لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد
الكفر والضلال ويزينه في قلبه ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه للزم
في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع ان الله تعالى زينه في قلوبنا و
ان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين خلافه
في اعيننا واذا جوزتم ذلك لزمكم تجويز ان يكون ما انتم عليه هو الضلال والكفر والباطل
وما نحن عليه هو الحق واذا لم يمكنكم القطع بان ما انتم عليه هو الحق وما خصومكم عليه هو
الباطل لم تكونوا مستحقين للجواب واما الخامس وهو انه يلزم منه امور باطلة بالاجماع
وسائر الادلة وذلك من وجوه الاول لو كان تعالى هو الخالق لافعال العباد وفيها
القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها تعالى منفردا حتى يكون ظالما عابثا الثاني
ان من جملة افعال العباد الاشراك بالله تعالى ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة
والاولاد وسبه وشتمه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للكل

بهذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي ذلك الحاقه بالسفهاء الثالث
لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة لجاز ان يبعث رسولا بهذا دينه ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان
يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والافعال الردية و
مدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسوله وبالوالدين وذم المحسن ومدح
المسيء الرابع لو كان تعالى يخلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان ضرره عليه اشد
من ضرر الشيطان عليه لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئهم الى القبيح بل يدعوهم اليه كما حكى
عنه تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولان دعاء الشيطان هو ايضا
فعل الله واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر
ان يمدح الشيطان ويذم الله تعالى عنه علوا كبيرا الخامس ان العبد لو لم يكن موجدا
لافعاله لما استحق ثوابا ولا عقابا ولكان الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير
استحقاق منهم ولو جاز ذلك لحسن منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة
ولو كان كذلك لكان اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى المسلمين عن ذلك في كتابه
فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون السادس لو خلق الله الكفر في الكافر لكان
قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لما كان لله نعمة على الكافر اصلا لا يقال انه تعالى
وان لم يكن له نعمة دينية على الكافر ولكن له نعمة دنيوية لانا نقول اللذة الدنيوية بالنسبة
الى العقوبة الابدية كالقطرة بالنسبة الى البحر بل اقل وذلك لا يعد نعمة الا ترى ان من جعل السم
في الحلواء فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة فكذلك ههنا ومتى التزمتم انه لا نعمة لله
تعالى على الكافر فقد خالفتم الكتاب والسنة قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة
الله كفرا وقال تعالى واحسن كما احسن الله اليك وايضا فقد علم بالضرورة من دين محمد
عليه السلام انه ما من عبد الا ولله نعمة عليه كافرا كان او مسلما السابع لو خلق الظلم و
الجور والفساد لصح وصفه بانه ظالم جائر مفسد اما اولا فلانه لا معنى للظالم الا فاعل
الظلم ولذلك لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر واما ثانيا فلانه لما فعل العدل سمي
عادلا فكذا لو فعل الظلم وجب ان يسمى ظالما ولزم ايضا ان لا يسمى العبد ظالما سفيها
لانه لم يفعل شيئا من ذلك الثامن انه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالايمان
لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولو جاز ذلك لجاز تكليف الاعمى نقط المصاحف

وتكليف الزمن العدو بل يلزم التكليف بخلق القديم والجمع بين السواد والبياض
ولو جاز ذلك لجاز تكليف الجمادات وكل ذلك باطل بالضرورة التاسع لو كان
هو الخالق للافعال لكان اما ان يتوقف خلقه لها على دواعيهم وقدرهم او لا يتوقف
والاول باطل لانه يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى علومهم وقدرهم والثاني باطل لانه يلزم
ان يصح منه تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة و
النساجة المحكمتان ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع
شرب الماء من الجائع الذي ليس بعطشان ولزم تجويز ان تنقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل القوي على دفع خشبة خفيفة وان يجوز من ممنوع
المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح المخلى من تحريك الانملة وفي ذلك زوال الفرق
بين القوي والضعيف وفساد نظر فانهم في حبس السراق وقطاع الطريق وفساد كل
ذلك معلوم بالضرورة العاشر ان الله تعالى لو كان فاعلا للقبائح لكان حيا اولا محتاجا
لانه كذلك في الشاهد مع ان الواحد منا ليس بفاعل لها على الحقيقة وان يكون كذلك
في الغائب كان اولى واحرى اما الوجوه النقلية فهي تنقسم الى الكتاب والسنة و
الاجماع اما الكتاب فمنها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وكذلك جملة الآيات
المستملة على اثبات العمل للعبد مثل قوله واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى
فذكر الغفران من نفسه لمن اتى بالايمان والعمل الصالح وذلك يدل على ان للعبد
عملا وقوله سبحانه وتعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ليجزي الذين احسنوا
وقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات
ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار وبالجملة فكل ما في القرآن من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم
محسنين ومسيئين يدل على كونهم فاعلين واما السنة فقوله عليه السلام اعملوا فكل
ميسر لما خلق له وقوله نية المؤمن خير من عمله وقوله انما الاعمال بالنيات واما الاجماع
فهو ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاحاديث والاجماع فلو كان الكفر من خلق
الله تعالى لكان واقعا بقضاء الله تعالى فكان يجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر
بالاجماع والاحاديث فعلمنا ان الكفر ليس من قضاء الله تعالى فلا يكون من خلقه

والله الموفق والجواب قوله هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع قلنا لا نسلم قوله تقدم
ان القدرة الحادثة غير مؤثرة قلنا الذي اتفق عليه اصحابنا ان العبد غير فاعل مستقلا فاما
ان القدرة الحادثة هل هي مؤثرة ام لا فذلك مختلف فيه بين اصحابنا اما الاشعري فقد ذهب
الى انها غير مؤثرة واما غيره فقد زعم القاضي ابو بكر الباقلاني ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في
وجود الفعل لكن في حالة زائدة عليه وهي كون الفعل طاعة ومعصية ومنهم من زعم ان القدرة
الحادثة مؤثرة في وجود الفعل عند حصول الارادة الجازمة لذلك الفعل فلم يحصل القدرة
والارادة الجازمة لا يمكن حصول الفعل ومتى حصلتا وجب حصول الفعل وهذا قد صرح
امام الحرمين في كتاب النظامي وهو ايضا مذهب الاستاذ ابي اسحاق فانه اشتهر من كلامه
انه كان يقول القدرة الحادثة لا تؤثر الا بمعين واشتهر من مذهبه ايضا المبالغة في نفي الاحوال
فلم يبق الا ان يقال انه جعل القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل واذا ثبت ذلك فنحن نستدل
بالدلالة المذكورة على القدر المتفق عليه بين اصحابنا وهو نفي كون العبد فاعلا استقلالا
واما ان القدرة الحادثة هل هي مؤثرة ام لا فذلك مما لا نثبته بهذا الدليل قوله العلم بكون
العبد موجدا ضروري فلا يسمع الاستدلال على نفيه قلنا لا نسلم وبيانه من وجهين الاول
وهو ان العلم الضروري يشترك العقلاء فيه والعلم بكون العبد موجدا غير مشترك فيه
بين العقلاء فانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نعلم الا ان هذه الافعال لا تحصل الا على حسب قصودنا
وارادتنا فاما ان يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجده من انفسنا وكيف لا نقول
ذلك والناس قبل ابي الحسين البصري كانوا اما منكرين كون العبد موجدا واما معترفين
بذلك مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال فان كل من تقدم ابا الحسين من المعتزلة اتفقوا
على كون العبد موجدا مما لا يعلم الا بالنظر والاستدلال واذا كان كذلك كان كل من
تقدم ابا الحسين من الموافقين والمخالفين متفقين على ان العلم بكون العبد موجدا ليس بضروري
فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الذين سبقوه الى انكار الضرورة الثاني هو ان كل من كان
سليم العقل واعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
بل سواء اراد تلك الارادة او لم يردها فانه يحصل له تلك الارادة ويعلم انه متى حصلت
الارادة الجازمة للشيء فانه لا بد وان يحصل المراد وانه قبل حصول تلك الارادة لا يحصل
المراد واذا كان العلم الضروري بصحة هذه المقدمات حاصلا علم بالضرورة انه لا ارادة منه

ولا حصول الفعل عقيب الارادة منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون العبد
مستقلا بالايجاد والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم ان القادر على الضدين
لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك على حصول
الداعي ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ثم انه مع الاعتراف بهاتين
المقدمتين بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري به
وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال و
لكنه لما افسد الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم
فلبس الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى
على المبتدئين فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق ويظهر من هذا ان ابا الحسين
كان في هذه المسئلة على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على
الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود
الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لانا نقول قد ذكرنا انا لم نستدل بالدليل المذكور على ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل
لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا
عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل
بين ان يامر الله تعالى العبد بما يكون فعلا لله تعالى وبين ان يامره بفعل يجب حصوله
عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل
والترك ولانه لا فرق في العقول بين ان يعذب الله تعالى العبد على ما اوجده فيه وبين
ان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله تعالى فيه ولانه لا فرق في العقول
بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان
من منكري مذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كان على
سبيل التقية والتلبيس قوله انا نعلم بالضرورة مطابقة افعالنا لقصودنا قلنا لا ننكر
المطابقة ولكن لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجودا وعدما وجوب ذلك الدوران
ولا من وجوبه حصوله به على ما مر وبتقدير الدلالة ايضا على ذلك لا يلزم منه استقلال

العبد بالفعل والترك على الانفراد قوله لو لم يكن العبد مستقلا بالفعل والترك لما حسن منا
الامر والنهي والترغيب والزجر قلنا هذا انما يلزم اذا كنا في هذا الامر والنهي والحث والزجر
مستبدين مستقلين بانفسنا حتى يقال اذا لم يكن المامور قادرا وجب علينا ان نمتنع من امره
ونهيه اما اذا كان صدور الامر والنهي ايجابا كوجوب سائر الافعال اندفع الاشكال
وسنستقصي في الجواب عن هذه الشبهة بعد ذلك بقريب ان شاء الله تعالى قوله
الممكن متى يحتاج الى المرجح في حق القادر او في حق غيره قلنا على الاطلاق لان قدرة العبد ان
لم تكن صالحة الا للتاثير في مقدور واحد كان خلق تلك القدرة في العبد خلقا لما يوجب
ذلك المقدور فلا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك على الاستقلال وان كانت صالحة
للضدين لم تكن متعلقة بايجاد واحد منهما والا لوجد الضدان فاذا حدث احد المقدورين
فقد حدث لتلك القدرة تعلق بايجاد احد المقدورين دون الاخر فذلك التعلق ممكن
ومتجدد ونحن نعلم بالضرورة ان الممكن والمتجدد لا يستغني عن مرجح قوله الهارب من السبع
يختار احد الطريقين بلا مرجح قلنا لا نسلم بل الله تعالى يخلق فيه ارادة ضرورية لسلوك
احد الطريقين دون الاخر فاما ان لم يخلقها فيه توقف كما انا توافقنا على انه تعالى لو خلق
فيه صارفا عن العدو فانه يترك العدو والفرار قوله القادر هو الذي يمكنه الفعل و
الترك فلو توقفت فاعليته على مرجح لكانت فاعليته عند حصول ذلك الشيء واجبة
وعند عدمه ممتنعة فلا تحصل المكنة في شيء من الاحوال قلنا ان عنيتم بقولكم ان القادر هو
الذي يكون متمكنا من الفعل والترك انه الذي يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر
من غير مرجح فلا نسلم ان هذه الحقيقة يمكنه دخولها في الوجود فان النزاع ما وقع الا فيه وان
عنيتم به انه الذي يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر عند حصول الدواعي المختلفة
فذلك حاصل باعتبار الدواعي اينما في ما ذكرنا قوله لم لا يجوز ان يقال حصول الفعل
عند حصول الداعي اليه يصير اولى بالوجود ولكن لا تنتهي تلك الاولوية الى حد الوجوب قلنا
الوجوب لازم لانه عند حصول تلك الاولوية ان امتنع عقلا حصوله لم يكن هو اولى بالوجود
وان امتنع عدمه فهو منتهى الى حد الوجوب وان لم يمتنع عقلا لا وجوده ولا عدمه كان
كل واحد من الامرين ممكنا معقولا وكل ممكن فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال الا لكان
ايضا محالا لان كلما لا يوجد الا عنده وقوع المحال فهو محال فاذا كان كذلك فلنفرض ان

تلك الداعية مع تلك الاولوية قد يوجد متعلقها تارة ولا يوجد اخرى فحينئذ يكون
وقوع متعلقه في ذلك الزمان مع عدم وقوعه في زمان اخر مع ان نسبة تلك الداعية الى
الوقوع واللاوقوع في جميع الازمنة نسبة واحدة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانه
لم يوجد هنا مرجح الا تلك الاولوية وتلك الاولوية حاصلة في الزمانين فاختصاص وقوع
متعلق تلك الداعية الراجحة باحد الزمانين دون الاخر مع ان تلك الاولوية حاصلة
في الزمانين معا يوجب ترجح احد طرفي الممكن المساوي على الاخر من غير مرجح وانه باطل
بطل ما قالوه الثاني وهو ان عدم ذلك الممكن وترجح وجوده لاجل تلك الداعية اما ان يكونا
متنافيين او لا يكونا كذلك فان كانا متنافيين استحال اجتماعهما فاذا متى كانت تلك الاولوية
حاصلة استحال كونه معدوما ومتى استحال عدمه وجب وجوده فاذا متى حصلت تلك الاولوية
وجب وجوده وهو المطلوب وان لم يكونا متنافيين فعند حصول تلك الاولوية يمكن ان يستمر
عدم ذلك الفعل واذا امكن في وقت امكن في كل وقت واذا كان كذلك استحال ان تقتضي
تلك الاولوية مقتضية زوال ذلك العدم لان تلك الاولوية لما حصلت في سائر الاوقات
مع انها لم تقتض زوال ذلك العدم فلو اقتضت في ذلك الوقت زوال ذلك العدم
مع انها لم تقتض زواله في سائر الاوقات لكان اقتضا تلك الاولوية زوال ذلك
العدم في ذلك الزمان قد ترجح على اقتضائها زوال العدم على ذلك العدم في سائر
الازمان فيكون ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على الاخر من غير مرجح وانه محال
الثالث هو ان الممكن المتساوي هو الذي يكون نسبة تجدد الوجود اليه كنسبة استمرار العدم
الذي كان حاصلا اليه وفي هذا الوقت قد ساعدنا على انه لا يبقى على العدم الا لمرجح ثم
عند حصول الداعي المرجح لجانب الوجود يصير نسبة الوجود والتجدد اليه ارجح من نسبة العدم
الذي كان حاصلا اليه فاذا امتنع ترجح استمرار العدم على تجدد الوجود حال كون ذلك الاستمرار
مساويا لذلك التجدد فلان يمتنع ذلك حال كون استمرار العدم مرجوحا كان اولى
الرابع ما ذكرناه في اول الاستدلال من انه حال حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان
ذلك العدم واقعا لا عن مرجح وذلك يبطل حكمنا بان الممكن لا بد له من المرجح قوله ذلك
العدم مستمر والشيء حال استمراره لا يحتاج الى السبب خصوصا في جانب العدم قلنا لا نسلم
ان الممكن حال الاستمرار يستغني عن المرجح والدليل عليه ما مر تقريره في مسئلة الحدوث وعلة

عدم الشي

عدم الشيء هي عدم علة وجوده وذلك الشيء ثبت ان العدم الممكن لا غناء به عن المرجح قوله هذه
الحجة تنفي كون الباري تعالى موجدا قلنا لا نسلم قوله ارادته لحصول هذه الدواعي للعبد اما ان تكون
واجبة او لا تكون واجبة قلنا بل هي واجبة فان الله تعالى كما ان ذاته واجبة وصفاته واجبة
فتعلقات صفاته بمتعلقاتها ايضا واجبة فعلى هذا القول تعلق ارادة الله تعالى بايقاع
الحادث المعين في الوقت المعين واجب ولما كان ذلك التعلق واجبا استغنى عن مرجح
ولما كانت الصفة متعلقة بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جرم لم يلزمنا قدم
العالم وقدم سائر الحوادث لا يقال لما كان تعلق ارادته تعالى بايجاد بعض الاشيا
على بعض الوجوه واجبا وتعلقها بايجاد تلك الاشيا على غير تلك الوجوه محالا لم يكن الباري
تعالى قادرا مختارا بل كان علة موجبة وذلك خروج عن الاسلام لانا نقول ان كون الفاعل
بحال يجب ان يكون فاعلا لبعض الاشيا لا يخرجه عن الفاعلية الا ترى ان عند المعتزلة الاخلال
بالواجب يدل اما على الجهل والحاجة فاذا وجب على الله تعالى فعل الثواب استحال الاخلال
به لاستحالة ما يلزم من ذلك الاخلال في حقه وهو الجهل والحاجة واذا استحال منه ان لا يفعل
وجب منه ان يفعل ففي هذه الصورة وجوب صدور الثواب عن الباري تعالى واستحالة
لا صدوره عنه لا محالة يكون لاجل وجوب الداعي الى الفعل واستحالة حصول الداعي الى
الترك لا ينافي اصل كونه قادرا فكذلك عندنا وجوب صدور بعض الافعال عنه دون
البعض لوجوب بعض الارادات واستحالة البعض لا ينافي كونه قادرا لانه في ازله محل
ولو لم تكن هذه الارادات واجبة بل حصلت ارادات اخرى لكان هو تعالى عند تلك
الارادات قادرا على غير ما احدثه الان واعلم انه لا خلاص للمعتزلة عن هذا الاشكال
الا اذا قالوا ان ترك الواجب لا نقول انه يودي الى المحال ولا نقول انه لا يودي اليه بل
نمسك عن القولين ولكن هذا الجواب ركيك لانهم ان عنوا بذلك ان احد القسمين حق في
نفسه ولكنهم لا يتلفظون به فذلك مما لا يفيدهم لانه ليس المقصود من الالزام ان يتلفظوا به وان
عنوا به فساد طرفي النقيض فهو معلوم البطلان بضرورة العقل واما قوله في المعارضة الاولى
ان فعل العبد واجب المطابقة لداعيه وجودا وعدما فيكون واقعا به قلنا الكلام عليه
من حيث الاستدلال ومن حيث التحقيق اما الاستدلال فهو انكم ذكرتم في دليلكم وجوب حصول
الفعل عند حصول الداعي ووجوب ان لا يحصل عند حصول الصوارف مع ان ذكرا هذا

كاف في المطلوب لانه لو ثبت وجوب حصول الفعل عند حصول الداعي وثبت انه يجب
حصوله عند حصول شيء آخر فانه يجب ان يكون المؤثر فيه ذلك الشيء الآخر فانه يلزم من هذا القدر
ان يكون المؤثر في فعل العبد هو قدرته سواء اعتبرنا وجوب انتفائه عند صوارفه او لم نعتبر
ذلك فثبت ان تعليلكم يشتمل على الزيادة فيكون مستدركا وسياتي دفع هذا الاستدراك
واما التحقيق فهو انكم اوجبتم وجوب حصول الفعل عند حصول الداعي واستحالة حصوله عند
تحقق الصوارف ولا شك ان تلك الدواعي والصوارف هي افعال الله تعالى او
مستندة الى افعاله فهذا يبطل مذهب الاعتزال بالكلية لان الله تعالى اذا فعل فيه تلك
الدواعي وجب حصول ذلك الفعل شاء ام ابى واذا لم يفعل فيه تلك الدواعي استحال
حصول الفعل لا محالة واذا كان كذلك كان تكليف العبد تكليفا بما لا يكون مقدورا له
وايضا فلانه تعالى لما كان هو الفاعل للداعي الى القبائح لزم ايضا ان يكون فاعلا للقبائح
لانه لا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح او فعل ما يجب عنده القبيح
واما ان لم تقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول الداعي فسد عليكم هذا الاستدلال
لانه اذا لم يجب حصول الفعل عند توفر الدواعي لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر
الدواعي ومن حصوله عند حصول الصوارف محال فحينئذ يفسد الاستدلال بالكلية
لا يقال المقصود من هذه الحجة بيان ان القدرة الحادثة مؤثرة سواء فسد مذهب الاعتزال
ام لم يفسد لانا نقول قد ذكرنا ان من اصحابنا من ساعد على هذا القدر ثم نقول ما
ذكرتموه ايضا لا يفيد هذا المطلوب وبيانه من وجوه الاول انا نمنع الوجوب الذي
ادعوه لان حصول فعل العبد عند توفر دواعيه ليس اظهر من حصول الشبع للحي السليم عقيب
تناول الغذاء الجيد وحصول الري عقيب الشرب وحصول النبت عند القاء البذر
في الارض الحرة الجيدة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس والحر والبرد ووجوب نزول
الارض وصعود النار مع اتفاق اكثر المسلمين على ان حصول هذه الاحكام عقيب هذه الاسباب
ليس على طريق الوجوب واذا جاز منع الوجوب في هذه الصور جاز منعه ايضا في هذا
الموضع وان سلمنا هذا الوجوب لكن لم قلتم انه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فضلا عن ان
يكون المؤثر فيه قدرة العبد بيانه ان الذوات عند المشايخ متشاركة في كونها ذوات
ثم ان بعض الذوات تختص بصفة وانه يجب تحققها بتلك الذوات ويمتنع تحققها

بسائر الذوات وذلك الوجوب عندهم لا يعلل بامر لانه باي شيء علل فمثله كذلك
العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل المعين مع ان ذلك المحل مثل لسائر المحال وذلك
الوجوب لا يعلل لانه باي شيء علل فيه وكذلك الاعراض التي لا تبقى تختص صحة حدوثها
بالوقت المعين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات وكذلك القادر
يفعل احد مقدوريه دون الآخر لا لامر لانه باي شيء علل فيه فاذا رأينا ان الوجوب
والصحة والاستحالة قد تحصل في بعض المواضع وبعض الاوقات لا لامر فلم لا يجوز ان يقال ان
الفعل الذي حدث عند توفر الدواعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون
الوقت الذي قبله وبعده وحينئذ لا يحتاج الى المؤثر اصلا وان سلمنا انه لا بد له من مؤثر
فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في تلك الافعال هو غير العبد قوله لو كان كذلك لصح من ذلك الغير
ان يخلق تلك الافعال عقيب توفر الدواعي ويخلقها عقيب الصوارف قلنا لا شك
ان الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان تلك
القدرة والداعية وان كانت غير مؤثرة في وجود ذلك الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك
الفعل والفاعل للشيء لا يمكنه ان يفعل ذلك الشيء عاريا عما يلازمه فلاجل ذلك يستحيل من الله تعالى
ان يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الدواعي كما انه متى خلق الجوهر استحال ان لا يخلق الكون
لا يقال لو استحال انفكاك القدرة والداعية عن الفعل وجب صحة حصول الفعل دون
تلك القدرة والداعية لاستحالة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر وحينئذ يلزم ان لا
ينتفي الفعل عند عدم القدرة والارادة وقد بينا ان ذلك واجب فبهذا الطريق يندفع
الاستدراك الذي ذكرتموه واما الجوهر والكون فغير لازم لانه لا جوهر الا ويصح وجوده بعينه
مع عدم كل واحد من الاكوان المعينة لانا نقول لم لا يجوز ان يوجد امران يمتنع انفكاك
كل واحد منهما عن الآخر وان لم يكن كل واحد منهما محتاجا الى الآخر بيانه ان الذي ساعد عليه
انه متى تحقق الحاجة امتنع الانفكاك لكنا لا نساعد ان امتناع الانفكاك لا يتحقق الا عند
تحقق الحاجة فعليهم ان يقيموا الدلالة على ذلك لانهم هم المستدلون ثم انا نبين ذلك بصورتين
احدهما ان الحياة القائمة باحد اجزاء البنية غير الحياة القائمة بالجزء الآخر من البنية مع انه
يستحيل انفكاك كل واحدة من الحياتين عن الاخرى وثانيهما ملازمة الجوهر والكون قوله ان
كل جوهر فهو على التعيين يصح خلوه عن كل كون على التعيين قلنا انا انما ادعينا ذلك في نوعي

الجوهر والكون لا في المتحاص بين النوعين حتى ان هذا القدر لو كفى هناك فنحن نقول ايضا
ان القدرة المعينة والداعية المعينة والفعل المعين ليس بينها من حيث انها تلك الاشياء ايضا
ملازمة اصلا بل الملازمة حاصلة بين نوع القدرة والداعية ونوع الفعل وثالثها ان كون
الله تعالى قادرا حيا موجودا احوال يمتنع انفكاك كل واحد منها عن الاخرى مع انه ليس
لواحد منها حاجة الى الاخرى ولا يندفع ذلك بقولهم ان تلازمها انما كان لان لها موجبا
واحدا وهو الحالة الخامسة لانا نقول اولا فلان ذاته تعالى وتلك الحالة الخامسة بل كل
ذات مع ما لها من الصفة الذاتية يمتنع انفكاك كل واحدة منهما عن الاخرى لا شك انه
ليس واحد منهما علة للاخرى لان الذات لو كانت علة لتلك الصفة لتحققت تلك الصفة
في جميع الذوات ولو كانت الصفة علة للذات مع ان الصفة محتاجة الى الذات لزم
الدور فاذا كان كذلك فاما ان لا يكون لواحد منهما حاجة الى الاخرى اصلا وان كان
كذلك لكن ذلك لا ينافي امتناع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر وعلى التقديرين
فانه يبطل قوله ان الشيئين لو امتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر لزم احتياج كل واحد
الى الاخر واما ثانيا فلانكم اذا جوزتم في الشيئين اللذين ليس لواحد منهما حاجة الى الاخر
ان يجب تلازمهما لعلة اخرى هي كونهما معلولي علة واحدة فقد اعترفتم في الجملة انه لا يجب
من ملازمة الشيئين حاجة كل واحد منهما الى الاخر وقد انتقض اصل قولكم غاية ما في الباب
انكم تقولون هذه الملازمة انما حصلت لعلة معينة وهي كونهما معلولي علة واحدة ولكن لا يلزم
من نفي هذه العلة نفي الملازمة اصلا عند عدم الحاجة اللهم الا ان تقولوا ما سوى هذه العلة
غير معلومة فوجب نفيه لكن بينا ضعف هذه الطريقة وان سلمنا انه لو كان الموجب
لافعال العبد غيره لما وجب حصولها عند توفر دواعيه ولكن متى اذا كان ذلك الغير
موجبا او قادرا م بيانه وهو ان من الجائز ان يقال المؤثر في افعال العباد شيء مباين
موجب لذاته الا ان ايجابه لها يتوقف على حصول تلك الدواعي فمتى حصلت استحال
ان لا يحصل الفعل لان الموجب متى انضم اليه الشرط استحال ان لا يحصل المعلول كما ان كون
الذات حيا لما كان موجبا لصفة المدركية عندكم بشرط سلامة الالة وحصول المدرك
وارتفاع الموانع لا جرم استحال حصول هذه الشرائط الا ويحصل الادراك فكذلك هاهنا
ثم ليس علينا تعيين ذلك الموجب لاحتمال ان يكون ذلك خاصية خلقها الله تعالى

في الفلك او يكون ذلك موجدا احدثنا ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة فالسائل ليس عليه
الا بيان الاحتمال فاما ابطاله فعلى المستدل وان سلمنا ان ذلك الفعل ليس اثرا لشيء مباين
ولكن لم قلتم انه اثر القدرة ولم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القصد والداعي بشرط القدرة فهذه
جملة ما نقوله على هذه الشبه ولاصحابنا كلمات كثيرة عليها سوى ما ذكرناه فمن ارادها
فليطلبها من كتبهم واما قوله في المعارضة الثانية كون العبد مامورا ومنهيا وممدوحا
ومذموما ينافي مذهبكم قلنا هذا الاشكال وارد عليكم من وجوه احدها وهو ان علم الله تعالى
متعلق بجميع المعلومات فما علم وجوده من العبد يستحيل ان لا يوجد وما علم انه لا يصدر من العبد
يستحيل ان يوجد واذا كان كذلك كان تكليف الله تعالى من علم حاله انه لا يؤمن تكليفا له بما يستحيل وجوده
وتكليفه من علم من حاله انه يؤمن تكليفا له بما يجب وجوده ولا فرق بين ذلك وبين ما الزمتموه علينا فان كان
مذهبنا ينافي التكليف والامر والنهي فهو ايضا لازم عليكم من هذا الوجه والاعذار التي تكلفوها عن هذا
الالزام قد مرت مع ما يبتنى وبينا ضعفها وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن اقوام مخصوصين
انهم لا يؤمنون اصلا فلو امنوا لصار خبر الله كذبا وهو محال على الله تعالى اما عندنا فلذاته
واما عند المعتزلة فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان على الله تعالى وما يؤدي الى المحال
فهو محال فاذا صدور الايمان عن اولئك الاقوام محال مع انهم كلفوا به وثالثها انه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان وقد اخبر عنه بانه لا يؤمن ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
وذلك محال فيكون مكلفا بالمحال ورابعها ان الله تعالى اذا وجب عليه ايصال
الثواب فان عدم فعله لذلك ترك الواجب وترك الواجب قبيح والقبيح يدل على
الجهل والحاجة وهما محالان على الله تعالى وما يؤدي الى المحال فهو محال فاذا المحال من الله
تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك الواجب واذا استحال منه تعالى انه لا يفعله وجب ان
يفعله لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فاذا وجب عقلا ان يفعل الله تعالى ذلك الفعل
مع انه تعالى يستحق المدح والشكر على ذلك الفعل فعلمنا ان كون الحي بحال يجب صدور
الفعل عنه لا ينافي استحقاقه للمدح واذا ثبت ذلك في جانب المدح فكذلك القول
في جانب الذم لانه لا فرق بين الطرفين في العقل وخامسها ان ابا الحسين لما اعترف
ان العبد لا يمكن ان يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعي واعترف انه متى حصل الداعي

وجب صدور الفعل عنه فعلى هذا اذا فعل الله تعالى الداعي الى الايمان وجب حصول الايمان واذا لم يفعل استحال حصول الايمان ولا فرق في العقل بين تكليف العبد بالايمان مع ان وجود الايمان متوقف في طرفي وجوده وعدمه على فعل يفعله الله تعالى وبين تكليفه بالايمان مع ان الايمان فعل الله تعالى فان قبح احدهما وجب ان يكون الاخر قبيحا وكذا القول في الكفر لكافر ولا مدفع لذلك الا احد امرين ذكرناهما في السؤال اما ان نقول القادر وان كانت نسبته الى مقدوريه على السواء لكنه يفعل احدهما دون الاخر لا لمرجح وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فتجويزه يفضي الى القدح في حكمة الله تعالى على اصول المعتزلة لان صدور القبيح منه تعالى نظرا الى كونه قادرا جائز وانما امتنع نظرا الى استحالة ان يوجد في حقه تعالى الداعي الى القبيح وانما يلزم من استحالة وجود الداعي الى القبيح استحالة فعل القبيح لو توقف الفعل على الداعي فاما اذا لم يتوقف عليه لم يلزم من انتفائه انتفاء الفعل فثبت ان من لم يوقف الفعل على الداعي لا يمكنه الجزم بحكمة الله تعالى واما ان يقولوا ان الفعل لا بد له من الداعي ولكنه لا يجب حصوله عند حصوله وذلك ايضا قد بينا انه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن على الاخر المساوي له من غير مرجح ولما ثبت فسادهما توجه الالزام ضرورة وسادسها هو انا بينا ان العلوم النظرية لا بد وان تكون لازمة عن العلوم الضرورية لزوما ضروريا على ما مر تقريره في الاصل الثاني غير مرة فتلك العلوم الضرورية اما ان تكون من فعل العبد او من فعل الله تعالى والاول باطل لان العلوم الضرورية اما ان تكون فطرية مثل العلم بان الواحد نصف الاثنين او حسية مثل العلم بحرارة النار او تواترية مثل العلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم فاما العلوم الفطرية فلو كانت فعلا للعبد لكانت تصورات مفردات تلك القضايا اما ان تكون فعلا للعبد اولا والاول باطل لان المختار لا يمكنه ان يختار ايجاد شيء دون غيره الا اذا كان له شعور بحقيقة ذلك الشيء فذلك الشعور لا معنى له الا تصور تلك الحقيقة فلو كان حصول ذلك التصور فعلا للعبد لوجب ان يكون تصورات تلك المفردات سابقا على تصورها التي هي من فعل العبد ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى تصورات يخلقها الله تعالى ثم انا بينا ان تلك التصورات موجبة لذواتها جزم الذهن بنسبة احدهما الى الاخر فحينئذ يكون تلك التصورات من فعل الله تعالى وترتب التصديق عليها واجب فيكون العلوم الضرورية ليست فعلا للعبد بل فعلا لله تعالى والعلوم النظرية

واجبة الل

واجبة اللزوم عنها فيلزم خروج العلوم النظرية عن قدرة العبد واختياره فوجب سقوط الامر والنهي والمدح والذم فاما العلوم الحسية والتواترية فنحن نعلم ان حصولها عقيب الحس والتواتر ليس باختيار العبد لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق في العبد علما بحقيقة الشيء ثم ان العبد يختار احداث ذلك الشيء ثم ذلك الشيء يوجب تصور مفردات القضية الضرورية ثم يترتب على حصول تصور تلك المفردات حصول التصديقات الضرورية ثم يترتب عليها حصول العلوم النظرية فلاجل استناد العلوم النظرية الى فعل العبد استحق العبد المدح والثواب عليها لانا نقول هذا يقتضي ان يكون تصور ذلك الشيء ضروريا ولكنا لا نجد ذلك الشيء من انفسنا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا فثبت ان شيئا من العلوم الضرورية غير حاصل بفعل العبد وذلك يحقق الالزام فثبت بهذه الوجوه ان ما الزموه علينا لازم عليهم فان قيل فما الحيلة مع ذلك في دفع الاشكال والجواب ان الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه تعالى لا يسأل عما يفعل لانه لا يقبح منه ما يقبح منا بل كل ما يفعله تعالى فانه حسن منه وصواب وههنا مقام اخر جدلي على من استدل بحسن المدح والذم والامر والنهي على كون العبد موجدا فنقول العلم بحسن هذه الامور اما ان يتوقف على العلم بكون العبد موجدا او لا يتوقف فان توقف وجب ان العلم بحسن هذه الامور الا بعد العلم بكون العبد موجدا فلو استفدنا العلم بكون العبد موجدا من ذلك لزم الدور وان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بانه ليس جهة حسن المدح والذم والامر والنهي كون العبد موجدا وحينئذ يبطل استدلالهم فهذه جملة ما نقوله في هذا الموضع فاما اصحابنا فانهم عارضوا المعتزلة بامرين احدهما ان عندهم الذوات ثابتة في العدم فلا يمكن ان يكون للقدرة الحادثة فيها اثر والوجود حال والاحوال غير مقدورة عندهم فاذا لم تكن الذات مقدورة ولا الوجود مقدورا كان التكليف بالايجاد تكليفا بالمحال لا يقال الذات والوجود وان لم يكن كل واحد منهما مقدورا وحده ولكن الذات على صفة الوجود مقدورة لانا نقول فكون المقدور هو الذات على الوجود عبارة لا طائل تحتها لان المراد بالذات على الوجود اما الذات وحدها او الوجود وحده او المجموع وليس في العقل قسم رابع وراء ذلك وعندكم الاقسام الثلاثة غير مقدورة واذا كان كذلك كان التكليف بتصور القسم الرابع مع انه غير معقول تكليفا بالمحال فضلا عن التكليف بتحصيله وثانيهما ان من لم يكن عالما بالله تعالى فانه مأمور بتحصيل معرفته تعالى فاذا لم يمكنه ان يعلم

كونه مكلفا بتحصيل العلم بالله تعالى لانه اذا علم الله تعالى ومتى علم الله سبحانه استحال منه
تحصيل العلم به لان تحصيل الحاصل محال فيكون هذا التكليف تكليفا بالمحال ولهم معارضات
اخر ولكن لا اقوى مما ذكرناه ثم انهم بعد ذلك اختلفوا في الجواب على طريقين الاول طريقة
الاشعري وهي ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا واما الامر والنهي فذلك لاجل ان الله تعالى
اجرى العادة بان العبد لو اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره
وان اختار المعصية فانه يخلق فيه المعصية على حسب اختياره فاذا كانت الحكمة بهذا المعنى
حاصلة لا جرم حسن الامر والنهي لا يقال اما ان يكون الاختيار الواحد صالحا للضدين او لا
فان كان فترجيح احدهما على الاخر يستدعي مرجحا ولا تنقطع الحاجة الا عند الانتهاء الى مرجح معين لاحد
الطرفين فيعود الاشكال وان لم يكن صالحا للضدين فالاشكال اظهر لزوما لان الله تعالى
ان خلق ذلك الاختيار وجب عليه ان يختار وان لم يخلقه استحال منه الاختيار لانا نقول
الاختيار صالح للضدين قوله ذلك الترجيح يستدعي مرجحا قلنا هذا وان كان منافيا لكنه
غير مقبول من المعتزلي لانه لما اثبت العبد موجدا فلا بد له من القول بانه يختار احد مقدوريه
لا لمرجح لانه لو استند ذلك الى مرجح لزم الجبر على ما بيناه واذا كان لا بد له من القول بانه يختار
احد مقدوريه دون الاخر لا لمرجح فكيف يمكنه ان ينكر ذلك علينا واذا كان كذلك كان
الامر والنهي التكليف فائدة لانه تمكن من اختيار احدهما دون الاخر وان لم يكن متمكنا من
الايجاد ولا يقال ترجيح احد متعلقي الارادة على متعلقها الثاني ان وقع بالعبد فقد اعترفتم بتأثير قدرة
العبد او بالله تعالى فلا يكون ذلك الترجيح مضافا الى العبد اصلا لانا نقول ان ترجيح احد
المتعلقين على الاخر ليس امرا ثبوتيا اصلا لا في حق العبد ولا في حق الله تعالى حتى يلزم من
استناده الى العبد الاعتراف بكون قدرته مؤثرة فان ذلك لو كان امرا ثبوتيا لكان
وقوعه بالاختيار فكان ترجيح ذلك الاختيار في ذلك المرجح زائدا عليه فيلزم التسلسل
الطريق الثاني طريق القاضي ابي بكر وهي ان القدرة الحادثة وان لم تكن مؤثرة في وجود
الفعل لكنها مؤثرة في ثبوت صفة له وهي كونه طاعة ومعصية وهذه الطريقة ضعيفة
جدا لان حصول اختيار العبد بجعل ذلك الفعل طاعة دون جعله معصية ودون حصول
الاختيار الاخر لا بد له من مرجح فيعود الاشكال بعينه وايضا فكل دليل دل على استحالة
وقوع الفعل بقدرة العبد فهو بعينه يدل على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته فبطل

القول بذلك واما الكسب فهو عند الاشعري عبارة عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى
الذي هو مقارن لقدرة العبد ويتعلق بها وعند القاضي هو تلك الحالة التي هي صفة بقدرة العبد
فهذا خلاصة ما قيل في هذا الموضع وما وراء ذلك فهو تطويلات خارجة عن المقصود قوله
في المعارضة الثالثة نفي كون العبد موجدا يسد باب اثبات الصانع قلنا لا نسلم ذلك
ونحن ما اثبتنا العلم بالصانع تعالى بالقياس على افعالنا بل اثبتناه بالطرق التي قدمناها قوله
يلزمكم سد باب النبوة قلنا اولا هذا ليس بدليل لانهم في هذا الكلام زعموا ان صحة النبوة موقوفة
على العلم بان الله تعالى غير فاعل لهذه القبائح فلو جعلنا العلم بانه تعالى غير فاعل للقبيح مستفادا
من العلم بصحة النبوة لزم الدور وهو باطل بل ذلك من قبيل الالزامات ونحن نبين ان هذا الالزام
كما انه متوجه علينا فهو متوجه عليهم ثم نذكر الجواب بعد ذلك ان شاء الله تعالى اما الاول
فمن وجهين احدهما ان نقول ان هذا الالزام متوجه على ابي الحسين من وجه وعلى المشايخ من
وجه اخر اما لزومه على اصل ابي الحسين فلانه سلم ان الفاعل لا يفعل الا لداع وسلم ان حصول
الفعل عند وجود الداعي واجب والداعي من فعل الله تعالى دفعا للتسلسل فيكون قد فعل الله تعالى
في الكافر ما يجب عنده صدور الكفر منه ولا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب
القبيح فان لزم من الاول سد باب معرفة النبوة لزم ايضا من الثاني واما لزومه على
المشايخ فلانهم لما حكموا بان الله تعالى قادر على القبيح وعلى ايجاد ما علم انه لا يوجد قيل لهم فعل
القبيح يدل على الجهل والحاجة وفعل ما علم انه لا يوجد يدل على انقلاب علمه جهلا وذلك محال
في حق الله تعالى فالقول بقدرته على القبيح وعلى خلق ما علم انه لا يكون محال فعند ذلك قالوا
ذلك القبيح الذي يوجده الله تعالى خطأ ان يقال فيه انه يدل على الجهل او الحاجة وخطأ ان يقال
فيه انه لا يدل بل يمسك عن القولين فاذا جاز لهم مثل هذا الجواب فلم لا يجوز لنا ايضا ان
نقول ان المعجز الذي يظهره الله تعالى على يد الكاذب فانه خطأ ان يقال انه يدل على صدقه
وخطأ ان يقال انه لا يدل بل يجب الامساك عن القولين واما المعجز الذي يظهره الله تعالى
على يد الصادق فانه يكون دليلا على صدقه وبالجملة فكل ما يذكرونه في تقرير هذا الجواب هناك
فنحن نقوله ههنا الوجه الثاني في المعارضة وهو متوجه على جميع فرق المعتزلة ان نقول خلق
الفعل الخارق للعادة عقيب دعوى الكاذب انما يقبح اذا كان الغرض منه تصديق
الكاذب لكن الفعل الخارق للعادة الحاصل عقيب دعوى الكاذب غير متعين لهذا الغرض

بل يحتمل ان يكون هناك اغراض اخر نحو كونه لطفا لاقوام اخرين او معجزة لنبي اخر او اجابة
لدعوة ولي او تكريرا لعادة منقطعة او ابتداء عادة واذا كانت هذه الوجوه وغيرها محتملة
فبتقدير ان يكون الغرض من اظهاره لا تصديق الكاذب بل احد الاغراض المذكورة لم يكن
ذلك قبيحا واذا كان كذلك لم يلزم من وقوعه مع العلم بان الله تعالى لا يفعل القبيح الجزم
بكون المدعي صادقا والحاصل ان الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على مقدمتين احديهما
ان نقول هذا الفعل قائم مقام قول الله تعالى صدقت وثانيهما ان كل من قال الله تعالى
له ذلك فهو صادق فاما المقدمة الاولى فلا يكفي في تقريرها جزمنا بان الله تعالى لا يفعل
القبيح لانه لما جاز ان يكون الغرض من احداث ذلك المعجز تصديق ذلك المدعي جاز ان يكون
الغرض شيئا اخر وعلى التقدير الثاني لا يلزم من احداثه عقيب دعوى الكاذب كونه فاعلا
للقبيح فحينئذ علمنا انه لا يكفي في تقرير تلك المقدمة العلم بانه لا يفعل القبيح لا يقال ان فعله
لذلك المعجز وان كان غير متعين ان يكون الغرض منه التصديق لكنه يوهم ان الغرض منه تصديق الكاذب وذلك قبيح وما يوهم القبيح
فهو قبيح لانا نقول لو كان ما يوهم القبيح قبيحا لكان انزال المتشابهات وخلق الالام قبيحا ومعلوم انه
ليس كذلك وتحقيقه ما مر في اول الكتاب ان المكلف لو حمله على المحمل القبيح مع انه غير متعين
لكان التقصير من جانب المكلف لا من جانبه تعالى واما المقدمة الثانية وهي ان من قال
الله تعالى له صدقت فهو صادق فلا يمكن تثبيتها على اصولهم لان دليلهم على ذلك ان فعل
المعجز قائم مقام قوله تعالى صدقت فقوله للكاذب صدقت تصديق له وتصديق
الكاذب قبيح والله لا يفعل القبيح ونحن نقول لا نسلم ان قوله صدقت تصديق له لاحتمال
فان المعاريض حسنة عندهم وهي مثل ما اذا قصد بعض الظلمة قتل بعض الانبياء فاختفى
ذلك النبي في دار انسان فجاء ذلك الظالم وسال صاحب الدار عن ذلك الرسول
فانه يحسن عندهم ان يقول لم يدخل ذلك الرسول هذه الدار ويضمر فيه رواية هذا القول
عمن اخبر بذلك الخبر الكذب فنقول اذا كان هذا الاخبار بشرط هذا الاضمار حسنا ولم يقبح
منه ترك ذلك الاضمار فاذا قال الله تعالى في شخص معين انه رسولي احتمل ان يكون
مراد الله تعالى هذا الجنس من المعاريض وهذا الجنس غير قبيح وبتقدير ان يكون المراد منه هذا
الجنس من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب صدقت كونه مصدقا له وبالجملة فهم ان
جوزوا الحذف والاضمار في كلام الله تعالى فحينئذ يمتنع الاستدلال بقوله تعالى لرجل معين

صدقت في دعواك كونه مصدقا له وان لم يجوزوا الحذف والاضمار قالوا انا نعلم قطعا
بالضرورة من دين محمد عليه السلام فثبت بهذه الوجوه ان الاشكال الذي اوردوه علينا
لا يندفع باثبات كون العبد موجدا وباثبات الحسن والقبح العقليين واذا كان كذلك لم يكن
لهذا الاشكال تعلق بخاصية احد المسئلتين واما الجواب عنه فهو الذي عول عليه الامام
وهو ان المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا وتجويز اظهار الله تعالى المعجز على
يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري اما بيان الاول فلان كل من قدح في المعجزات من
الامم السالفة انما قدحوا فيها لاعتقادهم انها ليست من فعل الله تعالى وانما من باب الحيل
والطلسمات ومعرفة الخواص ولم ينقل منهم ان واحدا سلم كونه فعلا لله تعالى ثم بعد ذلك نازع
في دلالتها على الصدق فان من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وعرف
قطعا ان ذلك من فعل الله تعالى استحال ان يبقى شاكا في دلالته على صدق المدعي واما بيان
ان التجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري فهو اني اذا غمضت عيني لحظة ثم فتحتها فانا اعلم
قطعا ان الله تعالى قادر على ان يقلب الجدران والحيطان ذهبا ابريزا في تلك الحالة ثم
لما فتحت العين اعدتها كما كانت وهذا التجويز لا يزيل عني العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك
وكذلك القول في جميع العاديات فثبت ان تجويز انقلاب الاشياء عن مجاريها العادية
لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها واذا صح ذلك بطلت شبهتهم
كما في سائر التجويزات الواردة من السوفسطائية قوله انه يلزم منه انسداد باب الوثوق بوعده
ووعيده قلنا انما نستدل ان شاء الله على استحالة كونه كاذبا في كلامه لا يقال اثبت انه
يكون صادقا في كلامه القديم القائم بذاته اما كيف يعرف صدق هذا الكلام المسموع لانا
نقول ان ذلك ايضا لازم عليكم فانكم تجوزون الحذف والاضمار والتقديم والتاخير
في كلام الله تعالى وتجوزون ايضا جنس المعاريض وقد بينا ان تجويزكم ذلك يقتضي ان يلزمكم
ما الزمتمونا قوله يلزمكم تجويز ان تكون الشرايع كلها قبيحة مع ان الله تعالى رغب فيها قلنا
عندنا امر الله تعالى لا يدل على كون الفعل حسنا بل لا معنى لكونه حسنا الا ان الله تعالى امر
بذلك وانه تعالى لا ينهى عنه واذا كان كذلك كان كون الفعل قبيحا مع كونه مامورا به
من عند الله تعالى متناقضا فاما على مذهبكم فهو لازم لانكم تجوزون المعاريض والحذف
والاضمار وتزعمون ان الحسن حسن لوصف عائد اليه وكذلك القبيح ولعل هذه الشرايع

كلها قبيحة وان الله تعالى ما امرنا بشيء منها لاحتمال ان يكون المراد من الاوامر والاصول التي
سمعنا من المعاريض **قوله** يلزم ان يكون دين الاسلام هو الضلال ويلزم ان يكون الدهرية
هي الحق **قلنا** انما علمنا ان دين الاسلام هو الحق وان غيره هو الباطل لان الادلة العقلية
دلت على صحته وعلى فساد غيره والادلة العقلية انما تدل على مدلولاتها لذواتها لا بوضع
الواضع واذا كان كذلك استحال من الله تعالى ان يجعل الدليل غير دليل وان يقلب
حقائق الاشياء فلا جرم علمنا ان الذي نحن عليه حق وان الذي عليه خصومنا هو الباطل
لا يقال الاستدلال مبني على العلوم الضرورية واذا جوزنا من الله تعالى فعل القبائح
لم يبق الاعتماد على شيء من العلوم الضرورية لاحتمال ان يكون تلك الاعتقادات جهالات
وان الله تعالى خلقها فينا اضطرارا لانا نقول ان كان تجويز ان يخلق الله تعالى القبيح
يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية وجب ان لا نقطع على صحة شيء من العلوم الضرورية
الا بعد القطع بان الله تعالى لا يفعل القبيح لكن العلم بذلك علم استدلالي متفرع على العلوم
الضرورية فيلزم الدور وبتقدير ان يكون العلم بانه تعالى لا يفعل القبيح علما ضروريا
فلا يجوز التعويل عليه ايضا للاحتمال الذي ذكرتموه وان كان تجويز ان يخلق الله تعالى القبيح
لا يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية فقد اندفع الاشكال الذي ذكرتموه **قوله**
لو خلق الله تعالى الظلم لكان ظالما **قلنا** ان عنيتم بالظالم انه موجد الظلم الموجود فينا
فهذا يكون الزاما للشيء على نفسه وان عنيتم به تجويز اطلاق لفظة الظالم عليه فذلك غير لازم
اما لان اسامي الله تعالى توقيفية او لانه يوهم قيام الظلم به على اختلاف المذهبين في جواز
اطلاق الاسامي على الله تعالى ولذلك لا يقال انه خالق القاذورات والخنافس والاشبال
والجيف وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وهذا هو الجواب عن قوله ولكان سفيها **قوله**
لو كان هو الخالق للسرقة والزنا واللواطة لجاز ان يبعث رسولا يدعو الخلق الى ذلك **قلنا**
اما الزنا واللواطة فليسا من المقبحات العقلية مثل الظلم والعبث والكذب بل من المقبحات
الشرعية فيلزمكم تجويز ان يبعث الله تعالى رسولا بالاعلان وايضا فالداعي الى هذه الافعال
من خلق الله تعالى والفعل عند حصول الداعي واقع لا محالة فيكون الله تعالى قد فعل في العبد
فعلا يجب عنده وقوع هذه القبائح فيلزمكم ايضا ما الزمتمونا وايضا فرب شيء نعلم
تجويز ذلك من الله تعالى لانا كنا نعلم قطعا انه لا يفعله والدليل عليه جملة الامور العادية

فانا قاطعون على ان الله تعالى قادر على قلب الجبال ذهبا وحيوانا فاذا خرجت عن داري جوزت ان يقلب
الله تعالى ما فيها من الاواني والالات اناسا فاضلين او سباعا ضارية مؤذية ومع ذلك
فانا نعلم قطعا انه ما فعل ذلك فاذا لم يلزم هناك من تجويز الوقوع زوال القطع بعدم الوقوع
فلم لا يجوز مثله هنا **قوله** ولكان ضرره تعالى على العبد اكثر من ضرر الشيطان **قلنا** هذا لازم عليكم
في خلق الداعي من جهات احدها انه تعالى هو الذي خلق الشيطان الذي هو مادة الفساد بل خلق
الشهوة في العباد وخلق المشتهى وخلق فيهم السمع والبصر والقدرة والالة حتى ابصروا المشتهى وتمكنوا
من تحصيله ثم علم منهم انهم لا يمتنعون عن ذلك وانهم لا يفيدهم التكليف الا استحقاق العقوبة الا
ثم انه تعالى كلفهم ذلك ومن العلوم بالضرورة ان الذي هذا شانه في الشاهد فان اضراره
اعظم من اضرار كل احد ومع ذلك فهذا لم يقبح من الله تعالى فكذلك في سائر ما يقولونه
قوله ولما كان العبد مستحقا للثواب والعقاب **قلنا** عندنا الاستحقاق ثابت بالشرع
قوله ولما كان لله نعمة على الكافر **قلنا** لله عليه نعمة دنياوية لا دينية فانا نعلم بالضرورة ان
من علم من غيره قطعا انه لو اعطاه السكين لقتل به نفسه فان اعطاء السكين اياه لا يكون
انعاما عليه بالاتفاق والله تعالى لما علم من الكافر ان التكليف لا يفيده الا استحقاق الابدي
للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف انعاما وايضا فالكافر ان تساوى في حقه الداعي الى الكفر
والداعي الى الايمان استحال ان يحصل منه والحالة هذه واحد منهما وان ترجح فذلك الترجيح من
الله تعالى قطعا للتسلسل ثم ذلك لا يجب الفعل عنده ولكن الترجيح الا انه يكون ذلك ترجيحا
من الله تعالى لجانب المفسدة على جانب المصلحة في حق الكافر وذلك اضرار به في الدين
واذا كان كذلك فلا اقل من ان لا يعد انعاما عليه في الدين **قوله** ولجاز ان يسمي ظالما **قلنا**
الجواب عنه تام **قوله** ولجاز منه تكليف ما لا يطاق **قلنا** قد بينا ان ذلك لازم عليكم
قوله ولجاز ان لا يخلق الفعل في الحي السليم وان يخلق في الزمن الممنوع **قلنا** لا شك في اقتدار الله تعالى
على ذلك فانه قادر على ان يخلق الفعل عقيب قصد العبد وداعيته موافقا لهما واذا كان ذلك
جائزا بالاتفاق فكيف يمكنكم دعوى استحالته **قوله** فحينئذ يلزم فساد تصرفات العقلاء في جميع
الصور **قلنا** انتم تجوزون من الله تعالى ان يهلك العبد من رجل اللصوص ويفرق اجزاء
الجدار حتى يخرج اللص ولكنكم تقولون ان الله تعالى لا يفعل ذلك فنحن ايضا نقول كذلك
قوله فعل القبيح في الشاهد يدل على الجهل والحاجة **قلنا** سياتي الجواب عنه في الكلام في الحسن

والقبح ولا له فعل القبيح على الجهل او الحاجة ان شاء الله تعالى على سبيل الاستقصاء واما التمسك
بالآيات والاحاديث والاجماع في هذه المسئلة فعلى مذهبهم غير جائز على سبيل الاستدلال
لان صحة السمع موقوفة على كونه تعالى غير فاعل للقبيح فكيف يمكن تصحيح ذلك بالسمع بل انما يصح منهم
التمسك بها على سبيل الالزام فاما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين قلنا الخالق هو
المقدر ونحن نقول بموجبه فان العبد مقدر وان لم يكن خالقا ثم ان سلمنا ان المراد بالخالق
الموجد لكن المراد من الآية ما هو المتعارف عندهم كما في قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او
يزيدون واما النصوص الدالة على كون العبد فاعلا فان قلنا بان القدرة الحادثة مؤثرة فقد
اندفع الاشكال وكونها متعينة للاثر متعين لا يقدح في كون العبد فاعلا على ما بينا ان فعل الله تعالى
للثواب واجب عقلا ومحال ان لا يوجد مع ان ذلك لا يخرجه تعالى عن كونه فاعلا وان قلنا
بان القدرة الحادثة غير مؤثرة قلنا المراد من العمل ما هو متعلق القدرة لا ما هو واقع بالقدرة
وهذا هو الجواب عن الاخبار التي ذكروها ثم انا نعارض بنصوص اخر كقوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وقوله واجعله رب رضيا وقوله وما بكم من نعمة
فمن الله والايمان نعمة لاتفاق المفسرين على تفسير قوله وانعمت عليهم بنعمة الايمان وقوله تعالى
فعال لما يريد واذا كان بالاتفاق مريدا للايمان وجب ان يكون فاعلا له واذا كان فاعلا له
وجب ان يكون فاعلا للكفر ضرورة ولا قائل بالفرق المسلك الثاني لو صحت قدرة العبد
للايجاد لزم حصول مخلوق بين خالقين وذلك محال فالقول بصلاحية قدرة العبد للايجاد
يكون محالا بيان الشرطية ان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لكان مقدوره مقدورا
للباري تعالى ولو كان كذلك لزم حصول مخلوق بين خالقين بيان الاول هو ان العبد اذا كان
قادرا على ايجاد الكون في جوهر والباري تعالى لا نزاع في انه ايضا قادر على ايجاد ذلك
الكون في ذلك الجوهر فاما ان يكون ما هو متعلق قدرة الله تعالى عين ما هو متعلق قدرة
العبد او غيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير تسليمه فالمطلوب
حاصل اما انه باطل فلان المقدور قبل دخوله في الوجود كان عدما صرفا والعدم الصرف يستحيل
ان يحصل فيه اعداد وتميز بعضها عن البعض فيستحيل ان يقال ان الكون الذي يقدر الله تعالى
على ايجاده غير الكون الذي يقدر العبد على ايجاده واما انه بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل فهو
من وجهين الاول انه لا نزاع ان مثل مقدور العبد مقدور الله تعالى فوجب ان يكون مقدور

العبد مقدورا له تعالى لوجوب استواء المثلين في جميع الاحكام الواجبة الثاني ما تقدم
في باب عموم قادرية الله تعالى ان المقتضي لكون بعض الاشياء مقدورا للباري تعالى هو
الامكان والامكان عام في الممكنات فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى
واما بيان انه اذا كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى لزم حصول مخلوق بين خالقين
فلانا لو قدرنا ان الباري تعالى علم ان المصلحة في ان يكون الموجد لذلك الفعل هو فحينئذ
يحاول الباري ايجاد ذلك الفعل وقدرنا ان العبد ايضا حاول ايجاد ذلك الفعل فاما
ان لا يوجد ذلك الفعل او يوجد ومحال ان لا يوجد لانه ليس المانع من وقوعه باحدهما
مجرد تعلق قادرية الاخر به لانا قد بينا ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور للباري تعالى
فلو كان مجرد كونه مقدورا للباري تعالى مانعا من وقوعه لزم ان لا يقع شيء من مقدورات
العبد وهو المطلوب بل المانع من وقوعه باحدهما هو وقوعه بالاخر فاذا امتنع وقوع ذلك
الفعل بالباري تعالى الا بعد وقوعه من العبد ولا يمتنع وقوعه من العبد الا بعد وقوعه بالباري تعالى
فلو امتنع وقوعه بهما جميعا لزم ان يكون واقعا بهما جميعا حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا
من وقوعه بالاخر فحينئذ يلزم ان يكون ذلك الفعل واقعا بهما في الزمان الذي يمتنع وقوعه
بواحد منهما وذلك محال واما ان وجد ذلك الفعل فاما ان يوجد باحدهما او بهما والاول
محال لانه لو كان كل واحد من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقلا بالتأثير وذلك الاثر
يصح وقوعه بكل واحد منهما فلم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه بالاخر فثبت انه لا بد من وقوع
ذلك الفعل بهما جميعا فثبت ان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لزم وقوع مخلوق بين
خالقين بيان ان ذلك محال ان الشيء متى كان غنيا في وجوده عن الاخر استحال ان يكون
لذلك الاخر تأثير في وجوده فاذا اجتمع في الاثر الواحد مؤثران مستقلان فيكون ذلك الاثر
اذا اجتمع مع احدهما فقد اجتمع مع ما يكفي في تحقق وجوده فيكون هو في تلك الحالة غنيا عن المؤثر
الاخر فكذلك القول في الجانب الاخر فذلك الاثر من حيث انه مع احد المؤثرين يكون غنيا
عن الثاني ومن حيث انه مع الثاني يكون غنيا عن الاول فيلزم احتياجه اليهما واستغناؤه
عنهما وذلك محال فثبت ان ذلك محال وان القول بصلاحية قدرة العبد للايجاد يفضي
اليه فيكون القول به محالا فان قيل لا نسلم ان العبد لو قدر على الايجاد لكان مقدوره مقدورا
للباري تعالى قوله لان المقدور قبل دخوله في الوجود نفي صرف فلا يمكن ان يحصل فيه واحد

مقدور للباري او مقدور للعبد قلنا لانسلم ان المقدور قبل حدوثه نفي صرف فانا نثبت في العدم ذوات يتميز كل واحد منهما عن صاحبه بالادلة التي سياتي ذكرها فيما بعد واذا كان كذلك كانت الحركة التي هي متعلق قدرة العبد غير الحركة التي هي متعلق قدرة الله تعالى ثم ان سلمنا ان المعدوم ليس بشي لكنا نقول هذا الكلام ايضا لازم عليكم لانكم تقولون الباري تعالى يصح منه ايجاد الممكنات ولا يصح منه ايجاد المحالات فهذا اما ان يقتضي تميز المحال عن الممكن او لا يقتضي فان لم يقتضي ذلك فلم لا يجوز ان يقدر على مثل مقدور العبد ولا يقدر على عين مقدوره وان لم يحصل هناك تميز واما ان اقتضى ذلك تميز المحال عن الممكن فذلك التميز اما ان يقتضي وجود المتميزين او لا يقتضي فان اقتضى لزم كون المحال موجودا او كون الممكن قبل حدوثه موجودا وذلك محال وان لم يقتض ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقدور العبد متميزا عن مقدور الله تعالى قبل دخولهما في الوجود قوله ثانيا الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد فيجب ان يكون قادرا على مقدوره قلنا لانسلم انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما خضوع واما سفه واما ظلم واما عبث وافعال الله تعالى كلها تفضل وحكمة وصواب فكيف يتحقق التماثل وان سلمنا انه قادر على مثل مقدور العبد فلم قلتم انه يجب ان يكون قادرا على عين مقدوره وما ذكرتموه من وجوب تساوي المثلين في جميع الاحكام اللازمة فقد نقضنا هذه المقدمة فيما مر بامور كثيرة قوله ثالثا المصحح لكون بعض الاشيا مقدورا لله تعالى هو الامكان فوجب عموم هذه الصحة لعموم الامكان قلنا قد مر الاعتراض عليه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكنه معارض بما ابتدانا من ان كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى يفضي الى وقوع مخلوق بين خالقين وانه محال فكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى يجب ان يكون محالا ثم ان سلمنا ان مقدور العبد مقدور لله تعالى ولكن لم قلتم انه يجوز منهما ان يقصدا معا الى ايجاده ولم لا يجوز ان يقال انه متى حاول احدهما ايجاده فانه يستحيل من الاخر في تلك الحالة محاولة ايجاده ثم ان سلمنا انه يصح من كل واحد منهما محاولة ايجاده فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الفعل يصير ممتنع الحصول في تلك الحالة قوله المانع من وقوعه باحدهما ليس هو كونه مقدورا للاخر بل وقوعه بالاخر قلنا لم قلتم ان المانع ليس الا وقوعه بالاخر وما الدليل على هذا الحصر ثم انا نبين ان ذلك المانع تبرعا وهو ان قصد كل واحد منهما الى ايجاده يصير مانعا من وقوعه بالاخر فلما وجد القصدان معا وصار قصد كل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر لاجرم امتنع وقوعه بكل واحد منهما ثم ان سلمنا انه لا يمتنع وقوعه ولكن لم لا يجوز ان يكون وقوعه بالباري تعالى اولى من وقوعه بالعبد وما الدليل على عدم هذا الاولوية ثم انا نبين ذلك تبرعا وهو كون الباري تعالى اقدر من العبد ثم ان سلمنا انه لا بد ان يقع بهما فلم لا يجوز وقوع مخلوق واحد بين خالقين وما ذكرتموه ان دل على استحالة ذلك فعندنا ما يدل على جوازه وهو ما مر في مسئلة مقدور بين قادرين حكاية عن ابي الحسين من الاستدلال على امتناع ذلك
الجواب قوله المعدوم شي فيتميز مقدور الله تعالى عن مقدور العبد قلنا بطلان كون المعدوم شيئا سياتي وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الذوات وان كانت ثابتة في العدم الا ان وجوداتها غير حاصلة في الازل بالاتفاق ونحن نفرض الكلام في الوجود فنقول الوجود الذي يقدر الباري تعالى على ايجاده ان كان غير الذي يقدر العبد على ايجاده لزم وقوع الامتياز في الوجودات قبل تحصلها وذلك محال لا يقال الوجود غير مقدور البتة بل المقدور هو جعل الذات على صفة الوجود لانا نقول الذات اذا لم تكن مقدورة والوجود ايضا غير مقدور فحينئذ لا يبقى لجعل الذات على الوجود مفهوم محصل ثم ان سلمنا ذلك لكن الوجود الذي قدر الباري تعالى على جعل احدى الحركتين عليه ان كان هو الذي قدر العبد على جعل الحركة الثانية عليه فقد حصل المقصود والا عاد المحال قوله الممكن متميز عن المحال لصحة كونه مقدورا مع انه لا ثبوت لواحد منهما قلنا نحن نعلم بالضرورة ان الامور التي يتميز بعضها عن البعض بصفات عائدة اليها غير فرضية ولا اعتبارية فلا بد وان يكون لها ثبوت ما وهذه المقدمة لا تقبل النقض لان المعلوم بالضرورة لا ينتقض واما تميز المحال عن الممكن فحله يستدعي قانونا دقيقا وقد ذكرناه في الكتب الحكمية قوله لم قلتم ان مقدور العبد مثل مقدور الله تعالى قلنا الدليل عليه وهو ان العبد اذا قدر على تحصيل الجوهر في حيز فالله تعالى قادر بالاتفاق على تحصيل الجوهر في ذلك الحيز فالحصولان متماثلان نظرا الى كون كل واحد منهما حصولا في الحيز والعلم بذلك ضروري واما كون احدهما خضوعا او عبثا او سفها وكون الاخر تفضلا وحكمة وصوابا فتلك اعتبارات عارضة لحقيقة الحصول في الحيز فان الحصولين لما تساويا في كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز واختلفا في تلك الاعتبارات وما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك وغير لازم له فوجب ان يكون

كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز امرا مغايرا للتلك الاعتبارات ممكن الانفكاك
عنها فثبت ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد قوله لم قلتم ان مثل مقدور العبد لما كان
مقدورا لله تعالى وجب ان يكون مقدوره مقدورا لله تعالى قلنا الكلام في تقرير
هذه المقدمة ودفع الاسئلة عنها قد مر في مسئلة الحدوث قوله ما ذكرتم وان دل على ان
مقدور العبد مقدور الله تعالى لكن ما استدللتم به على ان ذلك يقتضي الى وقوع مخلوق بين خالقين
وهو محال فيكون هو ايضا محالا ودل على ان مقدور العبد غير مقدور الله تعالى قلنا التعارض
بينهما انما يكون لو لم يتوسطهما قسم ثالث اما اذا كان هناك قسم ثالث وهو الذي ذهبنا اليه
من نفي كون العبد موجدا اسقط التعارض قوله ما الدليل على انه اذا حاول احدهما ايجاده
امكن ان يحاول الاخر ايجاده ايضا قلنا لوجوه ثلاثة الاول انه لو استحال من العبد ان يريد الا
ما اراده الله تعالى كان القول بالجبر لازما ولو صح ان يريد ما اراد الله تعالى فالمقصود حاصل
الثاني انه لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يكون الموجد لذلك الفعل هو الله تعالى فحينئذ
يقصد الى ايجاده واما العبد فانه قد يريد خلاف المصلحة فيمكن ان يريد هو ايضا في تلك
الحالة ايجاده الثالث انه ليس احد القصدين بان يمتنع لاجل حصول الاخر اولى من العكس
فاذا اما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المدافع لوجود كل واحد منهما وجود الاخر
فلو اندفعا معا لوجدا معا لكون وجود كل واحد منهما دافعا لوجود الاخر فيلزم وجود النقيضين
حال عدمهما وذلك محال واما ان لا يندفع الواحد منهما بالاخر بل يوجدان معا وذلك
هو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يكون قصد كل واحد منهما الى ايجاده يكون مانعا عن وقوعه بالاخر
قلنا لان قصده الى ايقاعه لو لم يلزم منه وقوعه به لم يكن ذلك القصد مانعا من وقوعه
بالاخر واذا كان كذلك كان المانع بالحقيقة عن وقوعه به هو وقوعه بالاخر وحينئذ
يعود ما قدمناه من المحال قوله لم لا يجوز ان يكون وقوعه بالله تعالى اولى لان الله تعالى قدر
من العبد قلنا التفاوت بين الباري وبين العبد في القادرية لا يمكن ان يظهر في المقدور الواحد
بل انما يظهر في ان قادرية الله تعالى متعلقة بسائر الاشياء وقادرية العبد غير متعلقة الا بهذا
المقدور وذلك التفاوت ملغى بالنسبة الى هذا المقدور لان الشيء الواحد يستحيل ان يتطرق اليه
الزيادة والنقصان فيستحيل ان يكون تأثير احدهما فيه اكثر من تأثير الاخر واذا كان كذلك استحال
ظهور التفاوت بين المؤثرين بالنسبة الى الاثر الواحد قوله ان دل ما ذكرتم على استحالة مخلو

ق بين خالقين فما حكيناه عن ابي الحسين يدل على جواز ذلك قلنا دليلنا ينفي كون العبد موجدا
ودليل ابي الحسين يقتضي وجود مخلوق بين خالقين بتقدير كون العبد موجدا في المباين وكيف
يمكن ان يعارض ما ذكرناه بما ذكرتموه المسلك الثالث لو قدرنا ان العبد اراد ضد مراد
الله تعالى فاما ان يقعا وهو ظاهر الفساد او لا يقعا وهو باطل لما مر تقريره في المسلك الثاني
او يقع احدهما دون الاخر وهو محال لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون مع بقاء قادريته
او لا مع بقاء قادريته والاول باطل لان قادرية كل واحد منهما اذا كانت باقية فترجح مراد احد
على مراد الاخر ليس اولى لان مراد كل واحد منهما ممكن الوجود والممكن ما يتساوى الوجود والعدم
بالنسبة اليه ومع التساوي الذاتي يستحيل الرجحان الذاتي فاذا ذلك الترجيح لا بد ان يكون
لامر من خارج وذلك اما لاجل ان تأثير احد القادرين في مقدوره اكثر من تأثير القادر الاخر في مقدوره
واما ان يكون لاجل ان ما يفعله احد القادرين من الامثال اكثر مما يفعله الاخر فلا جرم كان مقدوره
اولى بالوقوع من الاخر والاول باطل لان الموجود الواحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان
فيستحيل ان يتطرق الى التأثير فيه والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما القسم الثاني فهو ايضا
باطل لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرية الاخر حال حصول قادريته لاستحالة صيرورة الشيء
معدوما حال وجوده بل ان امكنه ذلك فانما يمكنه في الحالة الثانية وعدم تلك القادرية
في الحالة الثانية لا يمنع من حصولها لان المقدور اما ان يكون مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا
او في الزمان الثاني على ما هو مذهبكم فان كان الاول كان المقدور حاصلا في زمان وجود القدرة
فعدمها الذي يحصل في الزمان الثاني لا يمنع من حصول المقدور معها في زمان حصولها وان كان
الحق هو الثاني فانعدام القدرة في الزمان الثاني لا يمنع من حصول المقدور معها في الزمان الثاني
على مذهبكم فثبت ان اعدام القدرة حال حصولها ممتنع واعدامها في الزمان الثاني لا يمنع
حصول مقدورها فثبت ان كل واحد من القادرين اذا كانا مستقلين بالايجاد فانه يمتنع ان يكون
مقدور واحد منهما اولى بالوقوع من مقدور الاخر فثبت ان القول بكون العبد موجدا يفضي الى اقسام
باطلة فيكون القول به باطلا واعلم ان الفرق بين هذا الدليل والذي قبله ان هذا الدليل مبني على ما
اذا اراد العبد ضد مراد الله تعالى والاول مبني على ما اذا اراد نفس مراد الله تعالى والكلام عليهما
اعتراضا وجوابا يقرب من الاول المسلك الرابع لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان
عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بذلك فهو غير موجد بيان الشرطية ان الموجد للشيء لا يمكنه

تخصيص الشيء دون غيره بالقصد الى ايجاده الا اذا كان له شعور بذلك المقصود والعلم بذلك
ضروري لانا لو جوزنا ان يكون الموجد للشيء غير عالم به لجاز في الباري تعالى مع كونه فاعلا
للافعال المحكمة ان لا يكون عالما به وذلك بالاتفاق محال وانما قلنا انه غير عالم بتفاصيل
فعله لوجوه الاول ان الساهي والنائم لا علم لهما بافعالهما الثاني ان البهشمية اتفقوا على
انه لا تاثير لقدرة العبد في صفة المتحركية والساكنية بل تاثيرها في المعاني التي توجب المتحركية
والساكنية ثم ان العوام بل الاطفال بل البهائم والحشرات يوجد هذه المعاني مع انا نعلم
بالضرورة انه ما خطر ببالهم وجود تلك المعاني فكانهم لم يعلموا في حدوثهم شيئا مما عملوه
الثالث وهو ان عدو الانسان ابطأ من عدو الفرس والتفاوت في السرعة والبطوء
بسبب تخلل السكنات فاذا الانسان قد خص بعض الاحياز بالسكون وبعضها بالحركة مع
انه لم يخطر بباله انه سكن في شيء من الاحياز وهذه الوجوه الثلاثة لازمة على البهشمية خاصة
الرابع هو ان الانسان اذا عدا عدوه وحركاته على التفصيل فان من حرك اصبعه فانه
لا يدري ان الذي فعله من الحركات عشرة او اقل او اكثر واذا كان كذلك استحال ان يكون
موجدا لها لان القصد الى ايجاد الحركة قصد الى امر كلي والامر الكلي مشترك بين الجزئيات المختلفة
فالقصد الى ذلك الكلي ليس بان يقتضي حصول بعض الجزئيات اولى من البعض فاما ان يحصل
الكل وهو محال او لا يحصل شيء منها وذلك يقتضي ان لا يكون القصد الكلي كافيا في حصول
الافعال الجزئية بل الافعال الجزئية لا تصدر الا عن فاعل عالم بها على الوجه الجزئي ولما لم يكن
العبد كذلك وجب ان لا يكون موجدا لافعال نفسه وعلى هذا الوجه اعتراض مشكل وهو
ان يقال لم لا يجوز ان يكون القصد الكلي مؤثرا في حصول شيء جزئي قوله لان نسبة الكلي الى جميع
جزئياته واحدة قلنا نعم ولكن لم لا يجوز ان يتخصص الجزئي بتخصيص القابل بيانه ان الجسم الواحد
لا يقبل الا كونا واحدا فاذا تعلق القصد بتحريك جسم الى حيز معين استحال ان يحصل فيه الا كون
واحد لاستحالة اجتماع المثلين واستحالة كون اخر يقتضي حصوله في حيز اخر لكونه مضادا للكون المقصود
فلاجل تخصيص القابل على هذا الوجه تخصص الاثر الذي ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو ان القصد
الى الجزئي اضافة مخصوصة الى ذلك الجزئي والاضافة متاخرة عن المضافين فتعلق القصد بذلك
الجزئي متاخر عن تحقق ذلك الجزئي فلو جعلنا تحقق ذلك الجزئي مستفادا من تحقق ذلك القصد
الجزئي لزم الدور وهو محال فثبت ان المؤثر في القصد الجزئي ليس الا القصد الكلي فهذا الوجه مشكل

بهذين

بهذين السؤالين والاولى الرجوع الى الوجوه التي قبله **المسلك الخامس** لو كان العبد قادرا
على ايجاد بعض الممكنات لكان قادرا على ايجاد كلها لكنه غير قادر على الكل فهو غير قادر على
البعض بيان الشرطية من وجهين الاول ان المصحح للمقدورية هو الامكان
وهو عام فيجب عموم هذه الصحة لا يقال هذا ايضا لازم عليكم في القدرة الحادثة الغير المؤثرة
التي اثبتموها لانا نقول انه غير لازم لان القدرة الحادثة لو كانت مؤثرة لكان استناد الفعل
اليها استنادا للاثر الى المؤثر وذلك لا بد وان يكون معللا بالامكان فاما اذا جعلنا القدرة
الحادثة غير مؤثرة لم يكن كون المقدور متعلق القدرة استنادا للاثر الى المؤثر فلم يجب تعليل
ذلك بالامكان فلا يلزم العموم الثاني ان البهشمية مثبتون لذوات المعدومة فلا يكون
للقادر فيها اثر بل اثر القادر انما هو في الوجود والوجود امر واحد مشترك بين الموجودات
فاذا ما هو الواقع بالقدرة الحادثة امر مشترك بين كل الممكنات بل بين كل الموجودات فيلزم
صحة تاثير القدرة الحادثة في كلها واما بيان استحالة كونها مؤثرة في الكل اما اولا فبالاتفاق
واما ثانيا فلان القدرة التي لنا لا تصلح لايجاد الاجسام والحياة وغيرهما بدليل عجزنا عن
ذلك فلو كانت هذه القدرة التي لنا صالحة لايجاد لوجب ان يكون صالحة لايجاد هذه
الامور للوجوه التي ذكرناها فهذه جملة المسالك القوية التي يعول عليها في هذه المسألة واما
الوجوه الاقناعية فلم نشتغل بايرادها لكثرتها واشتمال الكتب القديمة منها **الفصل السابع**
في التولد المتولد هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كهوي الثقيل الحاصل عقيب نقله والقول
به باطل عندنا خلافا للمعتزلة والمعتمد ان القول بالتولد يفضي الى حصول مخلوق واحد بين قادرين
وذلك محال فالقول به يكون محالا بيان الشرطية انه اذا التصق جسم بكفي اثنين
فجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس تولد تلك الحركة عن الدفع اولى من تولدها عن الجذب
فيجب تولدها عنهما جميعا وتمام تقريره ما ذكرناه حكاية عن ابي الحسين في الاستدلال على
مقدور بين قادرين وانما قلنا ان ذلك محال لان كل واحد منهما اعني الجذب والدفع مستقل
باقتضاء تلك الحركة وقد بينا انه يستحيل ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان ثم ان المعتزلة
فابو الحسين ادعى العلم الضروري بكون بعض المتولدات افعالا للعبد مثل الكتابة وغيرها والباقون
يستدلون بطريقين احدهما وجوب حصول المتولدات على حسب القصود والدواعي
وثانيهما استحقاق المدح والذم عليها وقد سبق كلامنا المستوفى على هذه الشبهة ولكن نخصها

في هذا الموضع باسولة اخرى اما شبهة الدواعي فالكلام عليها ان حصول المتولدات عقيب
الاسباب ان كان واجبا لم تكن المتولدات مقدورة للقادر ولا افعالا له بل آثارا حاصلة
عن تلك الاسباب على طريقة الوجوب وان لم يكن واجبا فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اجرى
عادته بخلقها عقيب تلك الاسباب وايضا فان كان دوران الهوى مع النقل وجودا
وعدما يدل على تولد الهوى من النقل فدوران الافعال مع الدواعي وجودا وعدما يجب
ان يدل على تولد الفعل من الداعي لا يقال حصول الفعل عقيب الداعي غير واجب وحصول
المسبب عقيب السبب واجب لانا نقول قد بينا ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب
وان سلمنا انه غير واجب لحصول المسبب عقيب السبب غير واجب ايضا والا لخرج عن كونه
مقدورا للعبد وايضا يلزمهم ان يجعلوا الصفات المتعلقة بالمعاني متولدة عنها ويلزمهم ان
يجعلوا الري متولدا من الشرب والشبع متولدا من الاكل والاحتراق متولدا من ملاقاة النار
والاسهال متولدا عن السقمونيا على ما يقوله اصحاب الطبايع وقولهم ان هذه الآثار لا تحصل
الا عند حصول هذه الاسباب بل الامر فيها مختلف فهو باطل لان الذين يسندون
هذه الآثار الى هذه الطبايع يذكرون في كل احد شروطا مخصوصة متى حصلت استحال تخلف
الاثر ولا استبعاد في ان يكون تأثير المؤثر مشروطا بشرط واما شبهة المدح والذم فالذي
نخصا عنها ان من القى انسانا في النار فانه يستحق الذم على ذلك ليس ذلك الا لانه فعل
فلما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عقيبه وادا الى هذا القدر في استحقاق المدح والذم
فكذلك في سائر الصور **الفصل الثامن في الطبيعة** قالت الفلاسفة الآثار الصادرة
عن الاجسام لا بد وان تكون لقوى موجودة فيها لان تلك الآثار لا يمكن ان يقال انها
تحصل بخلق الله تعالى على سبيل اجراء العادة فانه لو لم يكن الجسم المختص بالاثر المخصوص مختصا
بما لاجله يستحق ان يختص بذلك الاثر والا لكان اختصاصه به دون ما عداه ترجيحا للممكن
لا لسبب وذلك محال واذا ثبت انه لا بد من قوى موجودة في الاجسام فنقول تلك القوى
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها واما ان لا يكون وكل واحد من القسمين فاما ان يكون
الاثر الصادر عن القوة على وجه واحد لا يختلف واما ان لا يكون كذلك بل يكون افعالا على
جهات شتى فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول القوة التي لها شعور بما يصدر عنها
ويكون الصادر عنها امورا مختلفة وهي المسماة بالنفس الحيوانية الثاني القوة التي لها شعور

بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها افعالا على وجه واحد وهي النفس الفلكية الثالث القوة
التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها افعالا على وجوه مختلفة وهي النفس النباتية
الرابع القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها افعالا على وجه واحد و
نهج واحد وهي الطبيعة وهي مثل الارضية التي تقتضي البرد واليبس والنارية التي تقتضي الحر
واليبس وعند ذلك حدوا الطبيعة بانها المبدأ بالذات لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه
فهذا هو تحقيق القول في الطبيعة **واعلم** ان الجسم المخصوص لو افتقر اختصاصه بالاثر المخصوص
الى قوة لاجلها يصدر عنه ذلك الاثر فاختصاصه بتلك القوة دون سائر الاجسام يفتقر
الى قوة اخرى لاجلها يختص بالقوة الاولى وحينئذ يلزم افتقار كل قوة الى قوة اخرى لا الى نهاية
وذلك محال فاذا لا بد وان ينتهي الى قوة يكون اختصاص الجسم المعين بها لا لقوة اخرى
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في المرتبة الاولى لا يقال الفرق بين اختصاص
الجسم المعين بالعرض المعين وبين اختصاصه بالقوة التي هي مبدأ ذلك العرض ان ذلك
العرض لو ازال بالعايق فمتى زال العايق عاد ذلك العرض مثلا الماء اذا زالت برودته
لسخن فمتى غاب ذلك المسخن عادت البرودة والمعيد لتلك البرودة ليس هو كونه جسما فعلمنا
ان فيه قوة هي مبدأ تلك البرودة حتى انه متى زال العايق عادت تلك القوة مفيدة للبرودة
بخلاف اختصاصه بتلك القوة فانها متى زالت لعايق فعند زوال ذلك العايق لا تعود
تلك القوة فعلمنا ان تلك القوة غير مستندة الى قوة اخرى لانا نقول هذا اعتراف منكم بان
اختصاص الجسم المعين بالاثر المعين لا يجب ان يكون لصفة قائمة به فبطل كلامكم الاول وما ذكرتموه
الآن كلام اخر والذي نورده عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص للاجسام بصفاتها
المخصوصة هو الباري تعالى **قوله** فلماذا خصص هذا الجسم بهذه الخاصية دون سائر الاجسام
فالجواب عنه ما مر في مسألة الحدوث **الفصل التاسع في العلة** والمعلول ذهب نفاة
الاحوال الى ان الكون نفس الكائنية والعلم نفس العالمية وكذا القول في جميع الاعراض
اما مثبتو الاحوال فالقاضي ذهب الى ان الكائنية حالة معللة بالكون والاسودية حالة
معللة بالسواد وطرد قوله في جميع الاعراض واما ابو هاشم فانه فصل القول فيه فقال اما
الاعراض التي الكون مشروطة بالحياة فالكون منها يوجب حالة عائدة الى محله وهي
الكائنية واما غير الكون كاللون والطعم والرائحة فانه لا يوجب البتة لا حالا ولا صفة

واما الاعراض المشروطة بالحياة وكذا الحياة فانها توجب احوالا عائدة الى الجملة فالعلم يقتضي
لجملة البدن حالة وهي العالمية والقدرة تقتضي لجملة البدن حالة وهي القادرية وكذا القول
في سائر الاعراض المشروطة بالحياة والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع احدها ان الكائنة
هل هي معللة بمعنى ام هي نفس الكون وثانيها ان العالمية والقادرية هل هي معللة بمعنى ام
هي نفس العلم والقدرة وثالثها ان الاسودية وما يجري مجراها هل هي صفات معللة بمعنى ام
هي نفس السواد واما المقام الاول فقد احتجوا على ان حصول الكائنة بالفاعل بامور
اربعة اولها انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم
ولقدرنا على جعله على سائر الصفات نحو كونه حيا قادرا واللازم محال فالملزوم مثله
بيان الشرطية من وجهين الاول هو المشهور انا لما قدرنا على ان نجعل الكلام على صفة من
الصفات وهي كونه خبرا او امرا قدرنا على ذات الكلام ولما لم نقدر على جعل كلام غيرنا خبرا
لم نقدر على ذات ذلك الكلام فعلمنا انه لا علة للاقتدار على ذات الكلام الا الاقتدار
على جعله على صفة وايضا فلما قدرنا على جعل كلامنا خبرا عن زيد بن عبد الله قدرنا على جعله
خبرا عن زيد بن بكر ولا علة لاقتدارنا على جعل الكلام على جميع الصفات الا اقتدارنا على جعله
على بعض الصفات فثبت ان القادر على جعل الذات على صفة لا بد وان يكون قادرا على
اصل الذات وان يكون قادرا على جعله على سائر الصفات الثاني هو الذي يمكن ان يذكر
من جانبهم وهو ان الكائنة حالة نسبية اضافية وهي غير مستقلة بالمعلومية فانه لا يصح تعلق
العلم بها مع الذهول عن المتحيز والجهة واذا لم تكن مستقلة بالمعلومية وجب ان لا تكون مستقلة
بالمقدورية ولو استقلت بالمقدورية لصح تعلق العلم بها من ذلك الوجه فحينئذ تكون
مستقلة بالمعلومية من ذلك الوجه وذلك محال واذا لم تكن مستقلة بالمقدورية
وجب ان يكون الاقتدار عليها تبعا للاقتدار على الذات والا لكانت هي مستقلة في كونها
مقدورة للقادر فثبت ان الاقتدار على الكائنة لا يتحقق الا عند الاقتدار على الذات
واذا ثبت ذلك فنقول انه من الظاهر انا لا نقدر على ذات الجسم ولا على جعله على جميع الصفات
فوجب ان لا نقدر على الكائنة وثانيها ان القادرين يقدر على تحريك الخفيف دون
الثقيل مع استوائهما في صحة التحرك فلولا انه لا يتأتى منه التحريك الا بواسطة معان
تكثر وتقل فيحتاج في تحريك الثقيل الى معان كثيرة لا يقدر عليها الضعيف ويحتاج

الى استعمال

الى استعمال قدر كثيرة في تحريك الثقيل دون الخفيف والا لما وجد هذا التفاوت
لا يقال لم لا يجوز ان يكون التفاوت لاجل انه يحتاج في تحريك الثقيل الى صفات كثيرة
لانا نقول كثرة الصفات لا تعلم الا بواسطة كثرة المعاني الا ترى انه لا يمكن ان نعلم التزايد في كون
الواحد منا عالما الا باثبات العلوم وتزايدها فعلى كل حال لا بد من المعاني وثالثها ان صفة
الكائنية يصح فيها التزايد فلا يكون بالفاعل اما الاول فلوجهين احدهما ان القوي اذا وضع
يده على جسم واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه ومتى لم يستفرغ جهده
امكنه تحريكه فعلمنا انه رام في الاول ازيد مما رام في الثاني وثانيهما ان الجزء الواحد اذا اعتمد
عليه قادرين فدفعه احدهما حال ما جذبه الاخر تحرك ذلك الجزء بهما وليس يجوز ان يكون فعل
احدهما هو الذي فعله الاخر لاستحالة مقدور بين قادرين فعلم ان الحركة قد تزايد واما الثاني
فلوجهين احدهما ان الفاعل كالعلة في كونه مؤثرا ثم العلة لا تؤثر في اكثر من صفة واحدة فكذا
الفاعل وثانيهما ان الوجود لما كان بالفاعل امتنع التزايد فيه فكذا هنا ورابعها الكائنية
صفة تثبت حال البقاء الكائن وما كان كذلك فانه لا يكون بالفاعل الا ترى ان الحسن
والقبح لما كانا بالفاعل اختصا بحال الحدوث ولا علة لذلك الا كونه بالفاعل فهذا اقوى
الوجوه التي تمسكت المشايخ بها مع نهاية ضعفها والجواب عما ذكروه اولا لا نسلم ان القادر
على جعل الذات على صفة لا بد وان يكون قادرا على الذات وعلى جعله على سائر الصفات
واما التمسك بالكلام فالكلام عليه من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا يلزم
من ثبوت الحكم في صورة ثبوته في جميع الصور لا يقال نحن لم نعول في ذلك على مجرد التمثيل
بل بينا بالطرد والعكس ان العلة لكوننا قادرين على ذات الكلام كوننا قادرين على صفته
لانا نقول قد بينا في اول الكتاب انه لا يلزم من تقارن الامرين في صورة تقارنهما في جميع
الصور كما انه لا يلزم من كون الحيوان محركا فكه الاسفل عند المضغ كونه كذلك في كل الصور
حتى في التمساح فاذا كانت هذه الصورة مع كثرة شواهدها باطلة فما ظنك بما اذا لم يكن الشاهد
الا مثالا واحدا وهو الكلام الذي يذكرونه ابدا واما التفصيل فنقول لا نسلم ان كون الكلام
امرا او خبرا صفة حتى يقال ان قدرنا على جعل الكلام على هذه الصفة علة لاقتدارنا على اصل الكلام
وما الدليل عليه لا يقال امتياز هذه الصفة عند ما اريد جعلها خبرا عنها عند صدورها عن الساهي
او النائم في اختلافهما في الخبرية واستحقاق المدح والذم مع استوائهما في الذات يدل على ان

كون الكلام خبرا صفة لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك عائدا الى مجرد تعلق الصفة لغرض
مخصوص فبحسب اختلاف الدواعي اختلفت الاحكام ثم ان سلمنا ما ذكرتموه يدل على ثبوت
هذه الصفة ولكن معنا ما يدل على نفي القول بها وهو ان الخبرية لو كانت صفة لكانت
اما ان يكون ثابتة لكل واحد من احاد الحروف فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف خبرا
وهو محال واما ان يكون ثابتة لمجموعها وهو باطل اما اولا فلانه يلزم انقسام تلك الصفة و
اما ثانيا فلانه لا وجود لمجموع الحروف بل ليس الموجود منه ابدا الا حرف واحد وما لا يكون موجودا
كيف يوجد له غيره ثم ان سلمنا انا نقدر على جعل الكلام على صفة الخبرية فلم قلتم انا نقدر على اصل
الكلام ولم لا يجوز ان يكون الكلام جسما على ما هو مذهب النظام فحينئذ لا نكون قادرين عليه
والجواب عن هذا السؤال سهل ثم ان سلمنا انا نقدر على اصل الكلام ولكن متى يلزم من اقتدارنا
على الصفة اقتدارنا على الذات اذا جعلنا اقتدارنا على جعل الكلام على صفة معلول اقتدارنا
على اصل الكلام او اذا جعلناه علة له ع م بيانه وهو انا اذا جعلنا اقتدارنا على الصفة علة
لاقتدارنا على الذات لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدار على الذات لانه مهما حصلت
العلة فلا بد من حصول المعلول اما اذا جعلنا اقتدارنا على الذات علة لاقتدارنا على الصفة
لا يلزم من حصول اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات لان مثل المعلول يجوز حصوله
بعلة اخرى غير تلك العلة كما قلنا في القبح فانه حكم واحد وهو تارة يعلل بكون الفعل
ظلما وتارة بكونه جهلا واذا كان كذلك فلم قلتم ان الحق هو الاول دون الثاني بل الثاني
اقرب الى العقل لان الذات اصل للصفة فجعل القدرة على الاصل علة للقدرة على التبع
اولى من العكس ثم ان سلمنا ان الاقتدار على جعل الكلام على صفة علة للاقتدار
على اصل الكلام فلم قلتم انه يلزم من الاقتدار على الكائنية الاقتدار على الكائن بيانه
وهو ان صفة الخبرية مخالفة لصفة الكائنية وذات الكلام مخالفة لذات الجسم والقدرة
على هذه الامور مختلفة فان القدرة عندكم مختلفة واذا كان كذلك فلا يلزم من كون
الشيء علة لشيء اخر كون ثالث مخالف للاول علة لرابع مخالف للثاني لا سيما وعندكم ليس
للقدرة بكونها قدرة صفة مشتركة بل وقوع اسم القدرة عليها كوقوع اسم العين على مسمياته ثم
ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن الفرق بين الخبرية وبين الكائنية ظاهر لان الخبرية وجه لا يقع الكلام
عليه الا حال حدوثه فلا جرم القادر على ايقاعه على ذلك الوجه لا بد وان يكون قادرا

على احداثه واما الكائنية فهي صفة لا يتوقف حصولها للجوهر على حدوث الجوهر فلا يلزم
من الاقتدار عليها الاقتدار على اصل الجوهر قوله ثانيا الكائنية غير مستقلة بالمعلومية
فلا تكون مستقلة بالمقدورية قلنا انها عندكم مستقلة بالمعلومية وان لم يلزم من
ذلك استقلالها بالمعلومية فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في المقدورية والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ان القادر يحتاج في رفع الثقيل الى مدافعات كثيرة الى العلو تزيد على
مدافعات الثقيل الى الاسفل وتلك المدافعات ليست عبارة عن الاكوان بل عن
الاعتمادات ولا نزاع فيها وقوله ان ذلك يقتضي كثرة اجزاء القدر قلنا لم لا يجوز
ان يكون القدرة عبارة عن البنية المخصوصة على ما ذهب اليه ابو الحسين وهي قابلة للتزايد
في الصلابة وقوة التركيب والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان الكائنية عبارة عن الحصول
في الحيز وذلك لا يقبل التزايد لانه من المعلوم بالضرورة ان حصول جوهر في حيز يستحيل ان
يكون اكثر من حصول جوهر اخر وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما ينقله القوي فذلك
لزيادة المدافعات والتزايد فيها معقول وما ذكروه من دفع القادرين الجوهر الى جهة
واحدة فعند ابي الحسين يجوز وجود مقدور واحد بين قادرين وعندنا ان ذلك
حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة وان سلمنا ان الكائنية تقبل التزايد فلم
لا يكون الفاعل وقياسهم ذلك على العلة باطل لانا لا نقول بالعلل وعلى التسليم
فالفرق ظاهر لان العلة ليست موجبة لذاتها فليس ايجابها العدد اولى لايجابها من الكثير
من ذلك فهذه الطريقة ان صحت كانت فارقة بين الموجب والقادر وان لم تصح
سقط ذلك ايضا في الموجب وقياسهم ذلك على الوجود باطل لان وجود الشيء هو نفس
حصوله وتحققه في الخارج وذلك مما لا يعقل فيه التزايد ثم انا طالبناهم بالدلالة على
امتناع التزايد في الوجود وليس لهم فيه كلام جيد والجواب عما تمسكوا به رابعا انا
لا نقول بالحسن والقبح وان سلمنا ذلك فنقول ان عنيتم بالقبح استحقاق الذم فذلك
ليس بالفاعل لان كل ما بالفاعل يمكن ان لا يفعله فكان يلزم صحة ان يقدر القادر على فعل القبيح وان لم يجعله
قبيحا وان عنيتم به وجه القبح فهو على ضربين احدهما ما يكون كذلك لامر يرجع اليه وهو ايضا
على ضربين احدهما ان لا يعتبر فيه الا ما يرجع اليه وذلك نحو كون الاعتقاد جهلا فان قبحه
لكونه جهلا وذلك غير معلل بالفاعل والثاني ان يعتبر فيه قيود عدمية مثل قبح الظلم

وأما القسم الثاني وهو الذي يقبح لما يعود إلى الفعل بل لما يرجع إلى أغراض الفاعل
فهو نحو السجود للصنم فإنه إنما قبح لأنه أوجده وكان قصده منه تعظيم الصنم ولا يعقل غير ذلك
فثبت أن وجوه القبح في القبائح غير واقعة بالفاعل فلا يمكن قياس الكائنية عليها ثم إن
سلمنا ذلك لكن الفرق أن جهات القبح كيفيات في الحدوث فلا جرم لا يحصل إلا
حال الحدوث بخلاف الكائنية فهذا هو الكلام على أدلة المثبتة وأما أبو الحسين
فإنه عول في نفي تعليل الكائنية بالمعنى على أن قال كون الكون مقتضيا حصول الجوهر
في حيز معين إما أن يتوقف على حصوله في حيز أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لم يكن ذلك
الكون بأن يقتضي الحصول في جهة أولى من أن يقتضي الحصول في جهة أخرى فلم يكن بأن يقتضي
حصول الجوهر المعين في تلك الجهة أولى من أن يقتضي حصول ذلك الجوهر فيها وذلك محال
وأما إن يتوقف على ذلك فإما أن يحصل في الحيز الذي يقتضي حصول الجوهر فيه أو في حيز آخر
والثاني محال أما أولا فلأنه يلزم تقدم العلة على المعلول وهو محال وأما ثانيا فلأن هذا
لا يجري في الكون الذي يحصل في الجوهر حال حدوثه وأما ثالثا فلأنه بهذا التقدير لم يكن
الكون بأن يقتضي انتقال الجوهر إلى جهة أولى من أن يقتضي انتقاله إلى جهة أخرى لأن الكون غير مختص
بشيء من الجهات ولما بطل هذا القسم بقي الأول وهو أن يكون شرط اقتضاء الكون حصول
الجوهر في حيز حصوله في ذلك الحيز لكن حصوله في ذلك الحيز يكون تبعا لحصول محله فيه
فيلزم توقف حصول ذلك الكون فيه على حصول الجوهر فيه وتوقف حصول ذلك الجوهر
فيه على حصول ذلك الكون فيه فيلزم الدور وإنه محال وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال
إن اقتضاء الكون حصول الجوهر في حيز لا يتوقف على حصول ذلك الكون في حيز قوله لو لم يكن
الكون حاصلا في حيز لم يكن بأن يقتضي الحصول في جهة أولى من أن يقتضي حصول جوهر في
تلك الجهة أولى من أن يقتضي حصول جوهر آخر فيها قلنا إنما اقتضى ذلك الكون المعين حصول
في جهة معينة دون سائر الجهات فهو غير وارد لأن لكل كون حقيقة مخصوصة وهو لحقيقته
المخصوصة يقتضي حصول الجوهر في تلك الجهة المعينة دون سائر الجهات فبطل قولكم إن ذلك
الكون ليس بأن يقتضي حصول الجوهر في تلك الجهة أولى من أن يقتضي الحصول في جهة أخرى
وأما أن ذلك الكون لماذا اقتضى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز دون سائر الجواهر
فلأن ذلك الكون حال في ذلك الجوهر فيكون اقتضاؤه حصول محله في ذلك الحيز أولى

من اقتضائه حصول غير محله فيه فثبت أنه لا يلزم من عدم حصول الكون في جهة المحال الذي
ذكروه ولا يقال إنكم لما سلمتم أن ذلك الاقتضاء مشروط بالحلول ثم لا معنى لحلول الكون في الجوهر
إلا حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه فحينئذ يعود الإلزام المذكور لأنا نقول لم قلتم إنه لا معنى لحلول
العرض في المحل إلا ما ذكرتم فما الدليل على ذلك ولم لا يجوز أن يكون حلول الحال في محله نوعا آخر
من الاختصاص سوى ما ذكرتموه فعليكم أن تستدلوا على فساد هذا الاحتمال لأنكم أنتم المستدلون و
عند هذه المطالبة ليس لهم كلام سوى قولهم إنا لا نعقل من الحلول أمرا وراء ذلك ولكنا نقول إنه
لا يلزم من عدم علمكم بذلك عدمه في نفسه على ما مر في أول الكتاب تزييف هذه الطريقة و
أيضا فلأن هذا الدليل إنما كان لا يتم إلا إذا قلنا إن إثبات معنى الحلول سوى ما ذكروه غير معلوم
بالضرورة ولا بالدليل فوجب نفيه فهذه الطريقة يمكن التمسك بها ابتداء في نفي هذه المعاني
فحينئذ يصير ما ذكرتموه من التقسيمات الدقيقة حشوا ضائعا وأما نحن فنبين في مسألة الصفات
أن قيام الصفة بالموصوف أمر وراء حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والذي نقوله
الآن أما الأول إنكم تريدون بحصول العرض في الحيز كونه شاغلا له أو تريدون به أمرا آخر
فإن كان الأول فهو باطل بالضرورة لأن شغل الحيز لا يعقل إلا في المتحيز وإن عنيتم به شيئا آخر
فبينوه لننظر هل يصح إثباته للعرض أم لا الثاني هو أن الناس اتفقوا على حصول الجوهر في الحيز وهو
المسمى بالكائنية عند شيوخ المعتزلة وبالكون عند أبي الحسين وهو صفة قائمة بالجوهر ولا يجوز
أن يكون المراد من قيام هذه الصفة بالجوهر حصولها في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه وإلا لكان
للجوهر حصول آخر في الحيز حتى يحصل حصول الكائنية في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه وحينئذ يلزم أن
يكون للجوهر الواحد حصولان في الحيز الواحد دفعة واحدة وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين
ولأنه يستحيل أن يكون للشيء الواحد حصولان في الحيز الواحد دفعة واحدة مع أنهما لا يتميزان
في العقل والحس عن الحصول الواحد وأيضا فليس جعل أحدهما تابعا للآخر أولى من العكس و
أيضا فالكلام في ذلك الحصول الثاني كالكلام في الحصول الأول فيلزم التسلسل وهو محال
وأيضا فبتقدير صحة التسلسل فالإلزام غير مندفع لأن جملة تلك الحصولات الغير المتناهية القائمة
بالجوهر لا يكون المعنى من قيامها بالجوهر حصولها في ذلك الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه إذ يلزم
أن يكون كل تلك الحصولات تابعا لحصول آخر فيكون ذلك الحصول خارجا عنها من حيث
إنه متبوع لها وداخلا فيها من حيث إنه واحد من مجموع الحصولات بأسرها وذلك محال

فثبت بهذا التقرير انه لا يمكن ان يكون المراد من قيام الكائنية بالجوهر حصولها في الحيز تبعا لحصول
محلها فيه ولما ثبت ذلك ظهر فساد هذا المأخذ لا يقال ثبت انه يمكن ان يكون حلول الصفة
في الموصوف امرا اخر وراء حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه ولكن مع ذلك لا بد ان
يكون الصفة حاصلة في الحيز الذي حصل فيه محلها بالتبعية فحينئذ يعود الدور وايضا فهب ان
الدور غير لازم من هذا الوجه ولكنه لازم من وجه اخر وهو ان الكون الذي يقتضي حصول الجوهر
في حيز يستحيل حصوله في الوجود الا عند كون ذلك الجوهر في ذلك الحيز فحينئذ يكون حدوث
ذلك الكون موقوفا على حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز فلو كان حصول ذلك الجوهر في
ذلك الحيز معللا بذلك الكون لزم الدور لانا نقول اما الاول فغير لازم لان بتقدير ان يكون
حلوله في المحل مغايرا لحصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه فهو لذاته المخصوصة بشرط حلوله في
ذلك المحل يكون علة لحصول ذلك المحل في تلك الجهة ثم ان حصول محله في تلك الجهة يكون
علة لحصول حكم اخر لذلك الكون وهو حصوله في ذلك الحيز على سبيل التبعية واذا اختلف
الوجه اندفع الدور واما الثاني فهو غير لازم ايضا لان الكون الذي يقتضي حصول الجوهر في حيز
يستحيل دخوله في الوجود الا مع حصول الجوهر في ذلك الحيز لان ذلك الكون محتاج الى ذلك
الحصول بل لانه علة لذلك الحصول والعلة لا توجد بدون المعلول فان كان ذلك
مقتضيا للدور لزم منه وقوع الدور في جميع العلل والمؤثرات وذلك باطل فعلى ان
الحجة لا تمشي الا بالبناء على الطريقة المشهورة من ان ما لا يعلم ضرورة ولا نظرا وجب نفيه وقد
علمت ما فيه **اما المقام الثاني** في ان العالمية والقادرية والحيية والمدركية احوال عائدة
الى الحية وانها معللة بمعان فادلة المثبتة فيه ادرك كثير من المتهم في تعليل الكائنية بالكون
مع ان ابا الحسين قد بالغ في تتبعها في التصفح فلا حاجة الى ايرادها **اما المقام الثالث** وهو كون
الشي اسود وابيض حلوا او حامضا طيبا او منتنا هل هي احوال معللة باللون والطعم والرائحة
ام لا فالمعتزلة نفوها وذلك بناء على ان ما لا يعلم بالضرورة ولا بالدليل فانه يجب نفيه
واما القاضي فانه اثبتها واستدل عليه بدليل عام في كل الاعراض وهو انا نعلم بالضرورة
كون الجسم مثلا اسود وحلوا طيب الرائحة متحركا عالما قادرا مع انا علمنا بهذه الاعراض علم
استدلال والمعلوم بالضرورة غير ما لا يعلم بالضرورة فاذا كون الجسم اسود حلوا طيبا
متحركا عالما قادرا احوال زائدة على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة **والجواب** ان

الحالة التي هي الاسودية معلومة بالاستدلال وكون الجسم اسود معلوم بالضرورة فيلزم ان تكون
الحالة التي هي الاسودية مغايرة لكون الجسم اسود وتم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
لا يقال حقيقة الاسودية معلومة بالضرورة والمطلوب بالاستدلال هو كونها مغايرة لذات
الجسم لانا نقول واجاز ذلك في الحال فلم لا يجوز مثله في المعنى والله اعلم فقد وفقنا الله تعالى حتى
رددنا على كل من اثبت مؤثرا غير الله تعالى فلنبين انه تعالى كما انه المؤثر في وجود الممكنات فهو
المؤثر ايضا في ذواتها وذلك انما يظهر بالرد على القائلين بان المعدوم شيء وبالله التوفيق
الفصل العاشر في ان المعدوم ليس بشيء مذهب اكثر اهل القبلة ان المعدوم ليس بشيء ولا عين
ولا ذات وانما هو نفي محض وان الله تعالى هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وخصائصها
ويدل عليها مسالك **الاول** لو كانت الجواهر ذوات في العدم لكانت لا تخلو اما ان يكون
كل فرد منها متميزا عن الاخر او غير متميز فان لم يكن متميزا لزم ان لا يبقى الفرق بين الواحد والمتعدد
فانا انما نحكم على الشي بانه واحد وانه فرد معين لانا ندرك فيه امتيازا ومباينة بوجه من الوجوه
فلو قدرنا شيئين لا تباين بينهما بوجه من الوجوه ولا امتياز لم يكن الحكم عليهما بانهما شيئان اولى
من الحكم عليهما بانهما شيء واحد وذلك يفضي الى اتحاد الاثنين وتعدد الواحد وهو محال وايضا
فلان العلم بحقيقة الجوهر المطلق يخالف العلم بالجوهر المعين ولولا
انه دخل في العلم المتعلق بهذا الجوهر امر لم يدخل ذلك
في العلم المتعلق بالجوهر المطلق لم يكن احد العلمين مخالفا للثاني فثبت ان الذات لو كانت ثابتة
في العدم لكان كل واحد منها ممتازا عن الاخر بامر من الامور وذلك الامر لا يخلو اما
ان يكون ثبوته لحقيقة الجوهر على طريق الوجوب ولا على طريق الوجوب فان كان الاول
فهو ثابت لجميع تلك الافراد لان ما يقتضيه حقيقة الشي يجب ثبوته لكل فرد من افراد تلك
الحقيقة وحينئذ لا يكون سببا لامتياز بعضها عن البعض وان لم يكن ثبوته على طريق الوجوب
فحينئذ يستدعي مخصصا يخصص كل واحد منها بذلك الامر لكنه لا يمكنه تخصيص واحد منها بذلك
الوصف دون غيره الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميزه عن غيره لاجل ذلك الوصف
لزم الدور وهو محال وايضا فلانه يلزم ان يكون الذوات المعدومة موردا للصفات
المتعاقبة وذلك محال لانه لو جاز ذلك لجاز في هذه الاجسام التي نشاهد تبدل الصفات عليها
كونها معدومة وذلك يجر الى السفسطة فان قيل لم لا يجوز ان يقال الجواهر كانت في العدم

ذاتا واحدة ثم انها تعددت في الوجود وان سلمنا انها كانت متعددة في العدم فلم قلتم
انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر لا يوجد في الاخر وما ذكرتموه من الدلالة
على ذلك فهو معارض بما مر في حدوث العالم من انه لو كان امتياز كل فرد عن غيره بامر
زائد عليه لكان امتياز ذلك الزائد عن غيره بزائد اخر ولزم التسلسل ولان اختصاصه
بذلك الزائد يتوقف على امتيازه عن غيره فلو توقف امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك
الزائد لزم الدور وان سلمنا انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر لا يوجد
في غيره فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر قيدا عدميا او قيدا اعتباريا كما ذكرتموه في الامكان
والموثرية والمتاثرية وان سلمنا انه لا بد وان يكون امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان يكون لازما
قوله لازم الماهية حاصل في جميع افراد الماهية **قلنا** لم لا يجوز ان يكون ذلك الوصف لازما
لذلك التشخص من الماهية وان استحال ثبوته للتشخص الاخر منها بيانه وهو ان امتياز كل واحد
من الجواهر الموجودة عن غيره اما ان يكون بامر او لا بامر فان كان الثاني فقد بطل دليلكم وان كان
الاول فالامر الذي لاجله تعين كل واحد من الجواهر اما ان يكون ممكن الحصول لغيره او لا يكون فان كان
فحينئذ يمكن ان يصير الشيء غيره وهو محال وان لم يمكن ذلك فحينئذ ما لكل واحد من التشخص
من التشخصات لازم له لا لغيره فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الجواهر المعدومة ثم ان سلمنا
انه لا يمكن ان يكون لازما للماهية فلم لا يجوز ان يكون مفارقا **قوله** اختصاصه بذلك المفارق
يتوقف على امتيازه عن غيره فلو توقف امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك المفارق
لزم الدور **قلنا** هذا يلزمكم ايضا في الجواهر الموجودة **قوله** تجويز كون المعدوم موردا للصفات
المتعاقبة يجر الى السفسطة **قلنا** هذا انما يلزم ان لو قلنا العلم بوجود الذوات مستفاد من العلم
بكونها موردا للصفات المتعاقبة اما اذا لم نقل بذلك بل قلنا العلم بوجودها ضروري
لا يلزمنا ما ذكرتموه **والجواب قوله** لم لا يجوز ان يقال الجواهر كانت في العدم ذاتا واحدة
ثم انها تعددت في الوجود **قلنا** لان كونها واحدة اما ان يكون نفس حقيقتها او لا يكون فان
كان الاول كان ابطال وحدتها ابطالا لحقيقتها فحينئذ لا تكون هذه الجواهر الموجودة هي التي كانت
ثابتة في العدم واما ان لم يكن وحدتها نفس حقيقتها فاما ان يكون من لوازم حقيقتها او لا يكون
فان كان الاول عاد المحال المذكور لاستحالة بقاء الملزوم عند عدم اللازم وان كان الثاني
كانت الذوات المعدومة موردا للصفات المتعاقبة وان ذلك محال على ما سياتي **قوله**

لم قلتم

لم قلتم انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر لا يوجد في غيره **قلنا** للدليل المذكور
قوله لو كان تعين الشيء لاجل امر لزم التسلسل **قلنا** لم لا يجوز ان يقال التعين ما هو علة للتعين
لكل واحد منها حقيقة مخصوصة ولكل واحد منها تعين وحقيقة كل واحد منها علة لتعينه الاخر
وبهذا الطريق ينقطع التسلسل **قوله** يلزم الدور **قلنا** لم لا يجوز ان يقال امتياز كل فرد من نوع
عن سائر الافراد انما كان لانضمام شيء اخر الى ماهيته لا الى تشخصه وحينئذ لا يلزم الدور **قوله**
لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز قيدا عدميا او اعتباريا كما في الامكان **قلنا** لان كل متشخص
فهو من حيث انه ذلك الشخص المشار اليه موجود وما لاجله الامتياز داخل في المشار اليه وما هو
جزء للموجود فانه لا محالة موجود وثابت بخلاف الامكان فان الشيء من حيث هو ممكن ليس بموجود
بل الامكان اقرب الى طبيعة العدم منه الى طبيعة الوجود **قوله** لم لا يجوز ان يكون لازما **قلنا**
لان لازم الماهية مشترك بين افرادها **قوله** علة تشخص كل شخص اما ان تكون لازمة له او لا
قلنا انها بالنسبة الى الشخص المعين جزء منه فلا جرم يمتنع بقاء الشخص بدونها واما بالنسبة الى
ماهية الشخص فغير لازمة فلا جرم يعقل حصول تلك الماهية مع عدمها الا انه يقال انها ان لم تكن
لازمة للماهية فذلك الشخص فليجز بقاء ماهية ذلك الشخص موصوفة بعلة تشخص الشخص الاخر
حتى يصير احد الشخصين عين الاخر لانا نقول هذا غير لازم لان الالزام اما ان يقع في تجويز اتصاف
ماهية هذا الشخص بتشخص غيره لا من حيث ان تلك الماهية مضافة الى هذا الشخص بل من
حيث كونها مطلق تلك الماهية او يقع في تجويز اتصاف ماهية هذا الشخص من حيث كونها
ماهية لهذا الشخص بتشخص غيره فان كان الاول فهو جائز لان تلك الماهية اذا اخذت من
حيث انها تلك الماهية مجردة عن كونها مضافة الى ذلك الشخص فانه يمكن تحققها في
ذلك الشخص وان كان الثاني فهو غير لازم لانها اذا اخذت تلك الماهية مع كونها مضافة
الى ذلك الشخص فقد اخذ معها تشخص ذلك الشخص ومتى كان كذلك استحال اتصافها بتشخص
الشخص الاخر فاندفع الالزام **قوله** لم لا يجوز ان يكون مفارقا **قلنا** للوجهين المذكورين **قوله**
على الاول يلزمكم مثله في الافراد الموجودة **قلنا** انا لا نقول انه تعالى يوجد الذوات ثم يخصصها
بصفة تميزها عن غيرها بل نقول انه تعالى يوجد تلك الذوات المعينة دفعة واحدة فلا يكون
الالزام واردا علينا **قوله** على الثاني السفسطة انما يلزم لو استدللنا على وجود الذوات
بكونها موردا للصفات المتعاقبة **قلنا** اذا كان وجود السماء والارض غير محسوس عندكم

ولا يجده العاقل ايضا من نفسه فلا سبيل الى اثباته الا بالطريق المذكور فيكون القدح فيه
قدحا في الطريق الذي عرف به وجود المحسوسات وهو عين السفسطة وايضا فلان اعتقادنا
في كون الذوات موجودة ليس الا مجرد اعتقادنا في كونها متعينة متميزة يمكن ان يكون موردا
للصفات المتعاقبة فاذا جوزنا ذلك في المعدوم لم يبق الفرق بين ما اذا اعتقدنا في الشيء كونه
موجودا او كونه معدوما وذلك يجر الى السفسطة واعلم ان هذا الدليل كانه بيان بعض ما مر
فليتامل فيه فلعله ليس الامر كذلك **المسلك الثاني** الذوات المعدومة من كل جنس من اجناس
الموجودات اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بالذوات
المعدومة واما قلنا انه يمتنع كونها متناهية لان الباري تعالى لا يقدر عندهم الا على ايجاد الذوات
الثابتة في العدم فلو كانت الذوات متناهية في العدد كانت مقدورات الله تعالى
متناهية ولانهم يحتجون على كونها غير متناهية بان قالوا فليس حصر تلك الذوات في عدد اولى
من حصرها في عدد اخر فيلزم كونها غير متناهية واما قلنا انه يمتنع كونها غير متناهية لان الله
لما خلق العالم فالجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت فان مما يشهد به العقل الصريح انه
لا يكون جملة من الذوات مع ضم جملة اخرى اليها مساوية لاحدى الجملتين من غير ضم الجملة
الاخرى اليها وكل ما يتطرق اليها الزيادة والنقصان فهو متناهي العدد فاذن الذوات المعدومة
ليست غير متناهية لا يقال قبول الزيادة والنقصان من خواص الوجود فاما المعدوم فانه
لا يحتمل ذلك لانا نقول لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة المتميز
كل احد منها عن الاخر في نفسه في كونها قابلة للزيادة والنقصان فان الامتناع من اطلاق
لفظ الموجود عليها لا يفيد فرقا بعد كونها ثابتة متميزة **المسلك الثالث** كون الجوهر ثابتا
في نفسه هو وجوده فلو كان ثابتا في الازل لزم ان يكون موجودا في الازل وهو قول
بقدم العالم واما قلنا ان كونه ثابتا في نفسه هو وجوده لانه لو لم يكن كذلك لكان العلم
بوجود الاشياء نظريا لا ضروريا واللازم دخول في السفسطة فالملزوم يكون باطلا بيان
الشرطية انا اذا شاهدنا جسما او عرضا علمنا بالضرورة وجوده والذي علمناه بالضرورة
هو حصوله وثبوته فاما الصفة التي يثبتونها ويسمونها بالوجود فتصورها مكتسب فالتصديق
باتصاف الذات بها ايضا مكتسب فلو كان وجود الاشياء عبارة عن تلك الصفة
لكان العلم بكون الاشياء موجودة متوقفا على اكتساب تصور الوجود وبذلك المعنى واكتساب

التصديق

التصديق باتصاف الذوات بها فيكون العلم بوجود الاشياء نظريا فان قيل انتم قد بينتم
في مسئلة الحدوث ان وجود الاشياء زائد على ماهياتها فكيف تستعظمون الان بيان ان الوجود
ليس بزائد ثم ان سلم كلامكم عن التناقض فلم قلتم ان الوجود ليس بزائد **قوله** لو كان كذلك
لزم ان يكون العلم بوجود الاشياء نظريا **قلنا** ما الذي تريدون بالوجود ان عنيتم به ثبوت
الشيء وتحققه في الاعيان فالسفسطة غير لازمة لانا لا نجوز مع العلم بثبوت الشيء وتحققه في
العين الشك في ثبوته وتحققه في العين وان عنيتم به صفة اخرى وراء الثبوت فالشك في اتصاف
الذات بهذه الصفة لا يقتضي الشك في ثبوته في الاعيان فلا تلزم السفسطة ثم ان سلمنا
ان ذلك لازم علينا فهو ايضا لازم عليكم لان وجود الشيء على مذهبكم وان كان عين ذاته
ولكن العلم بان وجود الشيء نفس ذاته ليس علما ضروريا بل مستندا الى دليل تام وقبل ذلك الاستدلال
يكون التجويز قائما فان لزم من ذلك التجويز السفسطة فهي لازمة عليكم ايضا وان لم تلزم بطل اصل
دليلكم **والجواب** ان الذي اثبتناه في مسئلة حدوث العالم ان المفهوم من كون الجوهر جوهرا
مثلا غير المفهوم من كونه ثابتا ومحصلا في الاعيان والذي نفيناه ههنا انه ليس للشيء
وجود زائد على تحصله وتحققه في الاعيان فليس بين الكلامين تناقض **قوله** ما الذي
تريدون بالوجود **قلنا** نريد بالوجود الامر الذي نضطر اليه عند قولنا السماء موجودة والارض
موجودة فنقول ذلك الامر لا يجوز ان يكون صفة زائدة على تحقق ماهية الشيء في الاعيان
والا لزم ان لا يحصل العلم الاضطراري بوجود السماء والارض **قوله** هذا ايضا لازم عليكم **قلنا**
لا نسلم لانا نستدل بالعلم الضروري بوجود السماء والارض على ان وجودها زائد على تحصلها
في الاعيان فاندفع الاشكال **المسلك الرابع** ان العقلاء يعلمون بالضرورة ان الاثبات في
مقابلة النفي فالعدم لا يخلو اما ان يكون اعم من النفي واخص منه او مساويا له فان كان اعم
لم يكن نفيا محضا والا فلا يبقى الفرق بين العدم وبين النفي الذي هو اخص منه لان العدم
ان لم يكن له ثبوت اصلا كان نفيا صرفا فلا يبقى الفرق بين العام والخاص اصلا واذا كان العدم
امرا ثبوتيا والنفي داخل تحته انعقد قياس كل نفي عدم وكل عدم ثابت ينتج فكل نفي ثابت
فيكون احد النقيضين عين الاخر وانه محال واما ان كان العدم مساويا للنفي او اخص منه
فحينئذ نقول كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت وذلك ينفي
كون المعدومات ذوات ثابتة **المسلك الخامس** لو كان الجوهر جوهرا في العدم لكان

متحيزا في العدم وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الشرطية انه لو كان جوهرا في العدم
ولم يكن متحيزا لكان التحيز صفة مغايرة للذات التي للجوهر والجوهرية وحالة فيه وذلك محال
لان التحيز مختصة بالجهة لا محالة وذات الجوهر في نفسها غير مختصة بالجهة وحلول ما يكون
مختصا بالجهة بما لا اختصاص له بالجهة غير معقول وان عقل ذلك فلم لا يجوز ان يكون العالم
حالا في الباري تعالى وذلك معلوم بالضرورة وانما قلنا انه يستحيل ان يكون المعدوم متحيزا
لان المعقول من التحيز هو الحجمية وهي لا تنفك عن الحصول في الجهة فيلزم منه ان يكون المعدوم
مختصا بالجهة والحيز وذلك محال في ضرورة العقل **المسلك السادس** هو ان القول بثبات
الذوات المعدومة يمنع عن كون الباري تعالى موجدا للموجودات وذلك كفر صريح وبيانه
ان تاثير قدرته تعالى اما ان يكون في الذوات او في الوجود والاول باطل لان الذوات
عندهم حاصلة ممتنعة الزوال لاعيانها وما كان كذلك يستحيل وقوعها بالفاعل والثاني
ايضا باطل لان صفة الوجود عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة
ولا مقدورة ولا عاجزة فيستحيل اسنادها الى قدرة الله تعالى لا يقال انا لا نقول ان قدرة
الله تعالى مؤثرة في الوجود بل نقول انها تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود لانا نقول
المعقول من جعل الذات على صفة الوجود ليس الا احد امور ثلاثة احدها نفس الذات
والثاني الوجود والثالث اتصاف الذات بالوجود فاما الذات والوجود فقد بينا انه
لا يمكن اسناد واحد منهما الى المؤثر واما اتصاف الذات بالوجود فهو ليس بامر زائد
والا لزم التسلسل فكيف يمكن جعله اثر القادر وايضا فالوجود اذا لم يكن واقعا بالفاعل
وجب ان يكون ثابتا في العدم فيكون الوجود حاصلا في العدم وذلك محال بالاتفاق
المسلك السابع ان القول بثبوت الذوات المعدومة يمنع من القول بصحة انعدام الاعراض
فان البياض اذا كان قائما بالمحل فطرا عليه السواد فالسواد اما ان يبطل ذات البياض
واما ان يبطل وجوده والاول باطل على مذهبهم لان الذوات يستحيل بطلانها والثاني محال
لان المنافي لوجود البياض اما سوادية السواد او وجوده والاول محال لان سوادية السواد
لو كانت منافية لوجود البياض لزم ان تكون منافية لوجود نفسها فانه لا تفاوت
بين الوجودين والثاني محال فان الوجودين مع قطع النظر عن البياضية والسوادية غير
متنافيين بدليل صحة اجتماع كثير من الاعراض في المحل الواحد لا يقال لا منافاة بين صفتي

الذاتين لا بين الوجودين بل المنافاة حكم متفرع على الصفة الحاصلة عن صفة الذات بشرط
الوجود لانا نقول هذا ايضا باطل لانه اذا كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشروطا
بالوجود كان ارتفاع تلك الصفة موقوفا على ارتفاع الوجود وقد بينا انه ليس هناك ما يرفع
الوجود فوجب ان لا ترتفع الصفة المقتضاة عن صفة الذات بشرط الوجود **المسلك الثامن**
اجماع الامة على ان الله تعالى مكون الذوات ومثبتها ومحققها بعد ان لم تكن كذلك وذلك
يبطل قولهم **واما** شبههم فعشرة **الاول** ان المقدور لا يوجد الا بايجاد القادر اياه وايجاد القادر
اياه متوقف على تعلق القادرية به وتعلق القادرية به دون غيره متوقف على تميزه من غيره
فاذن وجوده متوقف على تميزه عن غيره بمراتب فاذن ذلك التميز حاصل قبل وجوده و
ذلك هو المطلوب وربما يعبر عن هذا الوجه بعبارة اخرى هي ان المقدور محتاج الى الموجد
ولا بد من امر متصف بالحاجة وليس المتصف بالحاجة هو الوجود لان الحاجة الى القادر لاجل
ان يجعل الشيء موجودا والموجود يستحيل ايجاده فكيف يمكن ان يحتاج الى الفاعل ليجعله موجودا وايضا
فلو احتاج الشيء حال وجوده الى المؤثر لاحتاج حال بقائه اليه لان وجوده في الحالتين واحد
ويقتضي الشيء الواحد من حيث هو هو حاصل في جميع ازمان حصوله فثبت ان المتصف
بالحاجة الى الفاعل هو المعدوم وكل ما اتصف بصفة غير حاصلة لغيره فانه لا بد وان يكون
ثابتا متميزا في نفسه عن غيره فيلزم ان يكون المعدوم ثابتا متميزا وهو المطلوب **وثانيها**
انا نريد ونريد ايجاد الشيء فارادتنا متعلقة بامر متميز عن غيره وارادة ايجاد الشيء انما تكون قبل
وجود ذلك الشيء فيلزم ان يكون ذلك الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده وذلك يقتضي
كون الذوات ذواتا حال العدم لا يقال متعلق الارادة ثابت في الذهن وان لم يكن
ثابتا في الخارج لانا نقول القول بالثبوت الذهني باطل كما سياتي وبتقدير تسليمه فالاشكال
غير مندفع لان متعلق هذه الارادة ليس ذلك الذي حصل في الذهن لان المطلوب تحصيل
تلك الحقيقة والحاصل في الذهن لا يمكن تحقيقه بعينه في الخارج **وثالثها** انا قد نعلم الاشياء
حال عدمها ونميز بينها وبين غيرها فلولا ان تلك الامور متميزة بعضها عن البعض والا
لاستحال منا ان نعلم تميزها لا يقال تلك المعلومات ثابتة في الذهن لانا نقول القول بالثبوت
الذهني باطل على ما سياتي **ورابعها** ان المحال متميز عن الممكن فانه لا يصح ان يكون مقدورا
والممكن يصح ان يكون مقدورا وهذا التميز حاصل في نفس الامر لا بحسب الفرض والاعتبار فثبت

ان المعدومات متميز بعضها عن البعض ولو كان الكل نفيا صرفا لاستحال ذلك فلابد و
ان يكون احد الاقسام ثبوتيا ولما استحال ان يكون المحال ثبوتيا وجب ان يكون الممكن هو
الثبوتي وهو المطلوب وخامسها انه لانزاع بين العقلاء في ان ههنا موجودات جائزة الوجود
ولانزاع في ان الجائز هو الذي يصح عليه الوجود والعدم والمعنى بقولنا انه يصح عليه العدم انه
يصح ان يقال له انه معدوم وهذا يقتضي تحقق تلك الحقيقة عند كونها معدومة لان الموصوف
لابد وان يكون متقررا مع الصفة وذلك يقتضي ان تكون هذه الحقائق متقررة ثابتة مع كونها
معدومة وهو المطلوب وسادسها ان كل محدث فانه مسبوق بامكان وجوده
وذلك الامكان غير عائد الى القادر فقط وهو محال لان القادر يمكنه التاثير في الممكن
ولا يمكنه التاثير في المحال فلولا امتياز الممكن عن المحال في نفسه لكونه بحيث يصح ان يفعله
القادر والا لم يكن اقتدار القادر عليه اولى من اقتداره على المحال فثبت انه لابد من امكان
عائد الى المقدور وهذا الامكان لا يعقل ان يكون عدما محضا لان العدم المحض لا تخصص
فيه ولا امتياز والامكان امر محصل متميز عن غيره فثبت انه وصف ثبوتي لانه لا
يستدعي ذاتا تكون موصوفة به فاما ان تكون تلك الذات هي ذات ذلك المحدث
او ذات اخرى والثاني باطل لان امكان الشيء لازم من لوازم ماهيته ونعت من نعوت
ذاته ولازم الشيء ونعته لا يعقل حصوله في غيره فثبت الاول وهو المطلوب وسابعها
ان من المعلوم بالضرورة ان المعدوم متميز عن الموجود ولا تميز بحسب الفرض بل في نفس الامر
بل التامل التام يشهد بانه لا يتحقق الامتياز الا بين الوجود والعدم والمتميز عن الغير لابد وان
له تعين حتى يكون متميزا عن ذلك الغير وذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا وثامنها ان
المحوج الى السبب هو الامكان لا الحدوث على ما عرفته والامكان حالة اضافية لا الاحوال
الاضافية لا تتحقق الا بين الامرين فاما الامر الواحد فانه يستحيل ان يعرض له الاضافات وحينئذ
فالذوات والحقائق المفردة يستحيل عروض الامكان لها فيستحيل ان تكون مجعولة فهي اذا ثابتة لانفسها
ولذواتها ولكن وجودها بالفاعل فهي اذن ثابتة في العدم وتاسعها ان التحيز صفة تقتضيها
صفة الذات الحاصلة في العدم فلابد من اثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية
في العدم وانما قلنا ذلك لان تحيز الجوهر امر متجدد فاما ان تحيزه لذاته او لصفة ذاته او لوجوده
او لحدوثه او للوجود بمعنى او للعدم بمعنى او للفاعل والاقسام كلها باطلة لا قولنا المقتضي له

هو الجوهر

هو الجوهرية بشرط الوجود قالوا انما لم يجز ان يكون لوجوده او لحدوثه لانه يلزم ان يكون
كل موجود او حادث متحيزا وانما لم يجز ان يكون للوجود بمعنى لان اختصاص المعنى به فرع على تحيزه
لانه لا معنى للحلول الا الحصول في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلا يجوز ان يكون تحيزه فرعا على المعنى
لاستحالة الدور وانما لم يجز ان يكون للعدم بمعنى لان العدم لا اختصاص له بشيء دون
شيء وانما لم يجز ان يكون بالفاعل لانه لو كان كذلك لتاتى من الفاعل ان يجعل الذات
على صفات اجناس غير متناهية مثل ان يجعل الذات الواحدة حركة وسوادا ثم لو طرى
بياض ليس بسكون لزم ان يضادها من وجه دون وجه فيكون موجودا معدوما وهو
محال فثبت ان التحيز مستفاد من صفة الذات وصفة الذات لابد وان تكون ثابتة قبل
الوجود حتى يقتضي التحيز حال الوجود وذلك يوجب كون الذات ذاتا قبل الحدوث
وعاشرها قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة
وكذا قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وصف ما يوجد غدا
في الحال بالشيئية فيلزم ان يكون المعدوم شيئا وكذلك قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذلك قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم فلو لم تكن الذوات ثابتة لم تكن خزائن الاشياء حاصلة للباري والجواب
عما ذكروه اولا انا نقول متعلق القادر عندكم الذات او الوجود او ثالث والاول باطل
لان الذات لا حاجة بها الى القادر اصلا فيستحيل تعلق القادر به والثاني يبطل مذهبهم
لان متعلق القادر اذا كان هو الوجود مع ان الوجود غير حاصل بالاتفاق في العدم فقد
بطل قولهم ان متعلق القادر لابد وان يكون ثابتا والثالث لا يضرنا لانه اذا ثبت انه
لا يلزم من الكلام الذي ذكروه ثبوت الذات في العدم امتنع مطلوبهم لا يقال المتعلق
لا الذات ولا الوجود ولكنه الذات على الوجود لانا نقول ليس في العقل وراء الذات والوجود
والمجموع منهما شيء له مفهوم منفصل قسم اخر فاذا ابطلنا الكل لم يبق لقولكم الذات على الوجود مفهوم
محصل يستحق ان يتكلم عليه ثم ان سلمنا كون هذا القسم قسما منفصلا عما ذكرناه لكنا نقول
اذا كان متعلق القادر هو الذات على الوجود لزم ان يكون الذات على الوجود حاصلا
قبل تعلق القادر وتعلق القادر قبل الوجود فيلزم ان يكون الذات على الوجود سابقا
على تحقق الوجود وذلك غير معقول فلئن غيروا العبارة وقالوا المتعلق صيرورة

الذات متصفة بالوجود فنقول مثل هذا الموضع لا ينبغي ان يشتغل الرجل فيه بالعبارات
الخالية عن المعاني المقصودة لانا نقول متعلق القادر اما ان يكون امرا هو ثابت في العدم
او لا يكون كذلك والاول باطل لان ما كان ثابتا في العدم استحال ان يكون للقادر فيه اثر
فيستحيل تعلقه به لانا لا نثبت بل لا نعقل بين القادر والمقدور تعلقا سوى تاثيره فيه
والثاني تصريح بان متعلق القادر لا يجب ان يكون ثابتا وذلك يهدم ما ذكروه والجواب
عن التقرير الثاني لهذه الشبهة ان نقول الموصوف بالحاجة شيء ثابت او شيء غير ثابت فان كان
الاول فهو باطل لان الثابت لا يحتاج الى شيء يجعله ثابتا وان كان الثاني بطل قولهم ان المحتاج
يجب ان يكون ثابتا وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما ان جهة الحاجة هي الامكان او الحدوث
او الامكان بشرط ان يحدث فقد ذكرنا في مسئلة الحدوث ولا حاجة بنا اليه ههنا و
الجواب عما ذكروه ثانيا عين ما مر فانا نقول متعلق القصد والارادة ان كان هو الامر الثابت
في العدم فهو محال لانا انما نقصد الى تكوين ما هو غير كائن لا الى تكوين ما هو كائن في الحال
وان كان متعلق القصد لا يجب ان يكون ثابتا فقد بطل اصل الشبهة والجواب عما تمسكوا به
ثالثا انه لا يلزم من كون المعدوم معلوما كونه ثابتا لامور ثلثة الاول ان المحالات معلومة
فيجب ان تكون ثابتة وانما قلنا انها معلومة لانا نحكم عليها بالامتناع والحكم بامر على امر
يتوقف على تصور حقيقة المحكوم عليه وحقيقة المحكوم به لا يقال العلم بالمحال علم لا معلوم
مثلا اذا قلنا مثل الله تعالى محال فالعلم المتعلق بمثل الله تعالى علم لا معلوم له لان المعلوم
اما ان يكون موجودا او معدوما ومحال ان يكون هنا موجودا والا لما حكمنا عليه بانه محال
والمحال لا يكون موجودا ومحال ان يكون معدوما لان المعدوم الصرف لا يكون مثلا
للموجود وههنا كلامنا في مثل الله تعالى لما ثبت ان كل معلوم اما موجود او معدوم وثبت
ان مثل الله تعالى لا يمكن ان يكون موجودا وان يكون معدوما ثبت ان مثل الله تعالى غير
معلوم لانا نقول القول باثبات علم لا معلوم له باطل ومع تسليم القول به فهو غير قادح في مطلوبنا
اما انه باطل فلان العلم اما ان يكون مجرد اضافة او امرا له اضافة والاضافة لا بد لها من مضاف
وذلك المضاف هو المعلوم فاثبات علم من غير ان يتقرر في مقابلته معلوم كاثبات اب
من غير ان يتقرر في مقابلته ابن وكذا القول في جميع الاضافات واما انه بتقدير التسليم فالمقصود
حاصل لان مدار كلامهم على ان المعدوم معلوم ونحن لا نسلم لهم كوننا عالمين بالمعدومات

الممكنة

الممكنة لا مقدار ما نجد من انفسنا كوننا عالمين بالمحالات فان القائل اذا قال شريك الله
او جمع الضدين فانا نتصور من هذه الالفاظ امورا نميز بينها وبين غيرها ولولا ذلك التمييز لما
امكننا ان نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة كما انه اذا قال السواد او البياض او الجوهر فانا نعقل
عند سماع هذه الالفاظ امورا نميز بينها وبين غيرها فان كان مرادهم بكون المعدوم معلوما هذا
القدر الحاصل في المحالات انتقضت شبهتهم لا محالة وان كان مرادهم بكونه معلوما امرا وراء
ذلك فلا بد لهم ان يفسروا المعلومية بذلك المعنى ثم يقيموا الدلالة على كون المعدوم معلوما بذلك
المعنى ثم انا سلمنا ان النزاع في مقامي التصور والتصديق الثاني هو انا قد نتخيل زيدا بعد تفرق اجزائه
على الشكل الذي كان موجودا عليه زمان حياته مع ان زيدا غير ثابت في العدم بشكله وتخطيطه
بل الثابت عندهم في العدم مفردات اجزائه وليس التركيب فيها بل في تصور زيد على شكله
المخصوص وهيئته المخصوصة مع ان ذلك ليس بثابت في العدم الثالث هو انا نعقل وجود
الشيء حال عدمه مع ان الوجود غير ثابت في العدم فثبت بهذه المسائل الثلث انه لا يلزم من
كون المعدوم معلوما ممتازا في العلم عن غيره كونه ثابتا في العدم والجواب عما ذكروه رابعا
من ان الممكن المعدوم متميز عن المحال فيلزم ان يكون ثابتا ان نقول ان كان وجه الاستدلال مجرد
تميز الممكن عن المحال فالمحال ايضا متميز عن الممكن فيلزم ان يكون المحال ثابتا في العدم وان كان
وجه الاستدلال هو ان الامكان وصف ثبوتي فيستدعي محلا فهذا هو شبهتهم الخامسة والجواب عما
تمسكوا به خامسا ان نقول انه يقتضي كون الجسم المتشخص ثابتا في العدم لانا نحكم على الشخص المعين
انه يمكن ان يكون موجودا وان يكون معدوما مع ان بديهة العقل حاكمة بان الشخص المعين لا يمكن
ان يكون ثابتا في العدم على تشخصه والجواب عما ذكروه سادسا انا قد بينا ان الصحة لا يمكن
ان تكون وصفا ثابتا فلا يلزم حاجتها الى محل ثابت قوله الصحة متميزة عن غيرها فلا بد وان تكون
امرا ثابتا قلنا هذا باطل بالامتناع فانا نصف الممتنع بالامتناع والامتناع متميز عن غيره ثم لم يلزم
كون الامتناع وصفا ثبوتيا ولا ان يكون الممتنع ثابتا وايضا اذا كانت الذوات ثابتة في العدم
وغير متجددة كان المتجدد بالحقيقة هو الوجود ثم انه لم يلزم من صحة تجدد الوجود كونه ثابتا فما هو موصوف
بالصحة غير ثابت في العدم والذي امكن اثباته في العدم لا يمكن ان يقال انه يصح الوجود حتى يستدل
بالصحة على ثبوته لا يقال الصحة وان كانت للوجود الا ان محلها الذات الثابتة في العدم لانا
نقول اذا كان الموصوف بالصحة هو الوجود مع ان الوجود غير ثابت في العدم فقد بطل كلامهم

الموصوف بالصفة يجب ان يكون ثابتا والجواب عما ذكروه سابعا ان العدم كما هو متميز
عن الوجود فالعدم ايضا متميز عن الوجود فيلزم ان يكون العدم وصفا ثابتا فان التزموا
ذلك الزمناهم في المنفي الذي ليس بثابت بالاتفاق فانه متميز عن الثابت والجواب
عما تمسكوا به ثامنا ان نقول ان كانت الماهية والحقيقة لكونها غير مركبة لا يجوز اتصافها
بالامكان ووقوعها بالفاعل فالوجود ايضا كذلك فيجب ان لا يكون واقعا بالفاعل
وبالجملة فكل مركب فلا بد وان يكون تركبه عن اجزاء مفردة في الحقيقة مبراة عن التركيب ثم
كل واحد من تلك المفردات ان كان غنيا عن الفاعل لزم في المركب ذلك لان جميع
اجزاء المركب اذا حصل وجب حصول ذلك المركب وان احتاج شيء من المفردات الى المؤثر
فقد بطل قولهم ان المفرد يستحيل احتياجه الى المؤثر والجواب عما تمسكوا به تاسعا ان نقول هب انا
سلمنا ان الوجود والتحيز صفتان زائدتان على الذات الحاصلة خارج الاعيان فقد طلبنا
ذلك ثم ان سلمنا ذلك لكنا نطالبكم اولا بصحة الحصر وثانيا بابطال كل واحد من تلك الاقسام ثم
فنقول اولا لم لا يجوز ان يقال انه حصل هذا التحيز بعد ان لم يكن لا للمؤثر بل لانه ان عند تم صحة حصول
الوضع لا لامر لا يقتضي تخصصه بزمان معين دون ما قبله وبعده لا لامر وكذلك صحة حصول العرض
المعين مختصة بمحل معين دون سائر المحال لا لامر وكذلك الذوات متساوية في الذاتية
مع انه يجب اختصاص كل واحد منها بصفة ذاتية مستحيلة على سائر الذوات لا لامر فاذا عقل
في هذه المواضع ان يترجح احد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح فلم لا يجوز هاهنا كذلك لا يقال انا لم نعقل
هذه الامور بعلة لانا بان نشيء علمنا بها فسد فاما التحيز فليس كذلك فلا جرم وجب تعليله لانا
نقول هذا باطل من وجهين الاول ان في الصور التي عددناها لما كان المحال لازما على جميع
كان في ذلك اعترافا منكم بقيام الدلالة على ان الحكم قد يثبت غير معلل بعلة وذلك مما يبطل النقض
الثاني هو انا سنبطل هذه الطريقة ان شاء الله تعالى حيث نتكلم في انه تعالى مخالف لخلقه
لذاته المخصوصة ثم ان سلمنا انه معلل فلم لا يجوز ان يكون معللا بنفس الذات قوله لانه يلزم
استواء الذوات في هذه الصفة قلنا هذا باطل على مذهبكم فان الله تعالى قادر على مثل مقدور
العبد ولا يجب ان يكون قادرا على عين مقدوره فاذا لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواء
في جميع احكامها ثم ان سلمنا انه ليس لذاته فلم لا يجوز ان يكون لقيام معنى به قوله لان قيام المعنى
مشروط بتحيزه قلنا لا نسلم قوله لان المعنى من الحلول حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه قلنا

قد افسد

قد افسدنا هذه الطريقة فيما مر والذي نزيده الآن ان نقول حصول صفة التحيز للذات اما ان
يكون معناه حصول تلك الصفة في الحيز تبعا لحصول الذات فيه او لا يكون معناه ذلك فان كان
الاول لزم ان يكون حصول صفة التحيز في الذات مشروطا بحصول الذات في الحيز مع ان حصول
الذات في الحيز مشروط بكونه متحيزا فيلزم الدور وانه محال وان كان الثاني فنقول لم لا يجوز ان
يكون حصول المعنى في المحل جاريا مجرى حصول صفة التحيز للذات في عدم توقفه على كون المحل حاصلا
في الحيز فعليهم ان يقيموا الدلالة على فساد هذا الاحتمال ثم ان سلمنا فساد هذا القسم ايضا فلم لا يجوز
ان يكون المقتضي لصفة التحيز هو الفاعل قوله لو كان لاجل الفاعل لصح منه جعل الذات الواحدة
حركة سوادا قلنا الستم تقولون بانه يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين واذا لزم المحال منه
كان محالا والقادر لا يقدر على المحال لا يقال المحال انما لزم من اقتدار الفاعل على جمع صفات
الاجناس لا من اقتداره على الجمع بين هاتين الصفتين لان الدليل قد دل على ان هذا الجمع ممكن
لانا نقول لا نسلم ان الدليل دل على ان الجمع بين هاتين الصفتين للذات الواحدة ممكن فانكم
ما ذكرتم الا انه لا منافاة بين السواد والحركة في المحل الواحد فاما انه لا منافاة بين الصفتين
في الذات الواحدة فذلك مما لم تذكروه ثم ان سلمنا انه يصح الجمع بين الصفتين ثم طريان
ما يضاد واحدا لاعتبارين دون الاخر فلم لا يجوز ان يقال انه ينتفي مطلقا لان الشيء الواحد
اذا كان سوادا حركة ثم طرى بياض ليس بسكون فالبياض يعدمه من حيث هو سواد
وسواديته لازمة لكونه حركة فحينئذ يلزم انتفاؤه من حيث انه حركة لان الشيء كما ينتفي بطريان
ما يضاده فقد ينتفي ايضا لانتفاء ما يلازمه ولئن سلمنا انه ينتفي من حيث انه سواد ولا ينتفي
من حيث انه حركة فلم قلتم ان ذلك محال لا يقال انه لا يخرج عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات
الا اذا خرج عن الوجود ولا يبقى على الصفة الاخرى الا اذا استمر ذلك الوجود فاذا زالت
احدى الصفتين دون الاخرى لزم ان يكون ذلك الوجود مستمرا غير مستمر معا وذلك محال
لانا نقول هذا الكلام لا يستمر الا اذا ثبت ان التحيز مستفاد عن صفة الذات بشرط الوجود
وهذا هو عين المطلوب من هذه الحجة فكيف يصحح بناؤه به والجواب عما تمسكوا به عاشرا
من الايات ان قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم فلا بد من تأويلها لانه وصفها بالعظم
وذلك انما يتحقق عند قيام الاعراض بالجواهر وهو غير حاصل حالة العدم واذا كان كذلك
وجب حملها على ان المراد منها ان مآلها الى الشيئية وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه

جائز في اللغة لقوله انك ميت واراني اعصر خمرا وهذا هو الجواب عن تمسكهم بسائر الآيات
ثم انا نعارضها بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومما يروى عنه عليه السلام
انه لما سأله عمران بن الحصين عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء والله الموفق
جملة الكلام في الرد على من خالف في وقوع ما سوى الله بقدرته ومن الناس من احتج
على وقوع جميع الممكنات بقدرة الله تعالى من وجهين احدهما الاول ان المصحح لكون بعض الاشياء
مقدورا لله هو الامكان وهو مشترك فيه بين كل الممكنات فاذا كل ممكن يصح ان يكون
مقدورا لله تعالى فوجب ان لا يقع الا بقدرة الله تعالى لانه لو لم يكن وجود مؤثر آخر لكان اذا
وجد ذلك المؤثر مع قدرة الله تعالى فاما ان يقع ذلك الممكن باحد المؤثرين وهو محال لانهما
لما كانا مستقلين لم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه بالآخر واما ان يقع بهما وهو محال
ايضا لاستحالة وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين الثاني هو ان مصدر كون الشيء
موجدا كونه موجودا واذا كان الممكن ممكنا لذاته فلو جعلنا شيئا من الممكنات مؤثرا في غيره
لزم ان يكون الامكان جزءا من المقتضي وذلك محال لانه امر عدمي فلا يصلح ان يكون
جزءا من المؤثر وهذه طريقة قاطعة والتعويل على ما مر وهذا آخر الكلام في هذا الاصل وبالله
التوفيق **الاصل السادس في كونه تعالى عالما** واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية
الادراك والشعور والعلم ثم بعد ذلك نشتغل باثبات كونه تعالى عالما ثم بعد بيان
كونه عالما بالجزئيات وبجميع المعلومات فلا جرم يقع الكلام في هذا الاصل في مسائل
المسألة الاولى في حقيقة الادراك والشعور اعلم ان شعور الانسان بغيره سواء كان ذلك
شعورا حسيا او عقليا امر يجده كل عاقل من نفسه على سبيل الضرورة ويميز بينه وبين سائر
احواله النفسانية من جوعه وعطشه والمه ولذته ثم ان الناس اختلفوا في حقيقة هذا الشعور
وطريق ضبط المذاهب فيه ان يقال انه اما ان يكون امرا عدميا او ثبوتيا وبتقدير كونه ثبوتيا
فاما ان يكون مجرد اضافة واما ان يكون مجرد صفة عارية عن الاضافة واما ان يكون
عبارة عن صفة حقيقية مع اضافة فهذه احتمالات اربع وقبل الخوض في تحقيق الحق
من هذه الاقسام وابطال الباطل منها يجب ان نتكلم فيما اشتهر من الفلاسفة ان ادراك
الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة المدرك وحقيقته في ذات المدرك ثم كلامهم في هذا
الموضع محتمل لامرين احدهما ان ادراك الشيء حالة لا تحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في

المدرك وثانيهما ان ادراك الشيء هو نفس هذا الحصول لا غير والخائضون في هذا البحث
قلما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم اولا فيهما ثم نرجع الى البحث عن الاقسام التي مرت **المسألة**
الثانية في انه هل يعتبر في ادراك الشيء حصول حقيقة المدرك في المدرك اتفقت الفلاسفة
على انه لا بد من ذلك واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نتصور امورا لا وجود لها بالفعل سواء
كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسية او لا تكون ممكنة الوجود مثل شريك الله تعالى
فانه لولا تصورنا اياه لامتنع منا ان نحكم عليه دون غيره بالاستحالة وذلك يقتضي كون
ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه لا يكون عدما صرفا لان العدم
الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز في العدم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض
بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور التي نبصرها ونميز بعضها عن البعض بالبصر ان تكون معدومة
وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميز بعضها عن البعض قبل وجودها
بل نحن قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه لو لم يكن
هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميز عن البعض بعد الوجود
واذا ثبت ان الاشياء التي نتصورها لا بد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج
اذ الكلام مفروض في هذه الاشياء فلا بد وان تكون موجودة في الذهن واعلم ان هذه الحجة هي التي
تمسكت بها المعتزلة في ان المعدوم شيء وذلك لان القول في المعلومات المعدومة لا يخلو
الا اقسام ثلاثة احدها ان يقال انها مع تميز بعضها عن البعض وتعلق العلم بها دون غيرها
لا يكون لها ثبوت اصلا وذلك مشكل وثانيها ان يقال لها ثبوت في الذهن وهو مذهب
الفلاسفة وهو ايضا مشكل وثالثها ان يقال لها ثبوت خارج الذهن على ما يقوله المعتزلة
وهو مشكل بالمحالات والمشكلات والوجود نفسه والاقسام الثلاثة مشكلة فكان هذه المسألة
من معضلات العقول اما المنكرون للوجود الذهني فقد احتجوا بدليل عام في جميع انواع
الادراكات وبادلة خاصة في كل واحد من انواع الادراك اما الحجة العامة فهي انه لا معنى
لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة
والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا
باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من وجهين الاول انا لا نقول ان من عقل الاستدارة
فانه يحصل فيه الاستدارة بعينها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها وشبهها

وكذا القول في تصور النار وثانيا ان النار ليست عبارة عن الشي المحرق على الاطلاق بل
عن الشي الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار ولو حصلت
في الذهن لا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون نارا
لانه يصدق عليها حين ما تكون في الذهن انها ماهية لو وجدت في الخارج لكانت محرقة
لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذي سموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون
حقيقتها حقيقة الاستدارة او لا تكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة
فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لا يفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة
فيه واما ان لم يكن حقيقتها حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة
في الشي العاقل وهو المطلوب واما الثاني فهو باطل لوجهين الاول انا اذا عقلنا ان النار
هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحراق فلا بد وان يكون قد عقلنا الاحراق ان عقلنا انه
شيئا يلزمه شي اخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا
الاحراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحراق فيكون
الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحراق اللهم الا ان يقال انا لا نعقل ايضا حقيقة
الاحراق بل نعقل فيه انه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا في اللازم
الفلاني كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها
وعلى التقديرين فانه يلزمه المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي
في مفهوم كونه وجودا او لا يكون والاول محال فان لفظة الوجود غير واقعة على الوجودات
بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها من كتبنا الحكمية والثاني
يبطل مذهبهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة او لا يكون فان كان
ممكن الاتصاف بها فهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذا لا فرق بين ذات العقل
وبين ماهية المعقول عند وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهو محال اما اولا
فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا متقدرا بالالوان
والاشكال والمقادير المختلفة دفعة واحدة لانه يمكنه ان يعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة
واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم بمضادة شي لشي علم بنسبة شي الى
شي والعلم بنسبة شي الى شي مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم

ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان
في تمام الماهية وفي الوجود وهذه مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام خارج
لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف تكون كلية
واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون
التعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع
ان يكون للمعقول والمتخيل والمبصر انطباع في العقل او في الخيال او في البصر واما الاول والثاني
فقد احتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا
لو وجدت صورة خيالية لكان محل تلك الصورة اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة في ان تلك الصورة ليست قائمة
بنفسها غنية عن المحل اما انه يمتنع ان يكون محل تلك الصورة جسما او جسمانيا فلوجوه ثلاثة الاول
انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم
جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها
ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الخيال لا ينطبع فيه الا ما
يساويه في المقدار الا انه ينطبع شيئا وفات متتالية صور اجزاء المتخيل فيظن الانسان انه
تخيل كل ذلك المتخيل دفعة واحدة وايضا فلم لا يجوز ان يقال الخيال ينطبع فيه صورة مساوية
البحر والجبل في الشكل وان لم تكن مساوية له في المقدار وايضا فقد ثبت ان الجسم قابل للانقسام
غير متناهية فالجسم الحامل للقوة الخيالية يكون منقسما الى غير نهاية فلا جرم يقبل صورة البحر والجبل
لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صور المرئيات
واحتجوا عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت صورة شي في شي فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل
استحال ان يتغير موضع تلك الصورة ويتغير شي من ذلك لكن الانسان اذا راى صورة الشجرة
في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه فانه يرى صورة تلك الشجرة في موضع اخر من
الماء فلما تغيرت الصورة باختلاف مقامات الناظر علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة
في موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة منطبعة لكانت اما ان تكون منطبعة في
ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انها لا يرى صورة المرئي منتسجة في ظاهر
المرآة بل يرى الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من الرائي عند قربه اليها وتبعد عنها

عند بعده عنها والثاني باطل ايضا لان عمق المرآة مظلم لا ينطبع فيه شيء من الصور وبتقدير
ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة
هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه و
غيرها ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل ايضا
لان الرجل وجب ان لا يتخيل ابدا الا بمقدار مقدم دماغه لانه اذا تخيل شيئا يساوي
الجسم الحامل للقوة الخيالية ثم تخيل شيئا اخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية تخيله الاول او لا
فان بقي فقد تخيل اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف التخيل على
الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يتخيل الانسان قط في عمره اعظم من مقدم دماغه لانا
واما لا نتخيل الا مقدار مقدم دماغه واما جوابهم الثالث فباطل ايضا لان الالزام انما
وقع في تخيل المقدار لا في الشكل فان نقيضهم استوى الاجسام كلها في قبول الشكل واما جوابهم
الرابع فباطل ايضا لانه اما ان يقال الجسم الصغير لما كان مساويا للجسم الكبير في قبول القسمة
الى غير النهاية وجب ان يكون مساويا له في قبول الشكل والمقدار ولا يقال ذلك والثاني
يبطل مذهبهم والاول لا يخلو اما ان يراد به انه ينطبع شكل الجسم العظيم في سطح الجسم الصغير
او يقال الجسم الصغير ينقسم الى اقسام كثيرة ثم ينطبع في كل سطح من تلك الاقسام قسم من
اقسام شكل الجسم العظيم والاول ضروري البطلان والثاني يقتضي ان لا يكون ذلك الشكل
من حيث هو هو حاصلا في الخيال بل الحاصل فيه اجزاؤه فاما حصوله من حيث هو هو فلا
مع انا نتخيل ذلك الشكل العظيم من حيث هو هو وذلك يقتضي ان لا يكون التخيل عبارة عن
حصول صورة المتخيل في المتخيل الوجه الثاني في ابطال ان تكون الصورة الخيالية جسمانية
انه لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية جسما والتالي باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكن ان نحكم عليه بانه
انسان وبانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان
الحاكم يجب ان يكون متصورا لكلا الطرفين لان في ذلك تصديقا فلا بد فيه من تصورين فاذا
التخيل المتشخص المعين لا بد وان يكون هو بعينه مدركا للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان محل
الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية اعني ادراك الانسان والفرس المطلقين جسما فقد
تبرهنت الشرطية واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الفلاسفة فيلزم كذب المقدم ولقائل

ان يقول على هذا الوجه خاصة لم لا يجوز ان يقال النفس تدرك الجزئيات وان كانت
الصور الخيالية التي تدركها غير منطبعة فيها بل تكون منطبعة في قوة جسمانية وعلى هذا الاحتمال
لا يبطل القول بكون الانطباع معتبرا في الادراك بل يحصل منه ان الادراك غير الانطباع
الوجه الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم او جسماني لاجتمع
في ذلك الجسم مقداران وذلك محال بالاتفاق وبالبراهين المذكورة في موضعه فثبت بهذه
الوجوه امتناع كون الصورة الخيالية حالة في جسم او جسماني اما انه يمتنع حلولها في شيء
غير جسماني فلوجوه الاول انا نتخيل الجسمية والمقدار واذا استند عن حصول الجسمية والمقدار
في التخيل فالشيء الذي تخيلهما لا بد وان يكونا منطبعين حاصلين فيه ولا نعني بالجسم الا
ما قامت الجسمية والمقدارية فيكون ذلك الشيء جسما مع انا فرضنا انه ليس بجسم هذا
خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال
يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية لا في لوازمها لان المربعين لا اختلاف بينهما في حقيقة الماهية
ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض واختلاف تشخص الماهية الحالة في المحل انما يكون عند اختلاف المحل
او لو اجتمعا في محل واحد لم يكن ما يكون عارضا لاحدهما بكونه عارضا له اولى من ان يكون
عارضا للاخر لتماثلهما واجتماعهما في محل فاذا لا بد وان يكون محل كل واحد منهما غير محل الاخر
واذا ليس ذلك التباين في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا
في الخارج وجب ان يكون ذلك في الذهن فاذا لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا
لمحل المربع الاخر فاذا محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا
فثبت بما ذكرنا انه يستحيل ان يكون محل الصورة الخيالية جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
ويلزم من ذلك فساد القول بكونها موجودة في الذهن واما الذي يدل على ان الابصار
لا يستند على انطباع صور المرئيات في البصر فلما ذكرنا من انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل
انطباع العظيم في الصغير وايضا فالرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او لا تكون فان كانت
ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها مثل ما نشاهد في المرآة لكنهم اتفقوا على انه يجب تأدي
الشبحين المنطبعين الى الملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في
كل واحد من الجليديتين شبح اخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة فالشفافة عندهم
لا ينطبع فيها الصورة فهذه هي الوجوه التي يتمسك بها مثبتوا الانطباع ونفاته ولما لم

كلاما قويا في رفع حجة احد الخصمين لا جرم توقفنا في هذه المسئلة المسئلة الثالثة في ان الادراك
هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان بتقدير صحة القول بالانطباع لا بد من القطع بان الادراك
امر زائد على ذلك الانطباع والاظهر من كلام ابن سينا خلاف ذلك ولنبين صحة اختيارنا
في جميع اصناف الادراكات بوجهين مشتركين بين الكل ثم لنبين ذلك في كل واحد من اصناف
الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان
ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان
الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له فان قلت الظاهر انه في المقدم مسلم
لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ان ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان
ذلك الشيء لكنا لا نقول ذلك بل نقول ان ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة
والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد
وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة
عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا
فحصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك الشيء له اذا كان ذلك الحصول
واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم
فلا يلزم من حصول السواد للجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان
لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان
الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت
له الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة انه غير مدرك نازل
منزلة ما يقال حصلت له الصورة وما حصلت له الصورة وايضا فالمدرك هو الذي له
قوة الادراك فيستكشفون عن معنى الم لقوة الادراك فان عنوا به الحلول لزم الجماد
وان عنوا به شيئا اخر غير الحلول حصل المطلوب وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه
انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع
بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو فاسد ايضا
لان كون الواحد منا عالما بالسواد وليس ذلك عبارة عن تعين في ذاتنا اما اولا فلان علمنا
بالشيء لو كان عين في ذاتنا لما كان يعتبر في علمنا بالشيء حصول حقيقة ذلك الشيء لنا واما ثانيا

فلانه

فلانه يجب ان يكون عالمين بذلك المعلوم ابدا فثبت ان علمنا بالشيء لا بد وان يكون زائدا
على ذاتنا فذلك الزائد اما ان يقال انه نفس تلك الحقيقة المعقولة وليس كذلك لان الاول
يقتضي ان يقال انه مهما تحققت تلك الحقيقة ان يحصل العلم فيلزم ان يكون الجماد عالما والثاني
اعتراف بان التعقل زائد على ماهية المعقول لا يقال لا نزاع في ان التعقل للماهية زائد على عين
تلك الماهية لكنا نقول ذلك الزائد اما وجود تلك الماهية او حصولها للمدرك وعند ذلك
نقول لم لا يجوز ان يكون وجوده عند كونه حاصلا في النفس مخالفا لوجوده عند كونه حاصلا
في الجسم وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتموه لانا نقول ان قلنا ان وجود الشيء عين حقيقته اندفع
الاشكال لان حقيقته اذا كانت مغايرة لمعقوليته وجب ان يكون وجوده مغايرا لمعقوليته
ايضا وان كان مغايرا للحقيقة فحينئذ يجب ان يكون مفهوم الوجود مختلفا في المواضع و
ذلك باطل اما اولا فلانه قد بينا في الدلالة على ان مفهوم الوجود واحد واما ثانيا فلان كل من
اعترف بكون الوجود زائدا على الماهية اعترف بكونه مشتركا بين الموجودات واما حصول
ذلك الوجود للمدرك فلا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا زائدا والا لزم التسلسل واما الثالث
فهو ركيك ايضا لان التجرد عن المادة سواء قيل انه هو التعقل او هو شرطه اما ان يكون
هو نفس الحقيقة فهو باطل والا لكان اينما تحققت الحقيقة كان هو متحققا واما ان لا يكون فذاك
يحقق قولنا ان التعقل زائد على حصول ماهية المعقول الحجة الثانية انه لو كان حقيقة العلم
والادراك عبارة عن حصول شيء مجرد للشيء المجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني
واعتقدنا اتصافه بصفة وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بتلك الصفة
لانه اذا كان العلم حقيقته كونه عالما بتلك الصفة لا مجرد حصول تلك الصفة له فمتى علمنا
حصول تلك الصفة له فقد علمنا ما هو المسمى بالعالمية ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا بعد
العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته
وهل يعلم كونه فاعلا لغيره الى ان نعرف ذلك بالدليل فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء له اما الوجه الذي يخص الادراك العقلي فهو ان نقول لا شك انا
نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا او امرا زائدا عليها والاول
باطل من وجوه الاول ان تعقلنا لذواتنا اذا كان غير ذواتنا فعند تعقلنا بذواتنا اما ان يكون
نفس علمنا بذواتنا او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا

فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية
فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة واما ان قيل
ان علمنا بعلمنا بذاتنا هو عين علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا
عين ذاتنا وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم
على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم للعالم لان الشيء يستحيل ان يكون حاصلا لنفسه
لا يقال حصول الشيء لشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس
جوهر قائم بذاته وهو حاصل لذاته فبما يعتبر ان هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا وبما يعتبر
ان هويته المجردة قد حصل لها شيء كان عاقلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذي
يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة
العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للاخر الا ببرهان ولو
كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة
التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك
اليه وجب الجزم به قلنا ان سلمنا ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل شخص
فانه لا بد وان يزيد على ما له من الماهية بامر زائد وهو تشخصه فيكون هناك ماهية وتشخص
ومجموع حاصل منهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت
له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كان جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم
صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول
ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء
للشيء اعم من حصول الشيء لشيء مغاير له فكذلك ايجاد الشيء للشيء اعم من ايجاد الشيء لغيره و
كما ان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء موجدا لنفسه فكذلك فيما ذكرتموه بل يلزم مما ذكرتموه
صحة كون الشيء حالا في نفسه ومحلا لنفسه ومتقدما على نفسه ومتأخرا عن نفسه لان كون
الشيء حالا ومحلا ومتقدما ومتأخرا اعم من كونه حالا في الغير ومحلا للغير وكما ان ذلك باطل
فكذلك فيما ذكرتموه قوله هذا الشيء بما يعتبر انه كذا فهو عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول قلنا
المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا
مترادفة والبحث عن الالفاظ المترادفة غير لائق بكتب الحقائق ولانا نعلم بالضرورة ان

الالفاظ غير مترادفة لانه قد يصدق كل واحد منها عند كون الاخر كاذبا وان لم يكن المفهوم
منها واحدا فقد بطل قولكم ان كون الشيء عاقلا لذاته عين ذاته قوله يصح منا ان نشك في ان
الشيء الواحد هل يحرك ذاته ام لا قلنا انما صح ذلك لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف
لا نقول ذلك والمحركية امر من مقولة ان يفعل والمتحركية من مقولة ان ينفعل فلما اختلف المفهومان
صح منا ان نتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا فاما في هذه المسألة فالنزاع
انما وقع في انه هل مفهوم العاقلية والمعقولية امر واحد لا في انهما مع كونهما وصفين متغايرين
هل يجتمعان في ذات واحدة ام لا فاين احدهما من الاخر قوله الماهية جزء من الشخص فتكون
مغايرة له قلنا هذا العذر هب انه استمر في علم الشخص بماهيته فكيف تمشي في علمه بذاته المعينة
وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل هو اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك
الشخص حاصلة بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته
زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء او لا يكون
والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر باولى من العكس فثبت
الثاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن نفس ذاته او عن حصول صورة
مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن
مجرد حصول هذه الصور الخيالية في الخيال لانها عندهم حال ما تكون موجودة في الخيال لا يكون
مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك
هذه الصور نفس حصولها لا يقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول
لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصور وكذب عليه كونه مدركا لها قلنا ان الادراك
ليس نفس التمثل وبهذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن
مجرد الشبح المنطبع لان ابن سينا ذكر في الشفاء ان الاشباح تنطبع في الجليدية ثم ان
الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس
انطباع ذلك الشبح فقد ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل
الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة
نسبة حاصلة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير
مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكك في اجلى العلوم الضرورية واقواها والتشكك

في ابطال قول من يقول انه امر عدمي **المسئلة الرابعة** في ان الادراك والشعور والعلم يستحيل
ان يكون امرا عدميا يدل عليه امران الاول هو انا ندرك التفرقة بين كوننا عالمين و
مبصرين وسامعين وبين سائر احوالنا النفسانية والعدم الصرف لا يكون كذلك
الثاني وهو ان العلم لو كان امرا عدميا لما كان عبارة عن اي عدم كان فان عدم الجهل
والمثلث والحجر لا يكون علما بل لابد وان يقال انه عبارة عن عدم الجهل ثم ان الجهل ان اريد به
الاعتقاد الغير المطابق لم يلزم من عدمه العلم لان الحي قد يكون خاليا عنهما وان اريد به كون
الشخص غير عالم بالشيء كان ذلك امرا عدميا فالعلم الذي جعل عبارة عن عدمه كان
عدما للعدم فيكون امرا ثبوتيا **واعلم** ان البحث عن احكام العلوم فيه كثرة وقد استقصيناه
في كتبنا الا ان القدر الذي نحتاج اليه في هذا الموضع هذا القدر ولننتقل الان الى المقصود **المسئلة
الخامسة** في اقامة الدلالة على ان الله سبحانه عالم لنا فيه مسلكان الاول انه تعالى فعل افعالا
محكمة وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما المقدمة الاولى فظاهرة لا سيما عند
تامل في اعضاء الحيوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح واما المقدمة الثانية
فالعقلاء ادعوا الضرورة فيها وزعموا ان من راى خطا منظوما فانه يضطر الى العلم بكون ذلك الكاتب
عالما مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام والاتقان الى ما في اقل شيء من افعال الله تعالى
فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك فههنا اولى فان قيل ما المعنى بالاحكام لننظر ان افعال
الله تعالى هل هي محكمة ام لا فان الاحكام قد يراد به ايقاع الفعل مطابقا لما حصلت المواضعة على
تحسينه مثل ان الناس لما اتفقوا على ايجاد رقوم مخصوصة دالة على الكلام وكل من اتى بتلك
الرقوم مطابقا لما تواضعوا على تحسينه كان محكما في افعاله ولو انهم اتفقوا على تحسين نوع اخر
من الرقوم لكان المحكم هو الاتي بالنوع الثاني لا الاول وقد يراد به ايقاع الفعل مطابقا للمنفعة
واذا ثبت ذلك فنقول ان فسرتم احكام افعال الله تعالى بالوجه الاول امتنع الاستدلال به
على العالمية لان الاحكام بهذا المعنى لا يتحقق الا بعد المواضعة وافعال الله تعالى مبتدأة فلا تكون
محكمة بهذا التفسير وان فسرتم الاحكام بالوجه الثاني فنقول اما ان تعتبروا كونه مطابقا للمنفعة
من جميع الوجوه او تكتفوا بكونه مطابقا للمنفعة من بعض الوجوه فان كان الاول فلا نسلم ان افعال
الله تعالى محكمة بهذا المعنى لانه لا يمكنكم بيان كونها مطابقة للمنفعة من الوجوه التي لا حد ولا نهاية لها بل لا بد
من بيان انها من جميع جهاتها مطابقة للمنفعة ومعلوم ان دعوى ذلك مكابرة فضلا

عن تصحيحه

عن تصحيحه بالحجة وان كان الثاني كان حاصله ان الفعل المطابق للمنفعة من بعض الوجوه يدل
على كون فاعله عالما والمعنى بكونه مطابقا للمنفعة انه بحيث يمكن ان ينتفع به فيرجع حاصل
الكلام الى ان كل فعل وقع على وجه يمكن ان ينتفع به منتفع فانه يدل على كون فاعله عالما
ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا اثر يصدر عن موثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع ما باعتبار ما
سواء كان ذلك الفعل صادرا عن العالم او الجاهل او عما لا يكون له شعور ربما يصدر عنه
مثل الاحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الماء هذا اذا فسرتم الاحكام باحد التفسيرين
المذكورين فان فسرتم الاحكام بمعنى ثالث فاذكروه لننظر في صحته وفساده ثم ان سلمنا
ان افعاله محكمة لكن لم قلتم ان الموثر فيها لابد وان يكون له شعور فضلا عن ان يدعى انه يجب
ان يكون عالما واما دعوى الضرورة فغير مستقيمة من وجوه الاول ان جمهور الفلاسفة والاطباء
اتفقوا على اسناد تكون اعضاء الحيوانات وترتيبها الى قوة جسمانية عديمة الشعور والادراك
يسمونها بالقوة المصورة ولو كان فساد ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اتفاقهم عليه فبطل
دعوى الضرورة الثاني هو ان الرجل الماهر في الكتابة لو اخذ يتفكر عند كتبه كل حرف في كيفية
كتبه لتشوش الامر عليه ولم يقدر على الكتابة الجيدة واذا ترك ذلك التفكر واسترسل على مقتضى
طبعه امكنه ان يكتب كما ينبغي وبالجملة فمهما لم تكن الملكة النفسانية حاصلة لم يكن الفعل حسنا
ومهما حصلت هذه الملكة كان الفعل حسنا جدا وان لم يكن العلم بكيفية تلك الافعال على سبيل
التفصيل حاصلا فعلمنا ان الفعل المحكم لا يتوقف على الشعور بل لو قيل ان الشعور التفصيلي يضر
فيه كان له وجه كما قررناه الثالث المعارضة وذلك لان الله تعالى لما رتب اعضاء الحيوان
على الوجه المخصوص فلا يخلو اما ان يكون الجسم الذي جعله قلبا كان مساويا لسائر الاجسام
في قبول صفة القلبية او لا يكون فان كان مساويا فحينئذ يكون تخصيص ذلك الجسم بالقلبية دون الجسم
الاخر بالدماغية تخصيصا من غير مخصص واذا جاز ذلك فلم لا يجوز اسناد هذه المكونات الى
موثر غير عالم مع انه يكون نسبته الى جميع الاجسام وجميع التاثيرات نسبة واحدة واما ان كان
الجسم الذي صار قلبا له خصوصية لاجلها خصه الفاعل بالصورة القلبية دون سائر الاجسام
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الموثر غير عالم وانما صار ذلك الجسم قلبا دون سائر الاجسام
لا لتخصيص من جانب الموثر بل لاستعداد خاص من جانب القابل ثم ان سلمنا انه لابد من ان يكون
الموجد للافعال المحكمة شعور بها فلم قلتم انه لابد وان يكون عالما بها ولم لا يجوز ان يكون ظانا ام

البحث القول في شيء بلا علم كانه اعتقاد و
على البحث شرح المفتاح للسيد في احوال
المسند عند بحث القلب

او يكون متخبطا فان الفعل المحكم كما يصدر عن العالم فقد يصدر عن الظان وعن المتخبط لان
افعال الظان لا تكون دائما محكمة بل قد يخطي وقد يصيب اما افعال الله تعالى فهي محكمة دائما لانا
نقول لا نسلم ان افعال الظان لا يمكن ان تكون محكمة دائما وذلك لان الظن لما كفى في كون
الفعل محكما مرة واحدة وجب ان يكفي في ذلك ابدا لان حكم الشيء حكم مثله ثم ان سلمنا ان
فعل الظان كذلك ولكن لا نسلم ان افعال الله تعالى محكمة دائما وذلك لان افعال الله تعالى منها
ما لم يتكرر مثل خلق السموات والارضين والكواكب ومنها ما تكرر مثل خلق الحيوانات والنبات
اما الاول فلا دلالة على العلم لتسليمكم امكان صدور الفعل المحكم عن الظان مرة واحدة هذا ان
سلمنا لكم احكام خلقة السموات والارض مع ان فيه بحثا فانا لم نعلم بالضرورة ان الشمس لو كانت
على مقدار اصغر او اكبر او اشد انارة او اقل او كانت في موضع اخر من الفلك فانها لا يمكن
ان تخل في مطابقة المنفعة مما هي عليه الآن وكذلك القول في جميع الكواكب لا سيما على قول
اكثر المتكلمين فانهم لا يسندون الى الكواكب شيئا من الحوادث الارضية بل يسندونها الى
قدرة الله تعالى واذا كان كذلك لم يتحقق في الافلاك والكواكب مطابقة المنفعة اما الثاني
فلا يمكنكم دعوى الاحكام في كل ذلك لان الاشخاص المنكرة ولما نشاهد في الاشخاص من الصور القبيحة
والفعل المنكرة والمنفرة والاخلاق المشوشة والشمائل المشوهة بل نرى الدنيا طافحة بالشرور
والآفات فكيف يمكن ان يقال ان هذه الامور المنكرة كلها محكمة ثم ان سلمنا ان هذه الافعال
المحكمة تدل على علم الفاعل لكن لم لا يجوز ان يقال ان ههنا موجودا واجب الوجود لذاته ثم
انه اوجد لذاته موجودا عالما ثم ذلك الموجود هو الذي خلق العالم او هو الذي جعله محكما بعد
ان صدر عن الاول غير محكم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الله تعالى عالما لكن ههنا
شبه توهم نقيض ذلك وهي اربعة **الاولى** انه تعالى لو علم شيئا لكان علمه بذلك الشيء اما
ان يكون عين ذاته او لا يكون والاول باطل والا لكان اثبات ذاته مع نفي كونه عالما جاريا
مجرى اثبات ذاته مع نفي ذاته ولكان الدليل على اثبات ذاته دليلا على كونه عالما وذلك
باطل ولان كونه عالما امر نسبي بالاضافة الى المعلوم والنسب تابعة في الوجود والذهن للغير
وذاته تعالى غير تابعة للغير فعلمه يكون زائدا على ذاته وهو ايضا محال من وجوه اما الاول
ان كل ما كان صفة للشيء كان محتاجا الى ذلك الشيء والمحتاج الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته
محتاج الى ما يقتضي وجوده فيكون المقتضي لوجود علم الله تعالى هو ذات الله تعالى الموصوف

ايضا هو ذاته فيكون ذاته الاحدية الحقيقية مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها وذلك محال
لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون
بالامكان والوجوب الثاني انه ليس المعقول من اختصاص الصفة بالموصوف احتياجا اليه
في وجوده لان العالم محتاج الى الباري تعالى وليس صفة له وسواد الجسم وبياضه صفة له وليس
معلولا له بل المعقول من اختصاص الصفة بالموصوف حصولها في الجهة تبعا لحصول محلها
فيها فانا لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصاف احدهما بالآخر اولى من العكس فلو كان الباري
موصوفا بالعلم لزم ان يكون لذاته حصول في الحيز والجهة وذلك محال على الله تعالى الثالث
ان ذلك العلم اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان لزم احتياج ذات الباري
في ذلك الكمال الى ذلك العلم الذي هو غيره فيكون محتاجا وذلك على الله تعالى محال وان
لم يكن من صفات الكمال كان ايضا على الله تعالى محالا **الشبهة الثانية** ان العلم هي
حالة نسبية بين العالم والمعلوم فتلك الحالة اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان
لم يكن لم يكن الشيء في نفسه عالما وان كان فمن المعلوم ان وجود النسبة متوقف على وجود كلا الامرين
اللذين ينسب احدهما الى الآخر فيجب ان يتوقف ثبوت علم الله تعالى بالاشياء على ثبوت تلك
الاشياء وذلك باطل باتفاق اصحاب الملل ولان علمه بالاشياء لما كان موقوفا على ثبوتها و
ثبوت الاشياء يتوقف على ايجاده لها على ما عرف وجب ان لا يتوقف ايجاده لها على علمه بها
لامتناع الدور وحينئذ لا يكون صدور الفعل المحكم عن الفاعل دليلا على كونه عالما لا يقال الاشياء
وان كانت معدومة في الخارج فانه يحصل في ذات الباري صور مطابقة لها في هيئاتها ويكون
النسبة المسماة بالعلم حاصلة بين ذاته وبين تلك الامور لانا نقول قد بينا فساد القول بالانطباع
وبتقدير تسليمه فانه لا يمكن اثباته في حق الباري تعالى لانه يلزم منه وقوع الكثرة في ذاته تعالى و
انه محال **الشبهة الثالثة** انه لو علم شيئا وجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء واللازم
محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان كل من علم شيئا فانه لا يستحيل ان يعلم كونه عالما بذلك
الشيء والعلم به ضروري الصحة في حق الباري تعالى يلازمه الوجوب لامتناع التغير عليه بيان
امتناع اللازم ما سيأتي في المسألة التي بعد ذلك وحينئذ تتم الشبهة **الشبهة الرابعة** لو علم
شيئا لعلم ذاته والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا
فانه لا يستحيل ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ويدخل في ذلك علمه بذاته بيان امتناع التالي

ان العلم امر نسبي اضافي والنسب لا تعقل الا بين امرين فالشيء الواحد يستحيل ان يكون منتسبا
الى نفسه وايضا فالعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم فتلك الصورة ان كانت
مغايرة لذات الله تعالى لزم اجتماع المثلين وهو محال لانه ليس احدهما بالحالية والاخر
بالمحلية اولى من العكس وان كانت نفس ذات الله تعالى فهو محال لانا لم نبين الفرق بين قولنا
انه ذات وبين قولنا انه عالم وقادر ومعلوم بالضرورة ومن المخالفين من قدح في
علمه بالجزئيات وبنى عليه القدح في دليل الاحكام والعلم وفي ذلك شبهتان الاولى انه
تعالى اذا علم ان زيدا ليس في الدار عندما لا يكون فيها فاذا دخل في الدار فاما ان يبقى
علمه بانه ليس فيها او لا يبقى فان بقي كان ذلك العلم جهلا والجهل على الله تعالى محال وان لم يبق
فقد تغير علمه وانه محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العلم بان زيدا ليس في الدار هو بعينه
يكون علما بكونه في الدار عند كونه فيها وعلى هذا التقدير لا يلزم التغير ثم ان سلمنا التغير لكن لم لا
ان يقال انه تجدد التعلق بحسب تجدد المعلومات لانا نقول اما الاول فهو باطل من وجوه
اربعة احدها ان من علم ان زيدا في الدار ضحوة النهار ثم جاءت الضحوة ولم يكن في ذلك المستحضر
عالما بمجيء الضحوة فانه لا يعلم ان زيدا دخل الدار ولو كان علمه بانه سيدخل الدار وقت الضحوة
هو بعينه العلم بدخوله فيها عند حضور الضحوة لحصل العلم في هذه الصورة لا محالة الثاني ان اعتقاد
ان الشيء حاضر قبل حضوره جهل واعتقاد انه غير حاضر الآن مع انه سيحضر بعد ذلك عند
حضوره جهل ولما كان كذلك وجب ان يكون احدهما مخالفا للآخر في الحقيقة ومع المخالفة في الحقيقة
يستحيل ان يكون احدهما عين الاخر الثالث ان العلم مطابق للمعلوم وعدم الشيء مغاير لوجوده
فوجب ان يكون العلم المطابق لاحدهما مغايرا للعلم المطابق للاخر لاستحالة كون العلم الواحد
مطابقا لمعلومين مختلفين الرابع هو ان الحقيقة الحاصلة في الحال يستحيل توقف حصولها
على شرط غير حاصل في الحال فاذا قلنا العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فقد وقفنا
كون ذلك العلم علما بوجود ذلك المعلوم على دخول ذلك المعلوم في الوجود فلو لم يكن كونه
عالما بوجوده امرا متجددا بل هو عين ما هو حاصل في الحال لاستحال توقف حصوله على شرط
سيتجدد بعد ذلك ولما كان ذلك التوقف معتبرا علمنا ان ذلك العلم متجدد واما السؤال
الثاني فباطل ايضا من وجهين الاول هو ان العلم بان زيدا ليس في الدار اما ان يزول عند
دخول زيد في الدار او لا يزول فان لم يزل تحقق الجهل لان اعتقاد انه ليس في الدار مع انه فيها جهل

وان زال

وان زال فلا يخلو اما ان يكون ذلك التعلق الزائل قديما او حادثا فان كان قديما لزم عدم
القديم وهو باطل بالدليل الذي مر في مسئلة الحدوث وان كان حادثا فاما ان يكون حدوثه
بتعلق اخر او لا يكون فان كان الاول فالكلام في ذلك التعلق كالكلام في التعلق الاول ويلزم
ان يكون كل تعلق حادث مسبوقا بتعلق حادث اخر وهو محال لاستحالة القول بحوادث لا اول
لها وان كان الثاني لزم ان يقال الباري تعالى قبل حدوث ذلك التعلق ما كان عالما بشيء اصلا
وكل ذلك باطل الثاني هو ان الله تعالى يمتنع خلوه عن وجود ذلك التعلق وعدمه فاما ان
يكفي في وجود ذلك التعلق ذاته او لا يكفي فان كفى لزم دوام وجود ذلك التعلق ودوام
عدمه لدوام ذاته وان لم يكف فحينئذ يكون ذاته موقوفة على ان يحصل له احد الامرين اعني
وجود ذلك التعلق او عدمه ووجود ذلك التعلق وعدمه موقوف على وجود شيء اخر او عدمه
فيكون ذاته محتاجة الى حضور شيء اخر وعدمه والمحتاج الى الغير ممكن فيكون ذاته ممكنة الوجود
وهو محال الشبهة الثانية لو كان عالما بالجزئيات لكان جسما واللازم محال فالملزوم مثله
بيان الشرطية انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات لكان اذا علم مثلا مربعا مجنحا بمربعين متساويين
مع ان ذلك المربع غير داخل في الوجود فلا بد وان يكون لذلك المربع وجود في شيء على ما ثبت
ان ادراك المعدومات لا يكون الا عند انطباع حقائقها في المدرك ولا بد ان يتميز موضع
احد المربعين عن موضع المربع الاخر على ما بينا حيث بينا ان الحامل للصور الخيالية لا بد وان
يكون جسما فثبت انه تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان جسما واما امتناع الثاني فهو متفق عليه
بين المحصلين وسيأتي البرهان عليه فوجب امتناع الملزوم والجواب قوله ما الذي يعني بالحكيم
قلنا نعني به كون الشيء مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا المنفعة المطلوبة من السكين القطع فاذا كان
السكين مفيدا لكمال هذا المطلوب كان ذلك السكين محكما في كونه سكينا قوله لم لا يجوز ان يكون
المؤثر عديم الشعور قلنا هذا باطل بضرورة العقل لان كل عاقل اذا راى خطا مستقيما اضطر الى العلم
بان المؤثر فيه كان ذا شعور وادراك قوله الفلاسفة اسندوا عجائب خلقة بدن الانسان
الى القوة المصورة قلنا انكار الضرورة على الجمع القليل جائز واكثر افاضل الاطباء اتفقوا على
دلالة ذلك على حكمة الصانع تعالى ومن اراد ذلك فعليه بكتاب منافع الاعضاء لجالينوس وبكتاب
ابقراط وافلاطون حتى يعرف تفاصيل ان ذلك دليل على حكمة الصانع قوله الاستاذ
الماهر في الكتابة اذا ضجر تردى في كتبه حرف حرف تشوش الامر عليه قلنا هذا هو الذي سلكه

اصحابنا على ان موجد افعال العباد هو الله تعالى فهو غير لازم علينا قوله لو اضاف بعض
الاجسام قلبا وبعضها دماغا قلنا قد اجبنا عن السؤال فلم قوله لم لا يجوز ان يكون الفاعل
ظانا او مبختا قلنا لانا نعلم بالضرورة ان الظان لا يمكنه فعل الافعال الكثيرة على جهة الاحكام
وكل ما يورد عليه من الشكوك فهو قدح في البديهي فلا يستحق الجواب قوله افعال الله تعالى
منها ما لم يتكرر ومنها ما تكرر والقسم الاول لا يدل احكامه على علم الفاعل والثاني لم يوجد
فيه الاحكام قلنا لا نسلم ان القسم الثاني لم يوجد فيه الاحكام لانا قد نرى الاحكام بطابقة المنفعة
المطلوبة منه من حيث هو هو ولا شك ان ذلك حاصل في اعضاء بدن الحيوان بل قد
يوجد فيها انواع من الخلل لكن ذلك لا يدل على الجهل لان العالم يمكنه ان يفعل فعلا غير محكم لكن
غير العالم لا يمكنه ان يفعل الفعل المحكم والعلم به ضروري قوله في الشبهة الاولى علمه بالاشياء
اما ان يكون نفس ذاته او زائدا عليها قلنا انه زائد على ذاته وذلك الزائد من مقتضيات
ذاته قوله الشيء الواحد لا يكون قابلا وموثرا معا قلنا سيأتي في باب الصفات ابطال
ذلك قوله المعنى بقيام المعنى بالذات حصوله في الحيز تبعا لحصول الذات قلنا قد مر
ابطال ذلك قوله العلم اما ان يكون كمالا او لا يكون قلنا قد ذكرنا غير مرة ان الكلام المبني
على الكمال والنقصان كلام غير برهاني بل هو اقناعي وعظي وايضا نقول انه صفة كمال قوله فيلزم
ان لا يكون ذات الله تعالى من حيث هي كاملة قلنا ان عنيت بذلك ان ذات الله
اذا نظر اليها بدون هذه الصفة لم يكن المنظور اليه موصوفا بهذا النوع من صفات الكمال فلا م
كذلك لكن لا يلزم منه المحال وان عنيت به ان ذات الله تعالى يكون خالية عن صفة الكمال فذلك
غير لازم اصلا وان عنيت به شيئا اخر فاذكره لنتكلم عليه قوله في الشبهة الثانية العلم
بالمعدوم لا يحصل الا بعد ان يصير ذلك المعدوم موجودا قلنا لا نسلم والدليل عليه انه يمكن
ان نتصور امورا ونحكم بامور على امور وان كانت تلك الامور معدومة فاذا جاز ذلك في
حقنا فلم لا يجوز في حق الله تعالى قوله في الشبهة الثالثة انه لو كان تعالى عالما بشيء لكان عالما
بكونه عالما بذلك الشيء قلنا هذا مسلم قوله لكن ذلك محال على ما سيأتي في مسئلة كونه
تعالى عالما بكل المعلومات قلنا وسيأتي الجواب عنها هناك قوله في الشبهة الرابعة
لو علم شيئا لعلم ذاته قلنا هذا مسلم قوله لكن علمه بذاته محال قلنا هذا ممنوع والوجوه التي
ذكروها منقوضة بعلمنا بذواتنا المسئلة الثانية في بيان انه تعالى عالم وذلك ان نقول

قد ثبت انه تعالى قادر والقادر هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار والقصد الى ايجاد
الشيء لا يتاتى الا بعد تصور تلك الحقائق فلا بد وان يكون الباري تعالى متصورا لحقائق الاشياء
ثم التصور لا يعقل ان يكون جهلا او ظنا لان الجهل والظن انما يكون اذا كان الحكم غير مطابق
للمحكوم عليه او كان يجوز ان لا يكون مطابقا والتصور ليس فيه حكم اصلا فيستحيل ان يكون
جهلا او ظنا واذا ثبت انه تعالى عالم بحقائق الاشياء على سبيل التصور وتلك الحقائق لا محالة
هي تقتضي ان يكون لها لوازم وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم تقتضي لذاته التصديق
بثبوت احدهما للاخر فلا بد وان يكون ذلك التصديق حاصلا في حق الباري تعالى فثبت
انه تعالى عالم تصورا وتصديقا المسئلة السادسة في تزييف طرق الفلاسفة في اثبات
كونه عالما ولهم في ذلك طريقان فتارة يثبتون اولا انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره
ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته وتارة يقلبون الامر فيثبتون انه
تعالى يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره
اما الطريق الاول فهو المذكور في كتاب الاشارات وتحريره ان يقال الباري تعالى
ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب
ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل
من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته فكل من عقل شيئا
فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بالشيء
اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فليفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما
بشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان
يكون عالما بالصفة والموصوف معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذا كل من علم
كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذا كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان
لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم فهو ان الباري تعالى
موجود قائم بنفسه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني وكل موجود قائم بنفسه مجرد فانه يمكنه ان يعقل
غيره اما الصغرى فسياتي بيانها في باب ما يستحيل على الله تعالى واما الكبرى فلان كل ماهية مجردة
فانها يصح ان تكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل
ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي

حصول ماهيتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى لكن كون
تلك الماهية بحيث يصح ان تقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل
او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر
فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس
المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهذا محال لان وجود الشيء متاخر عن
صحة وجوده لان صحة وجوده متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية
المجردة لتلك الماهية المجردة لا تتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر
العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان تقارنها
غيرها ولا معنى للتعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فثبت ان كل ماهية موجودة في
الخارج فانه يمكن ان تقارنها سائر الماهيات فثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره والباري تعالى
كذلك فاذن يمكنه ان يعقل غيره وكل ما كان ممكنا في حقه كان واجبا لاستحالة حاجته الى الغير
فاذن الباري تعالى يجب ان يعقل غيره وذاته وهو المطلوب **الاعتراض** ان نقول اما
قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا
مقطوعا به لكنه لا يستمر على مذهبكم الا ترى انه يمكننا ان نقول لزيد انه انسان وانه ليس بفرس
ثم ليس هنا شيء واحد يكون مدركا لهذا الانسان ولا ان عندكم المدرك لهذا
الانسان القوى الجسمانية والمدرك للانسان النفس ويستحيل ان يدرك القوى الجسمانية
الانسان وان يدرك النفس هذا الانسان واذا كان كذلك ثبت ان الحاكم بشيء على شيء يجب
ان يكون مدركا لهما جميعا واذا لم يجب ذلك فلم لا يجوز ان يكون الحاكم على نفسه بكونه عالما
بهذا غير عالم بنفسه ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان كل مجرد فانه يمكنه ان يعقل غيره **قوله** كل
ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة **قلنا** ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية
فلا بد من تصحيحها بالبرهان وانتم ما فعلتم ذلك بل نزيد ونقول حقيقة الباري غير معقولة للبشر
وكذلك حقائق المفارقات وكذا حقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا
بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية والاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة
ان يعلم الله تعالى غيره على صحة ان يقارن ذات الله تعالى غيره واعتمادنا في ذلك على
ذات الله تعالى مع سائر الماهيات لم يستمر هذا الكلام مع القول بانا لا نعقل حقيقة ذات الله

ثم ان سلمنا ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من المجردات ما اذا عقلت لا يصح ان يعقل
معها غيرها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
ثم ان سلمنا انه يصح ان يعقل المجرد مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح تعقله مع تعقل كل ما عداه حتى
يمكن ان يبنى عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل ما عداه فليس هذا المقام بديهيا والاستقراء
وان استقصى فيه لا يفيد اليقين فلا بد من الدلالة القاطعة ثم ان سلمنا ان كل ماهية مجردة فانها
يمكن ان تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك صح ان يكون ماهيتها مقارنة
لماهية غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهيته في العالم لكان ذلك لازما لكن
الكلام فيه ما مر في المسئلة الثانية ثم ان سلمنا ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها
سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز
ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس او يقال ان وجودها في الخارج يكون مانعا عن
ذلك **قوله** لو توقفت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس
عبارة عن مقارنتها للنفس لزم تأخر الصحة عن الوجود وانه محال **قلنا** هذه مغالطة وبيانه
هو ان مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلاثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال
وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا
بذلك انه يصح على ذينك المعقولين ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا رأينا
شيئا حل في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل
وعرفنا انه يصح ايضا على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلاثة
من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم انه لا شك ان الشيء
الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف
لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة
من الجوهر يصح عليها ان تقارن غيرها مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول
لما ثبت بالحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا
ان الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد فاذا اردنا ان
نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا تتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا

في هذا قولنا ان صحة مقارنتها الجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها
مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حصول
الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني عليه ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها
مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث
من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك
الغير مقارنة المحل للحال فقد تلخص ان الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ثم ان سلمنا
ان هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية
عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل
محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته
حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه
ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية
فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية مقارنة
لها ثم ان سلمنا انه لا يمتنع ذلك نظرا الى الماهية ونظرا الى الوجود ولكن لا نسلم ان الماهية
الذهنية مقارنة بالتشخص للماهية الخارجية فلم لا يجوز ان يكون التشخص شرطا في احد الطرفين
لتلك المقارنة او مانعا منه في الطرف الاخر ثم ان سلمنا ان ذلك غير ممتنع منه لكن لم
لا يجوز ان يكون تلك الماهية حال كونها خارجية يلزمها لازم يمنع من ذلك كما ان الحيوانية
في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان تكون مستعدة لقبول
فصل الفرس الا ان فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك
ههنا لا يقال لا مانع من التعقل الا المادة فاذا لم تكن المادة حاصلة في حق المجرد لم يكن المانع
حاصلا لانا نقول لا نسلم انه لا مانع الا المادة وما الدليل عليه ثم ان سلمنا ان كل مجرد فانه
يصح ان يقارنه سائر المجردات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون المجرد
عالما بما عداه وبالجملة لو ثبت ان العلم هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الفلاسفة
ما اتوا في تصحيح هذا المقام بخيال فضلا عن برهان ونحن قد بينا بالبراهين القاطعة فساد ذلك
فبطل ذلك ثم ان سلمنا انه يصح ان يعلم غيره فلم قلتم انه يجب ذلك قوله كل ما كان ممكنا
في حقه فلا بد وان يكون واجبا قلنا لا نسلم والكلام عليه ما مر في مسئلة الحدوث الطريق الثاني

لهم في المسئلة قالوا الباري تعالى يعقل ذاته ومتى كان كذلك وجب ان يعقل غيره بيان
الاول انه تعالى مجرد عن المادة اي ليس بجسم ولا جسماني وكل من كان كذلك لا بد وان يعقل
ذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لا معنى لكون الشيء عاقلا بذاته الا ان له ذاته وكل
مجرد فهو كذلك فيجب ان يكون كل مجرد عاقلا ذاته واما قلنا انه لا معنى لكون الشيء عاقلا بذاته
الا ان له ذاته لانا نعقل ذاتنا وقد ثبت ان التعقل عبارة عن حصول صورة المعلوم في
العالم فعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس حضور ذاتنا عند ذاتنا او هو عبارة عن حضور صورة
مساوية لذاتنا في ذاتنا والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحلول
في الاخر اولى من العكس فلما بطل هذا القسم ثبت الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا نفس حضور
ذاتنا لذاتنا وهذا المعنى حاصل لكل ذات مجردة فاذن لا بد وان يكون كل مجرد عاقلا لذاته
لا يقال حضور نفس ذاتي لذاتي غير معقول لان حضور الشيء انما يعقل عند غيره فاما ان يقال
الشيء حاضر عند نفسه فذلك غير معقول لانا نقول قد بينا فيما مر ان حضور الشيء عند الشيء
اعم من حضوره عند غيره ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وايضا فانه يصح ان يقول القائل
ذاتي وذاتك فيضيف الشيء الى عين ذاته واذا ثبت انه تعالى عالم بذاته فنقول انه يجب
ان يكون عالما بسائر الكليات لانه تعالى مبدأ لغيره فاذا علم ذاته وذاته لذاته مبدأ لغيره
فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره ثم اذا
علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير ثم قد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه
مستند اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه وهو المطلوب الاعتراض ان
نقول لا نسلم ان كل مجرد فانه يجب ان يعقل ذاته قوله كل مجرد فله ذاته وكل ما له ذاته فانه
يعقل ذاته قلنا القول بان كل مجرد فله ذاته انما يستقل باثباته وابطاله اذا كان معناه
معقولا في نفسه ومعنى هذا الكلام غير معقول لان قولنا له ذاته اضافة لذاته الى ذاته
والاضافة لا تتقرر الا بين الامرين فكيف يقال ان الشيء له ذاته وتقرير هذا الكلام قد سبق
في مسئلة انا لنا ثم ان سلمنا ان كل مجرد فله ذاته لكن لم قلتم ان كل ما له ذاته فانه يعقل
ذاته قوله لان عاقلية الواحد منا لذاته ليست الا مجرد ان ذاتنا حاصلة لذاتنا قلنا لا نسلم
قوله لان التعقل عبارة عن حضور المعقول قلنا لا نسلم بل التعقل عبارة عن حالة نسبية اضافية
فهذا الامر النسبي حاصل في حقنا فلم قلتم انه لا بد وان يكون حاصلا لكل مجرد ثم ان سلمنا انه

ان تعقلنا لذاتنا هو نفس حضور ذاتنا لذاتنا لكن ذواتنا مخالفة بالماهية لماهيته تعالى
وحقيقته فلم قلتم انه لما كان حضور ذاتنا لذاتنا نفس تعقلنا لذاتنا وجب ان يكون
حضور ذات الله تعالى لنفس ذاته يكون تعقلا منه تعالى لذاته ثم ان سلمنا انه تعالى يعقل
ذاته ولكن لم قلتم انه يلزم من تعقله لذاته تعقله لغيره قوله لان ذاته لذاته مبدأ لوجود غيره
فاذا عقل من ذاته انه مبدأ لغيره وجب ان يعقل غيره قلنا كونه مبدأ لغيره امر اضافي
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد من تعقله لذاته تعقله لذلك الامر
الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره فلا بد لكم من الدلالة على ذلك ثم الذي يدل على انه
غير واجب انه لو لزم من تعقل الشيء تعقل لوازمه لوجب انا اذا عقلنا حقيقة شيء ان نعقل
جميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه لما يلزم من العلم به العلم بلازمه القريب ويلزم من العلم
بلازمه القريب العلم بلازمه البعيد لا يقال الما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون
تلك الماهية مقارنة للجوهر المجرد ونحن نقول للباري تعالى مبدأ لغيره امر مقارن لماهيته المجردة
فيجب ان يكون ذلك معقولا للباري تعالى ثم يلزم من علمه بكونه مبدأ لغيره علمه بغيره لانا نقول
لا نسلم ان مجرد المقارنة نفس العلم على ما مر بيانه ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم لا يقول شرط التعقل
كون المقارن امرا ثبوتيا في الخارج اذ لو لم يعتبر ذلك لوجب ان نعرف بالضرورة جميع الصفات
السلبية التي لنفسنا حتى نعرف بالضرورة انها مجردة من المادة وانها باقية وانها حادثة ومعلوم
انه ليس كذلك لكن المبدائية ليست من الصفات الحقيقية بل هي من الصفات الاعتبارية
اذ لو كانت من الصفات الحقيقية لزم التسلسل على ما مر بيانه في مواضع **المسئلة السابعة**
في انه تعالى عالم بالاشياء في الازل والدليل عليه هو ان كونه تعالى عالما اما ان يكون
مقتضى ذاته على ما هو مذهب نفاة الصفات او مقتضى شيء هو مقتضى ذاته على ما هو مذهب
الصفاتية فاقتضاء ذاته للعالمية او لمقتضى العالمية اما ان لا يتوقف على شرط او يتوقف
فان كان الاول لزم الدوام وان كان الثاني فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان
الاول فقد حصل المقصود وان كان الثاني فهو باطل لان الحادث انما حدث باحداث الله تعالى
اياه واحداثه اياه يتوقف على كونه عالما فلو توقفت عالميته على حدوث ذلك الحادث
لزم الدور وانه محال فان قيل العلم لابد وان يكون متعلقا بالمعلوم والتعلق امر نسبي
والامور النسبية لا تحقق الا عند المضافين فقبل وجود المعلوم يستحيل حصول العلم قلنا هذا

باطل

باطل بعلمنا بالاشياء قبل وجودها **المسئلة الثامنة** في ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات
المعتمد انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشياء فالمقتضي لكونه عالما بالاشياء هو ذاته اما بواسطة
اقتضاء المعنى على ما يقوله الصفاتية او لا بواسطة على ما يقوله نفاة الصفات فالمقتضي اذا
اقتضى امرا من جملة امور مع ان جميع تلك الامور يكون ممكنا فانه لابد وان يقتضي كل
تلك الامور قولنا انه تعالى يصح ان يعلم جميع الامور لانه تعالى حي والحي يصح ان يعلم جميع الامور
واما ان المقتضي لكونه تعالى عالما هو ذاته اما بواسطة او لا بواسطة فذلك لا نزاع فيه واما
ان المقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة امور كلها صحيحة الوجود فانه لابد وان يقتضي كل تلك الامور
فلانه لما كان كل تلك الامور ممكنا لم يكن تاثيره في البعض اولى من تاثيره في الباقي فاما
ان لا يؤثر في شيء وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم واما ان يؤثر في الكل حتى يكون عالما
بكل المعلومات وهو المطلوب **فان قيل** لا نسلم انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشياء قوله
انه حي والحي يصح ان يعلم كل شيء **قلنا** اما ان نفسر الحي بانه الذي لا يستحيل ان يعلم او بانه
الموصوف بصفة لاجلها لا يستحيل ان يعلم او بشيء ثالث فان فسرتم بالاول لم يصح لانا
نقول ان كنت تعني بكونه بحيث يصح ان يعلم انه يصح ان يعلم في الجملة فلم قلتم بانه يلزم من
كونه بحيث يصح ان يعلم في الجملة كونه بحيث يصح ان يعلم كل المعلومات وما الدليل على ذلك
وان كنت تعني به انه بحيث يصح ان يعلم جميع المعلومات فلا نسلم انه حي بهذا المعنى فان النزاع
انما وقع في انه هل يصح ان يعلم جميع المعلومات وهذا المعنى لا يثبت بان يعبر عنه بعبارة اخرى
واما ان فسرتم بالتفسير الثاني فنقول اما اولا فهذه الصفة ممنوعة ثم ان سلمنا ذلك لكنه تعالى
مختص بصفة لاجلها يصح ان يعلم في الجملة او لاجلها يصح ان يعلم جميع المعلومات والاول لا يفيد
والثاني فيه النزاع ومما يقرر ذلك هو ان الواحد منا حي مع انه يستحيل ان يعلم معلومات لا نهاية
لها على التفصيل فعلمنا انه ليس من شرط كونه حيا عموم هذه الصحة ثم ان سلمنا انه تعالى
يصح ان يعلم كل هذه المعلومات لكن على الافراد او على الجمع م ع لا يقال لما كان كل واحد
من تلك العلوم صحيحا عليه تعالى فالمقتضي ليس بان يقتضي البعض اولى من البعض الباقي فيجب
ان يقتضي البعض وجب ان يقتضي الكل لانا نقول هذا يقتضي ان يصح من الباري تعالى
ايجاد ما لا نهاية له لان تلك الصحة معللة بذاته اما بواسطة او بغير واسطة فليس الذات
بان تقتضي البعض اولى من الباقي فوجب ان يحصل لذاته تعالى جميع تلك الصحات حتى يكون

الباري تعالى قادر على ايجاد ما لا نهاية له دفعة وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه ثم
ان سلمنا انه تعالى يصح ان يعلم جميع المعلومات معا فلا نسلم انه يجب ذلك قوله المقتضي
لكونه تعالى عالما هو ذاته اما بواسطة او لا بواسطة قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال هناك امر
اخر يقتضي لذاته حصول صفة العالمية ببعض الاشياء لذات الله تعالى ثم ان ذلك المقتضي
يستحيل ان يقتضي الا بعض العالميات دون البعض ثم لا يمكنكم الرجوع في ابطال هذا الاحتمال
الى السمع لان صحة السمع مبنية على هذا الاصل فيلزم الدور ثم ان سلمنا ان المقتضي لتلك العالمية
ذاته بواسطة او بغير واسطة فلم قلتم انه لا بد وان يقتضي كل العالميات قوله لما كانت الصحة
حاصلة في الكل فليس بان يقتضي المقتضي بعض تلك العالميات باولى من ان يقتضي الكل
قلنا الصحة حاصلة في جميع العالميات نظرا الى القبول او نظرا الى المؤثر م ع بيانه ان
الله تعالى لكونه حيا يصح ان يتصف بجميع العالميات فلذاته قبول جميع العالميات لا يلزم
من كون ذاته قابلة لجميع العالميات كونها مؤثرة في جميع العالميات بل من المحتمل ان يكون ذاته
بالنسبة الى جميع العالميات من حيث كونه قابلة لها على السوية ومن حيث كونها مؤثرة فيها لا
على السوية بل يكون لها صلاحية التأثير في البعض دون البعض فهذا المحتمل وعليكم الابطال
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات لكن هاهنا شبهة توهم
نقيض ذلك وهي ستة الاولى وهي انه تعالى لو وجب ان يكون عالما بجميع الاشياء لكان
اذا علم شيئا وجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ان يعلم كونه عالما بكونه عالما بذلك
الشيء ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية فيلزم ان يكون هناك علم ثالث
ويلزم منه وجود علوم غير متناهية يحتاج بعضها الى البعض لان العلم الثالث يحتاج الى
العلم الثاني والثاني الى الاول وكذلك كل مرتبة اخيرة فهي محتاجة الى المرتبة المتقدمة فيلزم
علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال ثم ان الله تعالى عالم بما لا نهاية له عندكم فيلزم من
علمه بكل واحد من المعلومات تلك العلوم الغير المتناهية فيكون له تعالى علوم غير متناهية
عرضا وفي كل واحد من تلك العلوم علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
لا يقال هذا انما يلزم اذا جعلنا العلم بالعلم بالشيء غير العلم بذلك الشيء واذا ذكرنا هذه المغايرة
اندفع الاشكال لانا نقول ان عنيتم بالعلم هذا التعلق والنسبة التي نجدها بين انفسنا وبين
المعلومات يستحيل ان يجعل العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به لوجوه ثلاثة الاول انا نعلم

بالضرورة ان نسبة شيء الى شيء مغايرة لنسبته الى شيء اخر فان النسبة الحاصلة بين العالم
وبين السواد المعلوم مثلا مغايرة للنسبة الحاصلة بين العالم وبين غير السواد الثاني انا اذا تعقلنا
شيئا ثم استحضرنا في ذهننا كوننا عالمين بذلك الشيء وجدنا التفرقة بديهية بين الامرين
الثالث انه لو كان الامر على ما ذكروه لكان من علم شيئا وجب ان يكون عالما بتلك المراتب
الغير المتناهية التي ذكرناها ولما بطل ذلك ثبت ان تعلق العالم بالمعلوم مغاير لتعلقه بذلك
التعلق واما ان فسرتم العلم لا بنفس التعلق والنسبة والاضافة بل بصفة يلزمها هذه الاضافة
فهب انا ساعدنا على كون تلك الصفة واحدة وان كان ذلك مشكلا جدا لكن يتعدد
تعلقاتها بحسب تعدد المراتب وحينئذ يعود الاشكال في تلك التعلقات الشبهة الثانية انه تعالى
لو كان عالما بكل المعلومات لزم ان لا يبقى فرق بين الحيوانات والجمادات في عدم الاقتدار على شيء
من الافعال واللازم ظاهر التلف فالملزوم مثله بيان الملازمة انه تعالى اذا علم جميع الاشياء
علم من كل واحد اي شيء يفعل واي شيء لا يفعل والذي علم منه انه يفعله يستحيل ان لا يوجد لانه يلزم
من عدمه تغير علم الله تعالى في الماضي وانه محال وما يلزم منه المحال فهو محال وكذا في الجانب
الاخر وقد مر ما يذكر على هذا الكلام من الاسولة واذا كان كذلك صار بعض الاشياء واجب
الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع واذا كان كذلك كان قول الرجل لغيره اسقني الماء بمنزلة قوله
للكوز والجدار اسقني الماء ولما كان ذلك باطلا كان ما ادى اليه مثله الشبهة الثالثة ان كل
معلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فغيره خارج عنه فاذن كل معلوم فغيره خارج عنه
وكل ما غيره خارج عنه فهو متناه وكل معلوم فهو متناه فغير المتناهي لا يكون معلوما الشبهة
الرابعة ان المعلومات الغير المتناهية اذا اخذت مع شيء معين تارة وبدون ذلك الشيء اخرى
فعند ما اخذ مع ذلك الغير اكثر من المأخوذ بدونه ام لا فان كان الاول فالناقص متناه والزائد
زائد عليه بالواحد فيكون متناهيا وان كان الثاني كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وانه محال
الشبهة الخامسة معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته وما يتطرق اليه الزيادة والنقصان
فهو متناه الشبهة السادسة انا اذا اجربنا انفسنا وجدنا العلم الضروري حاصلا بانا متى
وجهنا اذهاننا الى العلم بشيء امتنع علينا في ذلك الوقت توجيهه الى العلم بشيء اخر فعلمنا بهذا
امتناع حضور العلم بشيئين دفعة واحدة واذا امتنع ذلك فكيف يمكن استحضار العلم بما لا نهاية
له والجواب قوله لم لا يجوز ان يصح عليه العلم ببعض الاشياء ولا يصح عليه العلم بالباقي قلنا

نحن نعلم بالضرورة ان كل من صح ان يعلم شيئا صح ان يعلم كل شيء والنزاع فيه مكابرة **قوله** الواحد منا لا يصح عليه ان يعلم معلومات غير متناهية **قلنا** فيه منع وتسليم اما على المنع فظاهر واما على التسليم فلان الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع واما صحة حصول كل واحد منها فلا نزاع فيه **قوله** اذا جاز علينا كل واحد من العلوم مع ان مجموعها محال علينا فلم لا يجوز مثله في حق الله تعالى **قلنا** ليس يستبعد ان يكون الشيء محالا في حقنا وان لم يكن محالا في حق الباري تعالى والدليل قد دل على ذلك لانه لما ثبت انه ليس اقتضاء ذاته لكونه عالما ببعض الاشياء اولى من اقتضائه كونه عالما بسائر الاشياء فيلزم احد الامرين اما ان لا يقتضي شيئا من العالميات اصلا وهو محال لما ثبت انه تعالى عالم وان عالميته مقتضى ذاته اما بغير واسطة او بواسطة واما ان يقتضي الكل وهو المطلوب **قوله** لم لا يجوز ان يكون كونه تعالى عالما بمعلول غير ما اخر مباين عنه **قلنا** القول بذلك باطل على ما سبق بيانه **قوله** لم لا يجوز ان يقال ان نسبة ذاته الى جميع العالميات من حيث القبول وان كانت على السوى لكنها من حيث التاثير لا تكون على السوا **قلنا** هذا مدفوع بالبديهة فان من قال اني اعلم الان عدد ما في هذا الكيس من الدراهم فان كل احد يقول له ان كنت تعلم ذلك فيجب ان تعلم عدد ما في الكيس الاخر من الدراهم ولولا ان ذلك معلوم بالضرورة لما اتفق العقلاء كذلك **قوله** في الشبهة الاولى يلزم التسلسل **قلنا** الذي ابطله الدليل هو التسلسل الذي لا اول له وهنا ليس كذلك لان هنا معلوما اولا ثم يصير العلم به معلوما ثم العلم بالعلم به يصير معلوما ايضا ولا ينتهي الى علم اخر لا يتعلق به علم اخر فهذا التسلسل وان كان لا اخر له لكن له اول فلم قلتم ان التسلسل على هذا الوجه محال **قوله** في الشبهة الثانية انه يلزم ان يكون الحيوان جاريا مجرى الجماد في تعذر الفعل عليه **قلنا** الكلام في ذلك قد مر في مسئلة خلق الاعمال **قوله** في الشبهة الثالثة كل معلوم متميز عن غيره **قلنا** كل واحد من المعلومات وحده متميز فاما جميع المعلومات فيستحيل ان يتميز في الذهن عن غيره لان تميزه عن غيره انما يكون بعد شعور الذهن لغيره ومتى كان للذهن شعور لغيره لم يكن ذلك كل المعلومات فعلمنا ان جميع المعلومات لا يتميز عن غيره سواء كان ذلك الجمع متناهيا او غير متناه **قوله** في الشبهة الرابعة جميع المعلومات عند نقصان واحد منها اقل منها عند عدم ذلك النقصان **قلنا** قد مر ان الزيادة والنقصان لا تفيد التناهي على الاطلاق وهو الجواب عن المعلومات

والمقدورات **قوله** في الشبهة السادسة نجد من انفسنا تعذر استحضار العلم بشيئين **قلنا** قد بينا ان من علم ان السواد مضاد للبياض فلا بد وان يكون عالما بهما وذلك يبطل ما قالوه

الاصل السابع في الصفات وفيه مسئلة واحدة وهي ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة كل من اثبت الله تعالى عالما قادرا اثبت له تعلقا بالمعلوم والمقدور ثم اختلفوا ان ذلك التعلق بين نفس الذات وبين المعلوم والمقدور ام بين صفة حقيقية قائمة بالذات وبينهما والذين اثبتوا الصفة منهم من زعم ان تلك الصفة غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ومنهم من جعلها معلومة في نفسها موجودة في ذاتها وهو مذهبنا والدليل عليه ان كونه تعالى عالما لا يخلو اما ان يكون وصفا سلبيا او وصفا ثبوتيا والاول باطل لانه لو كان عدميا لم يكن اي عدم كان فانا نعلم بالضرورة ان عدم الفيل والفلك والحجر ليس علما بل لا بد ان يكون عبارة عن عدم الجهل وحينئذ لا يخلو اما ان يعني بالجهل عدم العلم او اعتقادا مضادا للعلم فان كان الاول كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من عدم الجهل بهذا المعنى حصول العلم كما في الجماد بل في المعدوم فثبت ان كونه تعالى عالما امر ثبوتي ثم لا يخلو اما ان يكون كونه عالما نفس ذاته او لا يكون والاول باطل لان المفهوم من القادرية غير المفهوم من العالمية فلو كان المرجع بهما الى نفس ذاته لزم ان يكون للذات الواحدة حقيقتان وذلك محال وايضا فلانه يلزم ان يكون قولنا انه موجود وليس بعالم متناقضا كما ان قولنا انه موجود وليس بموجود متناقض والاعتقاد على الاول فثبت ان كونه تعالى عالما امر ثبوتي وانه امر زائد على ذاته وذلك الزائد لا يخلو اما ان يكون امرا اضافيا او لا يكون والاول باطل لان الامور الاضافية وجودها مشروط بوجود المضافين فلو كان كونه تعالى عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على وجود المقدور والمعلوم لكن المعلوم قد يكون محالا فلا يوجد البتة وقد يكون ممكنا وهو انما يوجد بايجاد الله المتوقف على كونه عالما وقادرا فحينئذ يلزم توقف اتصافه بالعالمية والقادرية على وجود المعلوم والمقدور المتوقفين على اتصافه بالعالمية والقادرية فيلزم الدور وهو محال فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثبوتي وانه امر زائد على ذاته تعالى وانه صفة غير اضافية ولا نعني بالصفات الا ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون العالمية وصفا عدميا **قوله** لو كان وصفا عدميا لكان عدما للامر المقابل للعالمية وهو الجهل **قلنا** ما الدليل

على ذلك ولم لا يجوز ان يكون العالمية عبارة عن عدم كون الشيء محجوبا عن الغير او عن
عدم المباوة وعلايقها على ما ذهبت اليه الفلاسفة وان سلمنا انه لا يجوز ان يكون عدميا
فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن نفس الذات قوله اولا المفهوم من كونه عالما مغاير للمفهوم
من كونه قادرا قلنا هذا منقوض بصورة وهي ان المفهوم من كون الجوهر جوهرا غير المفهوم
من كونه ذاتا الا ان مفهوم الذاتية حاصلة لله تعالى والجوهر غير حاصل له مع انه لا يلزم
من ان يكون كون الجوهر ذاتا زائدا على كونه جوهرا فكذلك ههنا قوله ثانيا لو كان
كذلك لكان نفي كونه عالما نفيا لذاته قلنا ولم قلتم ان الامر ليس كذلك بيانه انا لما
استدللنا بحدوث العالم على وجود الصانع فنحن في الحال هذه لم نعلم من الصانع حقيقته المخصوصة
وانما علمنا ذاتا ما مطلقة ثم اذا علمنا كونه عالما وقادرا لذاته فحينئذ علمنا ذاته المخصوصة فاذا
كان كذلك لم يلزم ان يكون العالمية والقادرية زائدتين على حقيقته المخصوصة وبالجملة
فلو قدرتم على ان تقولوا ان نفي كونه عالما لا ينافي اثبات ذاته المخصوصة لكان ما ذكرتموه
لازما ولما لم يمكنكم ذلك الكلام اندفع ما ذكرتموه وان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون
العالمية والقادرية غير عائدتين الى نفس ذاته ولكن ههنا ما يقتضي نقيض ذلك وهو
ان عالميته بالاشياء لو كانت زائدة على ذاته لكانت عالميته بتلك العالمية زائدة
عليها لكن الله تعالى عالم بكل المعلومات التي لا نهاية لها فيلزم ان يتعلق بكل عالمية عالمية
اخرى الى غير نهاية مرة اخرى انه باطل وان سلمنا ان العالمية امر زائد على ذاته فلم لا يجوز
ان يكون امرا اضافيا وهو التعلق المخصوص قوله الامور الاضافية مسبوقة بوجود
المتضايفين فلو كانت عالمية الله تعالى وقادريته وصفا اضافيا لتوقف وجودها على
وجود المقدور والمعلوم المتوقفين عليهما فيلزم الدور قلنا لا نسلم ان وجود الاضافة يتوقف
على وجود المتضايفين وبيانه وهو ان الامكان عبارة عن صحة اتصاف الماهية بالوجود
فيكون اضافة مخصوصة بين الماهية والوجود ثم انه لا يتوقف تحقق الامكان على الوجود والتوقف
عليه لاستحالة الدور وايضا فالتاخر الزماني وصف اضافي وهو انما يحصل عند عدم المتقدم
الزماني فعلمنا انه لا يتوقف وجود الاضافة على وجود المتضايفين وايضا فهذا الاشكال لازم
عليكم لانه لا بد لكم من اثبات هذا التعلق فيلزمكم ما الزمتم علينا وان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على مذهبكم ولكن ههنا شبهة توجب نقيض ذلك وهي على وجهين منها ما يدل على نفي

الصفات

الصفات مطلقا ومنها ما يدل على نفي كل واحد واحد من الصفات على الخصوص
اما الوجوه العامة فعشرة الاول وهي حجة الفلاسفة لو كان للباري تعالى صفة لكانت
تلك الصفة اما واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل اما اولا فلامتناع وجود موجودين
واجبي الوجود لذاته واما ثانيا فلان الصفة لو كانت واجبة الوجود لكانت قائمة بنفسها
مستقلة بذاتها غنية عن الموصوف فحينئذ لا تكون صفة لشيء اخر واما اذا لم تكن الصفة
واجبة الوجود فلا بد وان تكون ممكنة الوجود وكل ممكن فلا بد له من سبب فلتلك الصفة
سبب وذلك السبب ليس الا الذات المخصوصة الموصوفة بها فحينئذ تكون ذات الله تعالى
مؤثرة في تلك الصفة وموصوفة بها لكن ذات الباري تعالى ليس فيها تركيب بوجه
من الوجوه فتكون الحقيقة الواحدة مؤثرة في الشيء وقابلة له وذلك محال اما اولا فلاستحالة
ان يصدر عن الحقيقة الواحدة امران واما ثانيا فلانا لو جوزنا ذلك في الجملة ولكن لا يمكن
تجويزه في هذه الصورة لان نسبة المؤثر الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان والشيء الواحد لو كان مؤثرا في الشيء وقابلا له لكانت نسبة ذلك الشيء الى ذلك
الاخر بالوجوب وبالامكان معا وذلك محال الثاني ان ذات الله تعالى لو كانت
موصوفة بصفة قائمة بها كانت الحقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفة
ولو كانت كذلك لكانت ممكنة لان كل حقيقة مركبة فهي محتاجة الى اجزائها وكل واحد
من اجزائها غيرها فاذا كل حقيقة مركبة فهي محتاجة الى غيرها وذلك في حق الله تعالى محال
فاذا يستحيل اتصاف ذاته بالصفات الثالث وهو ان عالمية الله تعالى وقادريته
لو كانت لاجل صفات قائمة به لكان الباري تعالى محتاجا الى تلك الصفة لكن الحاجة
على الله محال فبطل القول باتصافه بالصفات الرابع وهو ان الصفات القديمة لا بد
وان تكون مساوية للذات القديمة في القدم فالقدم لا يخلو اما ان يكون هو حقيقة الذات
او داخلا في الذات وخارجا عنها فان كان الاول فيلزم من تساوي الذات والصفات
فيه تساويهما في تمام الحقيقة وكل شيئين متساويين في تمام الحقيقة فلا بد وان يكونا متساويين
في جميع اللوازم والاحكام فيلزم ان يكون كل واحد من الصفات مثلا للذات فحينئذ
يكون كل واحد منها ذاتا مستقلة بنفسها واجبة الاتصاف بالصفات المعتبرة في الالهية
فيكون كل واحد منها الها وهو محال وايضا فليست الذات بان تكون موصوفة

بالصفة وبالعكس فيلزم ان يكون كل واحدة منهما موصوفا وصفة وذلك محال
واما الثاني وهو ان يكون القدم جزءا داخلا في حقيقة الذات فانه يلزم ان يكون تلك الحقيقة
مركبة فتكون ممكنة الوجود وذلك محال واما الثالث وهو ان يكون القدم وصفا خارجا
عن الحقيقة لازما لها فنقول انه وان كان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الملزوم
كيف كانت لان المختلفات مشتركة في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر ولكن اللازم اذا
كان كاشفا عن الحقيقة والماهية فانه يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الماهية واما
قلنا ان القدم وصف كاشف عن حقيقة ذات الباري تعالى لانا اذا اردنا ان نعرف
تميزه عن غيره فلا يمكننا ذلك الا بكونه قديما فدل هذا على ان القدم هو الوصف المميز لذاته
عن غيره واما قلنا ان الاشتراك في اللازم الكاشف يقتضي الاشتراك في الحقيقة لانه لما ثبت انه
لا طريق الى تعقل تلك الحقيقة الا بواسطة ذلك اللازم فلو جوزنا حصول ذلك اللازم لغير تلك
الحقيقة قدح ذلك في كونه معرفا لتلك الحقيقة لان ذلك اللازم اذا حصل مع تلك الحقيقة
مرة ومع غيرها اخرى لم يلزم من العلم به العلم بتلك الحقيقة فلا يكون كاشفا عن تلك الحقيقة
فيلزم ان يكون الكاشف عن الحقيقة غير كاشف لها وذلك محال فثبت ان القدم وصف
كاشف عن حقيقة ذات الباري وثبت ان الاشتراك في الوصف الكاشف يقتضي الاشتراك
في الحقيقة فلو كانت تلك صفات قديمة لزم ان يكون مشاركة لذاته في تمام الحقيقة وحينئذ
تعود المحالات التي الزمناها على القسم الاول فثبت ان القول بالصفات باطل الخامس
كون الباري تعالى عالما قادرا حيا امور واجبة والامور الواجبة يستحيل تعليلها واما قلنا
ان كونه عالما قادرا حيا امور واجبة لانها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة ولو كانت جائزة
لما لزم من فرض زوال هذه الصفات عن الله تعالى محال ولما ثبت انه يستحيل خروجه تعالى
عن العالمية والقادرية ثبت ان اتصافه بها واجب واما قلنا ان الواجب لا يعلل لوجهين
احدهما انا اذا قدرنا عدم تلك العلة فاما ان تبقى العالمية والقادرية فحينئذ يكون مستغنيا
عن تلك العلة فلا يكونا معللين بالعلم والقدرة او لا تبقى العالمية والقادرية فحينئذ لا يكون
اتصاف الذات بهما واجبا وقد فرض كذلك هذا خلف وثانيهما انا اجمعنا على امتناع
تعليل ذاته تعالى وانما امتنع ذلك التعليل لوجوبه فوجب امتناع تعليل كل ما كان واجبا
السادس ان المعقول من قيام الصفة بالذات حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه

لانا لو لم نفرض التبعية على هذا الوجه لم يكن قيام الصفة بالذات اولى من العكس فحينئذ
يلزم قيام كل واحد منهما بالاخر وهو محال او ان لا يقوم واحد منهما بالاخر وذلك يقدح
في كون البعض صفة للبعض واذا كان المعقول من القيام ما ذكرنا فثبت انه تعالى لو كان
موصوفا بالصفة لكانت ذاته حاصلة في الحيز وذلك محال فاذن اتصافه بالصفة محال
السابع لو كان له صفة لكانت حقيقة الصفة مخالفة لحقيقة الذات واقل مراتب المخالفة
الغيرية فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله تعالى وذلك باتفاق المسلمين باطل الثامن
انه لا دليل على هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه واما قلنا انه لا دليل على
هذه الصفات لان الدليل اما ان يكون عقليا او سمعيا اما العقلي فلا بد وان يكون بحال
يلزم من وجوده وجود المدلول والا لم يكن بالدلالة عليه اولى من ان لا يدل عليه او يدل
على غيره وكل ما لا يوجد الشيء الا عند وجوده فلا بد وان يكون احدهما مستندا في وجوده
الى الاخر او الى ما استند الاخر اليه لانه لو كان غنيا في وجوده عن الاخر وعن كل ما توقف
الاخر عليه لامكن ان يوجد ذلك الشيء عند عدم ذلك الاخر فحينئذ لا يلزم من وجوده
وجود ذلك الاخر ولا يكون دليلا على ذلك الاخر فثبت ان الدليل والمدلول لا بد وان يكون
احدهما مؤثرا في الاخر ثم تارة يستدل بالمؤثر على الاثر كما يستدل بالنار على الاحراق وتارة
بالاثر على المؤثر كما يستدل بالاحراق على النار واما قلنا انه لا يمكن الاستدلال على هذه
الصفات لا باثارها ولا بمؤثراتها لان الذي يمكن ان يذكر في الاستدلال عليها باثارها
هو ان يقال ان هذه المعاني توجب احوالا للباري فيدل عليها بتلك الاحوال او يقال
ان وقوع الفعل او وقوعه على وجه الاحكام هو تاثير هذه الصفات فيدل عليها واما
الذي يمكن ذكره في الاستدلال عليها بما يؤثر فيها فهو ان يقال ان ذاته قديمة عند الله
تعالى يوجب هذه الصفات ويقال ان ذاته تعالى توجب هذه الصفات ثم ان
صاحب هذه الحجة الركيكة جدا بعد تطويله في تعديد هذه الاقسام المنتشرة رجع حاصل
كلامه في ابطالها الى انه لم يدل دليل على صحة شيء من هذه الاقسام فوجب نفيها واما
الدليل السمعي فليس الا قوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى ذو القوة المتين الى غير ذلك كلها
وليس فيها دلالة على هذه المعاني لان المتعارف عند اهل اللغة من العلم والقوة كون الشيء
عالما وقادرا فثبت انه ليس في اقسام الادلة ما يصح الاستدلال بها على هذه الصفات

فثبت انه لا دليل على هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه للادلة التي اوردناها
في الاصل الاول من هذا الكتاب فاذن يجب القول بنفي هذه المعاني وهذه الحجة ركيكة جدا
ولولا ان بعض المتاخرين من المعتزلة تصدر لاستدلاله في هذه المسألة بهذه الحجة ورجحها على
سائر الوجوه التي تمسك فيها سائحة والا لكان من الواجب تنزيه هذا الكتاب عن امثاله
التاسع وهو انا انما اثبتنا العلم والقدرة والحياة لان كون الواحد منا عالما قادرا
حيا احكام جائزة فلا جرم وجب علينا تعليلها بالعلل وهذا الجواز غير ثابت في كون
الباري تعالى عالما قادرا حيا فوجب ان لا نحكم باستناد هذه الاحكام الى العلل العاشر
وهو ان الله تعالى حكم بكفر النصارى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم
الاقانيم الثلاثة ولا معنى للاقانيم الا الصفات فاذا لزم الكفر من اثبات ثلاثة من الصفات
فلان يلزم من اثبات ثمانية او سبعة كان اولى هذه هي الوجوه التي يحتج بها على نفي الصفات
مطلقا واما الوجوه التي يحتجون بها على نفي كل واحد من الصفات بعينها ففي هذه اما الوجوه
التي يتمسكون بها في نفي العلم خاصة فهي اربعة الاول لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا لعلومنا
وذلك محال فالقول بكونه عالما بالعلم محال بيان الشرطية من وجهين الاول هو ان العلم
متعلق بالمعلوم فلو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما تعلق به العلم الحادث
على وجه واحد على طريقة واحدة وكل علمين هذا شانهما فلا بد وان يكونا مثلين فهذه مقدمات
ثلاثة يلزم من ثبوتها ان يكون علم الباري تعالى مثلا للعلم الحادث اما المقدمة الاولى وهي
ان العلم متعلق بالمعلوم والدليل عليه انه لو لم يكن متعلقا بالمعلوم لم يكن بان يوجب
كون العالم عالما بهذا المعلوم اولى من ان يوجب كونه عالما بغيره واما المقدمة الثانية
وهي ان العلم القديم يتعلق بما يتعلق به علمنا على وجه واحد وطريقة واحدة فبيانه ما اقول
اما اتحاد المتعلق فلانه لا شبهة ان علمه تعالى متعلق بهذا السواد وعلمي ايضا متعلق به فقد
تعلق العلمان بمتعلق واحد واما اتحاد الوجه فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين قدرة والاخر
علما او كانا علمين لكن احدهما متعلق به على الجملة والاخر على التفصيل فانه لا يجب تماثلهما و
اما اتحاد الطريقة فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين يتعلق تعلق العالمين والاخر يتعلق تعلق
العلوم فانه لا يجب تماثلهما ولهذا المعنى قلنا انه لا يلزم من كون الباري تعالى عالما بمتعلق
العلم الحادث ان يكون مثلا له واما المقدمة الثالثة وهي ان كل علمين هذا شانهما فلا بد وان

يكونا

يكونا مثلين فبيانه من وجهين الاول ان هذا التعلق اخص امر يصدر عن العلم فكان كاشفا
عن حقيقته والاشتراك في الاثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة على ما عرف في الاصل
هذين العلمين الثاني هو ان كل علمين ذاتا شانهما فانهما مختلفان غير متضادين ينتفيان بضد
واحد وكل علمين كذلك فهما مثلان فاذن هذان العلمان مثلان بيان انهما مختلفان
غير متضادين ينتفيان بضد واحد ما نقوله اما انهما غير متضادين فظاهر واما انهما ينتفيان
بضد واحد فلانا لو قدرنا علم الله تعالى حالا في قلوبنا مع وجود علمنا بذلك المعلوم ايضا
ثم طرا عليهما الجهل فلا شك في انه ينفي علمنا فاما ان ينفي مع ذلك العلم القديم ايضا او لا ينفي
فان لم ينتف فقد اجتمع العلم والجهل بالشيء الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد من الجهة الواحدة
وهو محال واما ان ينتفي ثبت ما قلنا ان العلم القديم والعلم الحادث ينتفيان بضد واحد وانما
قلنا ان كل متنافيين غير متضادين ينتفيان بضد واحد فهما مثلان لوجهين الاول هو انا نعلم
ان البياض لا ينفي السواد والحموضة وينفي السوادين ولا فرق بينهما الا ان السواد والحموضة
مختلفان وان السوادين مثلان فعلمنا ان الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين
الثاني ان الشيء الواحد لو نافى شيئين مختلفين غير ضدين لنافى كل شيئين مختلفين وليس
بعض الاشياء المختلفة اولى بذلك من البعض وفي ذلك نفي المختلفات باسرها فثبت
بمجموع ما ذكرنا انه تعالى لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا للعلم الحادث وذلك محال
لان المثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فيلزم كون العلم القديم حادثا وذلك محال
الثاني قالوا ثبت بالدليل وبالاجماع بيننا وبين مخالفينا انه تعالى عالم بمعلومات لا نهاية
لها فلو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم تلك المعلومات بعلوم غير متناهية او بعلم
واحد والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه عالما بالعلم وانما قلنا انه يبطل القول بعلوم
غير متناهية لوجهين الاول هو ان كل عدد موجود فان نصفه اقل من مجموعه وكل ما كان
كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذن كل عدد
موجود فهو متناه الثاني انه لو صح وجود ما لا نهاية له لكنا اذا فرضنا قادرا قدر على ما لا نهاية
له لكان يمكنه ايجاد تلك المقدورات لكن ذلك محال فالقول بوجود ما لا نهاية له محال
بيان الشرطية هو ان المقدور اذا كان صحيح الوجود ولا مانع البتة لا للقادر ولا للمقدور
فحينئذ لابد من الجزم بصحة وجود ذلك المقدور وبيان انه يمتنع ان يوجد القادر بقدرته

غير متناهية دفعة واحدة لانه بعد ايجاده لها اما ان يكون قادرا على ايجاد شيء آخر او لا يكون
فان كان الاول فان القديم يقدر على ايجاده بعد ذلك زائدا على ما لا نهاية له لكن الزيادة
على غير المتناهي محال وان كان الثاني لزم ان يكون تعالى في الوقت الثاني على ما كان عليه في
الوقت الاول من كونه قادرا ثم لا يصح منه الفعل وكل ذلك محال لانه ينقض كونه قادرا
وبيان فساد القول بان يعلم ما لا نهاية له بعلوم متناهية وبعلم واحد لان ذلك يقتضي تعلق
العلم الواحد بمعلومين او اكثر على التفصيل وذلك محال لوجوه ثلاثة الاول انه ما من معلومين
الا ويصح ان يعلم احدهما دون الآخر وتصحيح هذه المقدمة اما بدعوى الضرورة او بالاستقراء
فاذا ثبت ذلك فلو كان في العلوم ما يوجب كون الحي عالما بمعلومين على جهة الوجوب
لاستحال العلم باحدهما وبين المعلومين الا مع العلم بالآخر الثاني وهو انه لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لم يكن تعلقه بهما اولى من تعلقه بالمعلوم الثالث والرابع فيلزم تعلق العلم الحادث
بما لا نهاية له وذلك محال الثالث ان العلمين اذا كانا متعلقين بمعلومين فانهما لا محالة
مختلفان ولو كانا متساويين في تمام الماهية لكانا متساويين في جميع اللوازم حتى كان احدهما
متعلقا بما تعلق به الآخر واذا ثبت ذلك فنقول ان اختلافهما ليس باختلاف العلمين لان اختلاف
المتعلقين بان اختلاف المتعلقين دليل على اختلاف الحقيقتين فلو كان العلم الواحد متعلقا
بمعلومين لكان اختلاف تعلقيه دليلا على اختلاف حقيقته لاستحالة انفكاك الدليل عن المدلول
وحينئذ يلزم ان يكون حقيقة ذلك العلم مخالفة لنفسها وذلك محال وايضا فلو جاز ان يكون
العلم الواحد له حقائق علوم مختلفة جاز ان يكون الصفة الواحدة لها حقائق صفات مختلفة حتى
يكون الصفة الواحدة علما وقدرة وحياة وذلك محال فثبت استحالة تعلق العلم الواحد
بمعلومين الثالث لو كان تعالى عالما بالعلم لكان اما ان يكون عالما بعلمه او لا يكون والثاني
ظاهر الفساد لبرهان وتسليم الخصم والاول لا يخلو اما ان يكون عالما بذلك العلم لذاته او بذلك
العلم او بعلم آخر فان كان الاول فاذا جاز ان يعلم علمه لذاته جاز ان يعلم سائر المعلومات لذاته
واما الثاني فان جاز ان يعلم العلم بنفسه جاز في كل معلوم ان يعلم بنفسه حتى يعلم السواد
بنفس ذلك السواد لا بالعلم واما الثالث فان الكلام في العلم بالعلم الثاني كالكلام
في العلم الاول فيفضي الى احتياج كل علم الى علم آخر الى ما لا نهاية له وذلك محال الرابع لو كان
تعالى عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي

علم عليم وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم فهذه هي الوجوه الدالة على نفي العلم
واما ما يدل على نفي القدرة خاصة فوجهان الاول لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الاجسام
لكنه فاعل الاجسام فيستحيل ان يكون قادرا بالقدرة وبيان الشرطية انا لا نقدر على فعل
الاجسام وانما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة فلو كان الباري تعالى قادرا بالقدرة
لاستحال منه ذلك فهذه مقدمات ثلاث لا بد من بيانها المقدمة الاولى انا لا نقدر
على فعل الاجسام والدليل عليه انا لو قدرنا عليها لكنا نفعلها اما ابتداء او متولدا والاول
باطل لانه لا يصح منا اختراعها في ظرف مسدود الرؤس اذا دعانا اليه الداعي ولما لم يصح
منا ذلك علمنا استحالته والثاني ايضا باطل لان ذلك السبب المولد لا بد وان يكون ذا جهة
والا لم يكن تولد الجسم منه في جهة اولى من تولده في غيرها ولا سبب يختص بالجهة الا الاعتمادات
ونحن قادرون على جميع اجناس الاعتمادات لان حقيقة الاعتماد هي المدافعة الى جهة من الجهات
الست ونحن قادرون على جميعها فلو كان الاعتماد مولدا للجوهر ونحن قادرون عليه لكنا
قادرين على السبب المولد للجوهر فلا يخلو اما ان يكون هناك ما يمنع من تولد الجوهر عن هذه
الاعتمادات او لا يكون فان كان هنا مانع فذلك المانع لا بد وان يكون له علقة بالاجسام
وليس يعقل في ذلك الا احد الامور الثلاثة احدها وجود ضد الاجسام كالفناء وثانيها
فقد ما يحتاج اليه الجسم في وجوده نحو ان يقال الجسم يحتاج في وجوده الى حيز فارغ والعالم لا
فراغ فيه فلهذا لا يتولد منها الاجسام وثالثها ان يقال ان في محل قدرتكم قدرا كثيرة وليس
استعمال بعضها اولى من استعمال الباقي فلا بد من استعمال الكل فحينئذ يحدث عنها اعتمادات
كثيرة ثم ليس بعض تلك الاعتمادات بتوليد الجسم في الحيز المعين اولى من البعض فحينئذ يجب
كون الكل مولدا للاجسام في الحيز الواحد وتداخل الاجسام محال فهذه هي الامور المعقولة
التي تفرض مانعة عن تولد الاجسام عن الاعتمادات وكل ذلك باطل اما الفناء فلانه لو كان
موجودا لعدم الاجسام كلها واما كون العالم ملاء فلان القول بالملاء ان كان باطلا اندفع
الاشكال وان كان حقا فلا بد من الاعتراف بان الهواء ينقبض وينبسط والا لامتنعت
الحركة علينا واذا كان كذلك فبتقدير تولد الجسم عن الاعتماد فانه ينقبض الهواء ويحصل
لذلك الجسم مكان وعلى هذا التقدير لا يكون ملاء العالم مانعا من تولد الجسم واما تولد الاجسام
الكثيرة عن الاعتمادات الكثيرة فهو باطل لوجهين الاول انه يلزم منه تعذر الفعل لكثرة

الصحاب وهي القدر الثاني ان الاعتمادات اذا اجتمعت في المحل الواحد وجب ان تولد
الجواهر في ذلك السمت كما انها تولد الحركات في اجزاء الريح في ذلك السمت في حالة واحدة
وهذا يقتضي ان يتولد الجوهر في ذلك السمت في كل جوهر في مكان غير مكان الجوهر الاخر فيجب
بما ذكرنا انا قادرون على جميع الاعتمادات انه لا مانع هاهنا من تولد الجوهر اصلا فلو كان
الاعتماد مولدا للجوهر لوجب ان نقدر عليه ولو قدرنا عليه لكنا اذا وضعنا ايدينا في زق
نحن وسده وثار اسه سدا وثيقا واعتمدنا بايدينا ان نجمع الجوهر في الزق حتى ينتفخ كما ينتفخ
لو نفخنا فيه الريح لان ما تولد من الاعتمادات الكثيرة يقتضي كثرة ما يتولد منها ولا يخرج
من الزق الا البتة لكنا نرى الزق لا ينتفخ فعلمنا ان الجواهر ما تولدت عن هذه الاعتمادات
فعلمنا انه لا يمكننا فعل الجواهر بالتوليد وثبت انا لا نقدر على اختراعها فاذن نحن غير
قادرين عليها المقدمة الثانية في ان امتناع اقتدارنا على خلق الاجسام انما كان لكوننا
قادرين بالقدرة والدليل عليه وجهان الاول ان القدر في الشاهد متساوية في هذا الحكم فلا
وان يعلل ذلك بعلة تشملها وليس ذلك الا كونها قدرا الثاني انه لو ثبت في الغائب
قدرة لكانت تلك القدرة اما مثلا لهذه القدرة او مخالفا لها فان كانت مثلا وجب
ان لا يصح بها خلق الاجسام كما لم تصح بهذه القدرة لخلق الاجسام وان كانت مخالفة لهذه القدر
لم يكن مخالفتها لهذه القدرة اكثر من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلو صح الاختراع بالقدرة
الغائبة لصح الاختراع ببعض هذه القدر لاشتراكها في معنى المخالفة فلما لم يكن كذلك علمنا انه
لا يصلح شيء من القدر لايجاد الاجسام فثبت ان كل من كان قادرا بالقدرة فانه يستحيل منه فعل
الجسم لكن الباري تعالى فاعل للجسم فلا يكون قادرا بالقدرة **الوجه الثاني** انه تعالى لو كان
قادرا بالقدرة لاستحال منه الفعل الا باعمال في انه التي هي محل القدرة ومعنى اعمال المحل ان يحصل
الفعل في محل القدرة ويحصل سبب الفعل في محلها ولهذا لا يصح ايجاد فعل في اجسامنا بالقدرة
التي في ايسارنا ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس قادرا بالقدرة واما الذي احتجوا به على نفي
الحياة خاصة فهو انه تعالى لو كان حيا بالحياة لصحت الشهوة والنفرة عليه لان الحياة
وهذه الصحة متلازمتان بدليل الشاهد ولما لم تصحا عليه فذلك يمنع كونه حيا بالحياة
فهذه مجموع ادلة المعتزلة على نفي الصفات والجواب **قوله** لم لا يجوز ان تكون العالمية وصفا
عدميا **قلنا** لما مضى وزبدة الآن تقرير فنقول ان العالمية يمتنع وصف المعدومات بها

والاوصاف

والاوصاف العدمية لا يمتنع وصف المعدومات بها بل يجب لانه لو لم يجب اتصاف
المعدومات بتلك الاوصاف العدمية لوجب اتصافها بنقائض تلك الاوصاف
العدمية وهي الامور الوجودية لاستحالة الخلو عن طرفي النقيض فحينئذ يكون المعدوم موصوفا
بصفة وجودية وذلك محال اذا ثبت ان العالمية لا يمكن اتصاف المعدومات بها
وثبت ان الاوصاف العدمية يجب اتصاف المعدومات بها لزم قطعا ان لا يكون
العالمية وصفا عدميا **قوله** لم لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب المادة **قلنا** الذي مضى
كاف في ابطاله والذي يبطله خاصة ان العلم يمكن ان يتخصص بتخصص المعلومات فانه لا يمتنع
ان يكون الشيء عالما بشيء دون شيء اما سلب المادة فانه لا يمكن ان يتخصص بتخصص المعلومات
فانه لا يمكن ان يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى العلوم الفلاني غير مجرد عن المادة
بالنسبة الى العلوم الاخر فبطل تفسير العالمية بالتجرد عن المادة وايضا فلان اجلى العلوم ما
يجده المرء من نفسه بالضرورة ونحن نجد من انفسنا بالضرورة ان كوننا عالمين بالاشيا
ليس امرا عدميا بل هو امر ثبوتي اذا كان ذلك امرا وجدانيا فحينئذ لا يلتفت الى ما يناقضه
قوله انه لا يلزم من صحة تعقل المغايرة عند الغفلة عن العالمية او بالعكس تغايرهما لانه يصح
تعقل الذات مع الغفلة عن كون تلك الذات جوهرا وان لم يكن كون الجوهر ذاتا زائدا
على كونه جوهرا **قلنا** بل لا بد من المغايرة ويكون المرجع بالذاتية اما الى اعتبار سلبي او اضافي
قوله لم لا يجوز ان يكون نفس كونه عالما يناقض اثبات ذاته المخصوصة وان كان لا يناقض
اثبات الذات المطلقة **قلنا** لما ذكرنا ان مفهوم كونه عالما غير مفهوم كونه قادرا فلو كان
المرجع بهما الى خصوصية ذاته لزم ان يكون للذات الواحدة خصوصيتان وذلك محال
قوله لو كانت عالميته بالاشياء زائدة على ذاته لزم التسلسل **قلنا** سبق الجواب عنه
في مسئلة العالمية والذي نزيده هاهنا ان نقول لو كان علم الشيء بذاته نفس ذاته لكان العلم
بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء الذي هو نفس ذلك الشيء فيلزم ان يدوم العلم بالعلم بالشيء
لدوام ذلك الشيء ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية وهلم جرا الى ما لا نهاية
له من المراتب فيلزم من هذا ان يكون الانسان عالما دائما بهذه المراتب الغير المتناهية
وذلك باطل بالضرورة فثبت ان كون الشيء عالما بذاته وبغيره يستحيل ان يكون نفس ذاته
ثم ان حقيقة العالمية من حيث انها عالمية لا تختلف بالشاهد والغائب فوجب ان يكون

كونه عالما حكما زائدا على ذاته قوله لم لا يجوز ان يكون عالمية الله تعالى مجرد تعلقه بالمعلومات
قلنا لما بينا من لزوم الدور قوله لا نسلم ان وجود الاضافة يتوقف على وجود كل واحد
من المضافين قلنا لان الاضافة لا بد لها من التعلق بكل واحد من المضافين اذ لو لم يكن كذلك
لكان ذلك الوصف وصفا حقيقيا فانا لا نعني بالوصف الحقيقي الا ذلك واذا كانت الاضافة
متعلقة بكل واحد من المضافين استحال وجود تلك الاضافة الا عند وجود كل واحد من المضافين
قوله هذا منقوض بالامكان وبالتقدم والتأخر قلنا الامكان والتقدم والتأخر اوصاف
ذهنية لا ثبوت لها في الخارج عندنا واما عالمية الله تعالى وقادريته فلا يمكن ان يقال فيهما
انهما اوصاف ذهنية لا ثبوت لها في الخارج لان ذلك تصريح بنفي كونه عالما وقادرا فظهر
الفرق قوله لا بد لكم من اثبات التعلق فيلزمكم ما الزمتمونا قلنا نحن لا نثبت التعلق امرا ثبوتيا
بل هو معقول اعتباري واما الموجود في الخارج فليس الا الصفة اعني العلم والقدرة قوله صفات
الله تعالى اما ان تكون واجبة لذواتها او ممكنة قلنا لم لا يجوز ان تكون واجبة لذواتها والذي
يحتجون به في نفي ذلك فقد مضى الاعتراض عليه في مسئلة الحدوث وان سلمنا ان تلك الصفات
لا يمكن ان تكون واجبة لذواتها فلم لا يجوز ان تكون ممكنة لذواتها قوله الممكن لا بد له من سبب ولا
سبب الا ذاته تعالى فيلزم ان تكون ذاته مؤثرة في وجود تلك الصفات وقابلة لها وذلك محال لان ذاته
تعالى منزهة عن التركيب والشيء البري عن جهات التركيب يستحيل ان يصدر عنه اثران قلنا لم قلتم ان ذاته لو كانت
مؤثرة في هذه الصفات وقابلة لها لكان قد صدر عن ذاته اثران فان الصادر عن ذاته وجود تلك الصفة فاما قابليته لتلك
الصفة فليست امرا وجوديا لان قابلية الشيء للشيء لو كانت صفة ثبوتية لكانت قابلية القابل لتلك
القابلية صفة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود
حاصل لان تلك القابليات التي لا نهاية لها اذا كان كل واحد منها بتوسط الاخر كانت تلك
القابليات صفات متتالية وليس بين كل واحد وبين ما يتوسطه متوسط آخر فحينئذ يكون
اتصاف كل واحد منها بما يليها غير زائد وذلك يقتضي ان لا يكون قابلية الشيء صفة زائدة
على ذات القابل وذات المقبول واذا ثبت ذلك فنقول اذا فرضنا ان ذات الله تعالى
مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها وثبت ان القابلية ليست وصفا زائدا على ذات القابل
وذات المقبول فحينئذ لم يصدر عن ذات الباري تعالى الا اثر واحد ثم ان سلمنا انه يلزم
من كون ذاته مؤثرة في تلك الصفات وقابلة لها صدور الاثرين عن المؤثر الواحد ولكن

لم قلتم

لم قلتم ان ذلك محال وسيأتي تحقيق هذا المعنى في الاصل الذي نذكر فيه التوحيد في الافعال
قوله نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب فلو كان الشيء الواحد
قابلا لشيء ومؤثرا فيه لكانت نسبته اليه بالوجوب وبالامكان معا وهو محال قلنا الامكان
يطلق ويراد به عدم الامتناع وهذا المعنى لا ينافي الواجب بل يصدق عليه ويطلق ويراد به
عدم الامتناع والوجوب معا وهذا المعنى ينافي الوجوب ولا يصدق عليه فقولكم نسبة القابل
الى المقبول بالامكان ان عنيتم به الامكان بالمعنى الاول فالامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجوب
وان عنيتم به الامكان بالمعنى الثاني فلم قلتم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان بهذا المعنى
وان سلمنا ان الامكان ينافي الوجوب مطلقا ولكن اذا كانت النسبة واحدة ام اذا كانت
غير واحدة م ع بيانه وهو انه من المحتمل ان تكون للذات الى الصفة نسبتان احديهما نسبة
القابلية وهي بالامكان والاخرى نسبة المؤثرية وهي بالوجوب وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض
ثم الذي يحقق فساد قول الفلاسفة ان الشيء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا انهم اتفقوا على ان الله
عالم بالكليات واتفقوا على ان العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم واتفقوا على ان صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى حتى قال ابن سينا
ان تلك الصور اذا كانت غير داخلة في الذات بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منها
محال واذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى مؤثرة في تلك الصورة وقابلة لها
ومن كان ذلك مذهبا له كيف يمكنه انكار الصفات وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية
وبين الفلاسفة الا ان الصفاتية يقولون الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون
هذه الصور العقلية عوارض متقومة بالذات والذي يسميه الصفاتي صفة يسميه الفلسفي عارضا
والذي يسميه الصفاتي قياما يسميه الفلسفي قواما ومقوما فلا فرق الا في العبارة ولا نزاع
في المعنى ومما يبطل قولهم الشيء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا ان الماهيات البسيطة لها لوازم
والمقتضي لتلك اللوازم هي تلك الماهيات لا غيرها والا لزالت تلك اللوازم عند فرض
زوال ذلك الغير فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف والقابل لتلك اللوازم هي تلك الماهيات
وايضا فثبت ان البسيط يمكن ان يكون مؤثرا وقابلا معا قوله يلزم من اثبات الصفات
وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا ان عنيتم به احتياج تلك الحقيقة
الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها و

وان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فاين
المحال ثم ايضا فعندكم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما الزمتمونا وايضا
يلزمكم في الصورة المرتسمة في الذهن من المعقولات ما الزمتمونا قوله الصفات القديمة تكون
مساوية للذات في القدم والاشتراك في القدم يقتضي التماثل قلنا لم لا يجوز ان يكون
الذات والصفات مع اختلافهما في الماهية والحقيقة يشتركان في القدم اذ ليس من المستحيل
ان يشترك المختلفات في بعض اللوازم قوله القدم كاشف عن حقيقة الذات والاشتراك
في الصفة الكاشفة عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة قلنا لا نسلم ان القدم صفة
كاشفة عن حقيقة الذات قوله لا طريق لنا الى تمييز ذات الله عن سائر الموجودات الا بالقدم
قلنا ما المعنى بذلك ان عنيتم به ان القدم يصح ان يكون طريقا الى هذا التمييز فلا نسلم لا نا مع
تجويز ان يكون القدم وصفا مشتركا بين موجودات مختلفة الحقائق كيف نجعله طريقا الى
معرفة حقيقة واحدة فقط وان عنيتم به ان ما عدا القدم من الاحكام والاوصاف ليس طريقا
الى تمييز ذاته تعالى عن سائر الموجودات فلو لم يجعل القدم طريقا الى هذا التمييز لزم ان لا نقدر
على معرفة خصوصية ذات الله تعالى قلنا لا نسلم ان ما عدا القدم لا يصح ان يكون كاشفا
عن حقيقة ذات الله تعالى فانه من المحتمل ان يكون الكاشف عن تلك الحقيقة هو مجموع القدم و
القيام بالنفس فان الصفات وان كانت قديمة الا انها غير قائمة بانفسها واذا كان كذلك
بطل قولكم انه ليس هنا ما يكشف عن حقيقة ذات الله تعالى الا القدم لا يقال الذات والصفات
اذا كانتا قديمتين منزهتين عن الحيز والجهة لم يكن قيام احدهما بالنفس والاخر بالقيام به اولى
من العكس واذا كان كذلك لم يكن القيام بالنفس صفة كاشفة عن حقيقة ذاته لانا نقول ان
هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها وهي مغايرة للشبهة التي نحن نتكلم عليها الآن ثم سياتي الجواب
عنها ايضا ثم ان سلمنا ان ما عدا القدم لا يصح ان يكون كاشفا عن حقيقة ذات الله تعالى
فلم قلتم ان القدم يجب ان يكون كذلك نعم لو ثبت انه لا بد وان يكون حقيقة ذات الله سبحانه
بخصوصيتها معلومة لنا لكان يمكن ان يكون لهذا الكلام وجه فاما اذا لم يثبت ذلك
بالحجة لم يكن ما ذكرتموه صحيحا ثم ان سلمنا انه يلزم من التساوي في القدم التماثل في الحقيقة
ولكن لم قلتم انه يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي في جميع اللوازم اليس ان عند المشائخ
ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتا ثم انها اختصت من بين سائر

الذوات بالالهية وايضا الاصوات وجميع الامور التي لا تبقى مماثلة مع ان كل واحد منها
يختص بوقت معين وكذلك الاعراض الباقية مماثلة منها واجب الاختصاص بمحل معين
فعلمنا بهذه الامور انه لا يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي في الاحكام كلها على
مذهبهم ثم نقول ان الحجة التي ذكرتموها منقوضة لان المفهوم من القدم نفي الاولية وعندكم
لا اول لعالمية الله تعالى سواء جعلتم العالمية حالا او حكما واذا كان كذلك كانت العالمية
مشاركة للذات في القدم الذي هو عبارة عن نفي الاولية فيلزمكم في الحال والحكم ما الزمتمونا
في الصفة لا يقال الصفة الكاشفة عن حقيقة الذات ليست هي مجرد نفي الاولية بل الوجود مع
نفي الاولية واما الحال والحكم فليسا بموجودين فاندفع الاشكال لانا نقول لما ثبت ان مجرد نفي
الاولية غير كاشف عن الحقيقة المخصوصة التي للذات بل لا بد من ضم قيد آخر اليه وهو الوجود
جاز لنا ان نضم قيدا آخر اليه وهو القيام بالنفس قوله عالمية الله تعالى وقادريته امور واجبة
فلا تعلل قلنا وجوب هذه الامور يحتمل وجهين احدهما ان يكون ذات الله تعالى تقتضي لذاتها
كونه عالما وقادرا وثانيهما ان ذاته واجبة الاتصاف بالعلم والقدرة المقتضيين للعالمية والقادرية
فان ادعيتم الوجوب بالوجه الاول كان ذلك دعوى لنفس ما وقع النزاع فيه وان ادعيتم
الثاني لم يكن وجوب العالمية والقادرية لاجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة
سببا للاستغناء عن العلم والقدرة لان وجوب الشيء بالشيء لا يوجب استغناءه عنه كما في
حق الواحد منا فانه يجب ان يكون عالما وقادرا عند وجود العلم والقدرة ثم وجوب العالمية
عند وجود العلم لا يوجب الاستغناء عن العلم فكذلك ههنا وايضا فانتم عللتم عدم تعليل
العالمية والقادرية بوجودهما وعدم تعليلهما بالعلة عندكم واجب ومع ذلك عللتموه
بالوجوب وذلك يناقض قولكم الواجب لا يعلل وايضا فالعالمية والقادرية مشروطتان
بالحيوة فاذا لم يقدح توقفهما على الشرط في وجوبهما جاز ايضا ان لا يقدح توقفهما على العلة في
وجوبهما وايضا فهذه الشبهة انما يلزم على من يقول الله تعالى عالمية معللة بالعلم اما من يقول
العالمية والعلم شيء واحد على طريقة نفاة الاحوال فانه لا يلزم عليه هذا الكلام قوله المعقول
من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه قلنا لا نسلم ان المعنى
من قيام الصفة بالموصوف ما ذكرتموه الستم تصفون الله تعالى اما بالاحوال واما بالاحكام
فبالطريق الذي تصفونه بالاحوال والاحكام فاعقلوا اتصافه ايضا بالصفات فان قلتم

نحن نعني باتصاف الله تعالى بهذه الاحكام انه موثر في وجود هذه الاحكام فيقال لهم هذا
ركيك جدا وهو باطل طردا وعكسا ويرجع عما قلتموه اولا اما الطرد فلانه لو كان اتصاف الشي
بالشي عبارة عن تاثيره فيه لكان كل ما كان اثرا للشي صفة له فيلزم ان يكون العالم صفة
للباري وهذا مما لا يقوله عاقل واما العكس فلانه يلزم ان ما لا يكون اثرا للشي ان لا يكون صفة له
وكان يجب ان لا يكون السواد والبياض وسائر الصفات القائمة بالجمادات صفات لها
لانها ليست اثرا لها واما ان ذلك يرجع عما قلتموه فلانكم فسرتم قيام الصفة بالموصوف
بحصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والان فسرتموه بصدور الاثر عن الشي فبطل ما قالوه
بل الصحيح انه لما دلت الدلالة على ثبوت امرين احدهما يكون موصوفا ومنعوتا والاخر يكون صفة
ونعتا علمنا حينئذ انهما متخالفان في الحقيقة والماهية واما اشتراكهما في نفي الاولية والحيز وغيره
فاشتراك في امور عدمية والاشتراك في الامور العدمية لا يقتضي الاشتراك في الحقيقة لان كل
حقيقتين مختلفتين فانه يجب اشتراكهما في سلب ما عداهما من الحقايق التي لا نهاية لها عنهما
واذا ثبت ذلك فنقول العرضان اللذان يوجدان في محل واحد في وقت واحد مشتركان
في المحل والجهة والوقت لا يلزم من اشتراكهما في هذه الصفات الثلاثة اشتراكهما في الماهية فاذا الثبوتية خ
كان الاشتراك في ثبوت هذه الصفات لا يقتضي التماثل فالاشتراك في سلبها بان لا يقتضي
اولى واذا ثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في هذه السلوب التماثل فحينئذ يحتمل ان يكون البعض
اولى بالموصوفية والبعض بالصفتية اولى نعم ربما لا يمكننا تعيين الذي لاجله صار الموصوف
اولى بذلك ولكن عدم اقتدارنا على التعيين لا يوجب عدم ذلك فظهر بهذا ضعف هذا الكلام
قوله لو اثبتنا هذه الصفات لزمنا اثبات قديم غير الله تعالى قلنا ما الذي تريدون بالغير
ان عنيتم به موجودات مخالفة في حقايقها لحقيقة الذات قائمة بالذات فهذا هو المذهب
فلم قلتم انه لا يجوز اثبات ذلك وان عنيتم بالغير موجودا قائما بنفسه يمكن انفصاله عن ذات
الباري اما بالحيز والمكان واما بالاستغناء والقيام فذلك مما لا نثبته ولا يلزم من اثبات
الصفات اثبات هذه الامور قوله لا دليل على هذه الصفات فوجب نفيها قلنا لا نسلم ان لا
دليل عليها قوله الدليل على الشي اما ان يكون اثره او موثره قلنا لا نسلم فانه يمكن الاستدلال
بالابن على البنوة مع ان احد الاضافتين يستحيل ان يكون علة للاخرى ومعلولا لها وايضا فلان
التقسيم الذي ذكرناه يدل على الصفات مع انه ليس باثر لها ولا موثر فيها وان سلمنا ان

الدليل على الشي اما اثره او موثره فلم لا يجوز ان يكون للصفات اثارا او موثرات تدل عليها و
ما ذكرتموه من تقسيم الاثار والموثرات فهو تقسيم منتشر غير منحصر فلا تعويل عليه وان سلمنا صحة تقسيمكم
ولكن ما ذكرتم في ابطال تلك الاقسام الا على قولكم انا لم نجد دليلا يقتضي كون شي من تلك الاقسام
دليلا على هذه الصفات فانكم لما حاولتم اثبات قولكم لا دليل على هذه الصفات حصرتم الادلة
ثم لما حاولتم نفي اقسام الادلة اقتصرتم في نفيها على انكم ما وجدتم ما يدل على كونها دليلا فاذا
كنتم تحتاجون اخر الامر في تقرير هذه الطريقة الى التمسك بهذا المعنى كان الاولى لكم ان تتمسكوا بها
ابتداء لان هذه المقدمة ان كانت صحيحة امكن التمسك بها ابتداء كان سائر الكلمات التي ذكرتموها
حشوا ولغوا وان كانت غير صحيحة والدليل لا يتمشى الا بها كان الدليل لا محالة ضعيفا وبالجملة
فهذا المستدل لم يدفع بهذا التطويل الا زيادة التعقيد ولعل غرضه انه لو ابتدا في اول الاستدلال
بهذه المقدمة لوقف كل احد على ضعفها وركاكتها فترك الاختصار واتى بالكلام المطول المعقد
المشتمل على التقسيمات الكثيرة حتى لا يقف الخصم سريعا على فساده ثم ان سلمنا انه لا دليل
على هذه الصفات فلم يلزم نفيها والكلام في تقرير هذا المقام ما مر في الاصل الاول قوله انما اثبتنا
القدرة والعلم شاهدا لان كون الواحد منا عالما وقادرا احكام جائزة والجواز غير ثابت في
عالمية الله تعالى وقادريته فلا يجوز اثبات العلم والقدرة في حقه قلنا الجواز دليل هذه الصفات
شاهدا ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول قوله الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الصفات الثلاث
فمن اثبت التسع كان بالكفر اولى قلنا انما كفرهم لاثباتهم الالهة الثلاثة لانه قال بعد ذلك
وما من اله الا اله واحد ومعاذ الله ان يقول احد من المسلمين بذلك بل من اثبت الله تعالى
موصوفا بالصفات من العلم والقدرة والحياة كيف يكون مثبتا للالهة وايضا فلان المشهور
من النصارى تفسيرهم الاقانيم بالخواص الذاتية فمن اثبت الله تعالى عالما قادرا حيا لذاته
كان مذهبه اقرب الى مذهب النصارى وبالجملة فامثال هذه الكلمات غير صالحة للعلماء المحققين
بل هي اليق بالعوام فالاولى ان لا نطول كتابنا بها قوله لو كان الباري تعالى عالما بالعلم
لكان علمه مثلا لعلمنا قلنا لا نسلم قوله لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد
على طريقة واحدة فهما مثلان قلنا لا نسلم فان غاية كلامكم ان العلمين المتماثلين في التعلق
على الوجه الذي ذكرتموه متساويان في الاحكام واللوازم ولكنا بينا ان التساوي في
الاحكام واللوازم لا يقتضي التساوي في الملزومات قوله هذا التعلق اخص اثر يصدر عن حقيقة العلم

فيكون كاشفا عن حقيقته والاشتراك في الاثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة
قلنا لا نسلم ان هذا التعلق اخص اثر يصدر عن حقيقة العلم القديم بل اخص اثر يصدر عن العلم القديم
التعلق بجميع المعلومات وذلك هو الاثر الكاشف عن حقيقته وبه تتميز حقيقته عن سائر
الحقائق لان حقيقته حقيقة مخصوصة تقتضي التعلق بكل المعلومات والعلم الحادث حقيقته حقيقة
مخصوصة تقتضي التعلق بهذا المعلوم بعينه واذا كان كذلك لم يكن العلم القديم مساويا للعلم
الحادث في الاثر الكاشف عن حقيقته فلا يلزم تساويهما في الحقيقة وان سلمنا انه لا يمكن ان يجعل
الكاشف عن حقيقة علم الله تعالى تعلقه بكل المعلومات لكن لا نسلم انه يمكن ان يجعل تعلقه
بالمعلوم المعين كاشفا عن حقيقته غايته ما في الباب انه لا يكون لنا طريق الى معرفة حقيقة علم الله
فاي محال يلزم من ذلك بعد ان علمنا ان علمه تعالى متعلق بكل المعلومات كيف ما كانت حقيقته
قوله علم الله تعالى والعلم الحادث اذا تعلقا بمعلوم واحد فانهما ينتفيان بضد واحد لو قدرنا
اجتماعهما في المحل الواحد قلنا هذا مسلم قوله وكل صفتين متضادين ينتفيان بضد واحد فهما
مثلان قلنا لا نسلم بل من الجائز وجود موجودين مختلفين لا يتضادان ثم انهما يشتركان
من بعض الوجوه ويكون شيء ثالث ينافيهما ويضادهما بما يجب في ذلك المشترك فحينئذ ينتفيان
بذلك الثالث مع انهما لا يكونان ضدين مثال ذلك الحياة والعلم فانهما ينتفيان بالموت
ولسنا نورد ذلك الزاما عليهم فانهم لا يثبتون للموت معنى ولكن اوردناه على سبيل [illegible]
المطالبة والوجهان اللذان استدلوا بهما فاحدهما اعتماد على الطرد والعكس والثاني على قولهم
ليس البعض اولى من البعض وقد بينا في اول الكتاب ضعف هذين الطريقين ثم ان سلمنا انه
يلزم ان يكون علم الله مثلا لعلمنا ولكن لم قلتم انه يلزم من ذلك التساوي في جميع الاحكام
واللوازم وبيانه ما مر على قولهم ان الاشتراك في القدم يوجب التماثل ثم ان سلمنا صحة هذه
حجتهم ولكنها لازمة عليهم كما هي لازمة علينا بيانه وهو ان عالمية الله تعالى متعلقة بالمعلومات
التي تعلقت عالميتنا بها فيلزم ان يكون عالمية الله تعالى في حكم المماثل لعالميتنا ويلزمهم
المحالات التي الزموها علينا قوله الطريقة مختلفة لان علم الله تعالى متعلق بالمعلوم تعلق
العالمين والعلم الحادث متعلق بالمعلومات تعلق المعلوم قلنا التعلق بالمعلومات اما ان يكون
هو ذات الله تعالى والحالة او المعنى فان كان الاول لم يكن الاشتراك في هذا التعلق مقتضيا
تماثل المتعلقين لهم الا بشرط زائد واذا جاز ذلك جاز ان يعتبر فيه شرط آخر للتحصيل

في العلم

في العلم القديم فحينئذ لا يلزم ان يكون العلم القديم مساويا للحادث وان كان التعلق
هو الحالة فالاشكال الذي ذكرناه لازم فثبت ان هذه الحجة لازمة عليهم ايضا قوله الباري تعالى
لو كان عالما بالعلم وهو عالم بكل المعلومات فاما ان يكون عالما بكل المعلومات بعلوم
غير متناهية او بعلوم متناهية او بعلم واحد والكل باطل قلنا دعواكم انه تعالى عالم بما لا نهاية
له من المعلومات اما ان تصححوها بالدليل او بالاجماع لا يمكنكم ان تصححوها بالدليل لان من مذهبكم
انه لا يمكن اثبات انه تعالى عالم بكل المعلومات الا اذا ثبت كونه عالما لذاته فلو بنيتم كونه عالما
لذاته بناء على كونه عالما بكل المعلومات لزمكم الدور ولا يمكنكم ان تصححوها بالاجماع لان
الاجماع دليل سمعي والادلة السمعية يتوقف صحتها على كونه تعالى عالما بكل المعلومات فلو اثبتنا
هذا الاصل بالدليل السمعي لزم الدور وان سلمنا انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات
فلم لا يجوز ان يعلمها بعلوم غير متناهية قوله لان نصف ذلك العدد اقل من كله وما يتطرق
اليه الزيادة والنقصان كان متناهيا قلنا هذا باطل على اصولكم بالذوات الثابتة في العدم
فانها غير متناهية مع انها قابلة للزيادة والنقصان قوله لو صح وجود ما لا نهاية له لصح من
القادر ايجاده قلنا اما ان يكون صدور ما لا نهاية له من القادر يلزم منه محال او لا يلزم
فان لزم منه محال فلم لا يجوز ان يكون ذلك المحال مانعا من صدوره فلذلك المقدورات
منه وان لم يلزم منه محال اصلا لم يمكنكم ان تحكموا باستحالة صدوره منه وان سلمنا صحة
صدور ما لا نهاية له من القادر فاي محال يلزم منه قوله القادر بعد ذلك اما ان يبقى
قادرا على الفعل او لا يبقى قلنا لم لا يجوز ان يبقى قادرا على الفعل قوله لان الذي يقدر عليه بعد
ذلك يكون زائدا على ما لا نهاية له وما لا نهاية له لا يمكن الزيادة عليه قلنا هذا رجوع الى الوجه
الاول وقد سبق الكلام عليه فان كان صحيحا فاي حاجة الى التطويل الذي ذكرتموه في هذا الوجه
ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يبقى قادرا على الفعل قوله لان القادر بعد ذلك يبقى غير متمكن
من الفعل مع كونه قادرا قلنا صحة الفعل كما تستدعي صحة ثابتة للقادر تستدعي صحة ثابتة
للمقدور فلم لا يجوز ان لا يبقى الفعل صحيحا لاستحالة وجود الفعل وان كانت الصحة العائدة الى القادر
باقية وان سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعلم ما لا نهاية له بعلم واحد قوله العلم الواحد
يستحيل ان يتعلق باكثر من المعلوم الواحد على التفصيل قلنا لا نسلم قوله لانه ما من معلومين
الا ويصح العلم باحدهما عند عدم العلم بالآخر فلو تعلق العلم الواحد بمعلومين لما كان الامر كذلك

قلنا لا نسلم ان كل معلومين فانه يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر فان من علم
ان السواد ضد البياض فذلك العلم لا بد وان يكون متعلقا بالسواد والبياض والا لم
ذلك العلم متعلقا بمضادة السواد والبياض بل بمطلق المضادة والعلم المتعلق بمطلق المضادة
غير العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض غير وكلامنا في هذا الاخير فثبت ان العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون متعلقا بهما فبطل قولكم انه ما من معلومين الا
ويصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر فثبت ان العلم الواحد يتعلق بالمعلومين واكثر وايضا العلم
المتعلق باتصاف شيء بشيء لا بد وان يكون متعلقا بالموصوف والصفة فانه لو لم يكن متعلقا
بهما لاستحال تعلقه باتصاف احدهما بالاخر فان مفهوم ان هذا موصوف بذلك متضمن لهذا
ولذلك وايضا سلمنا انه ما من معلومين الا ويصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر ولكن في
كل الاوقات والاحوال او في بعضها ع م وبيانه وهو ان المعلومين اللذين يتعلق بهما علم واحد
امكن ايضا ان يتعلق بكل واحد منهما علم واحد وبتقدير ان يتعلق بكل واحد منهما علم واحد امكن
حصول العلم بكل واحد منهما عند الذهول عن الاخر فثبت ان تعلق العلم الواحد بمعلومين
لا ينافي صحة العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر في بعض الاوقات وعلى بعض الاعتبارات
واما ان ادعيتم انه ما من معلومين الا ويصح ان يثبت العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر
في جميع الاوقات وعلى جميع الاعتبارات فلم قلتم ذلك قوله لو صح تعلق العلم الواحد بمعلومين
لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلاثة او اربعة فيلزم وجوب تعلقه بما لا نهاية له وهو
محال قلنا سبق تزييف مثل هذه الطريقة في اول الكتاب قوله العلمان الحادثان اذا
تعلق كل واحد منهما بمعلوم اخر حكمنا باختلافهما لاختلاف تعلقهما واذا كان اختلاف
التعلقين دليلا على اختلاف الحقيقتين فلو تعلق العلم الواحد بمعلومين كان اختلاف تعلقه
دليلا على اختلاف حقيقته في نفسه قلنا العلمان الحادثان لما تعلق كل واحد منهما بمعلوم
غير ما تعلق به الاخر فنحن لم نحكم باختلافهما لاختلاف تعلقهما بل لتخلف تعلقهما والمعنى بذلك
انا لما وجدنا كل واحد من العلمين منفكا عن التعلق بما تعلق به الاخر علمنا اختلاف حقيقتيهما
لانهما لو كانا متساويين في الحقيقة لوجب تساويهما في جميع لوازم الحقيقة ضرورة وجوب
تساوي المتماثلات في جميع اللوازم فلما وجدنا كل واحد منهما عاريا عن التعلق بمتعلق الاخر
علمنا بذلك اختلافهما في الحقيقة فالحاصل انا انما حكمنا باختلاف حقيقتيهما لا لمجرد اختلاف

التعلقين

التعلقين بل لانفكاك كل واحد من العلمين عن التعلق بمتعلق العلم الاخر فاما ان نجعل مجرد
اختلاف التعلقين دليلا على اختلاف الحقيقة فكلا واذا ثبت ان الكاشف عن اختلاف
الحقيقتين ليس مجرد اختلاف التعلقين بل اقتصار كل واحد من العلمين على متعلقه فقط فلعل
هذا العلم الواحد اذا تعلق بالمعلومات الكثيرة فلم يوجد فيه ما يدل على اختلاف حقيقته
فلا يلزم ان يكون حقيقته مخالفة لنفسها والتحقيق ان العلم ليس عبارة عن مجرد هذا التعلق
بل عن الحقيقة المقتضية لهذا التعلق فلا استبعاد في ان يكون حقيقة احد العلمين مقتضية للتعلق
بمعلوم معين وحقيقة العلم الثاني مقتضية للتعلق بمعلوم اخر وحقيقة علم ثالث مقتضية للتعلق
بمعلومي العلمين الاولين الا ان يقال بان الحقيقة الواحدة لا تقتضي الا اثرا واحدا وان العلة
الواحدة لا توجب اكثر من معلول واحد وقد مر ابطال هذه القاعدة على الفلاسفة ثم نقول ان
هذا الاشكال الذي اوردتموه علينا في الصفة متوجه عليكم في الحال لان في الشاهد اختلاف
التعلقات يدل على عالميات متعددة وهي في حكم المختلفات مع ان في الغائب لم يكن كذلك
فكل ما تذكرونه في الحال فهو قولنا في الصفة قوله لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم
بذاته او بنفس ذلك العلم او بعلم اخر قلنا هذا الذي اوردتموه علينا في العلم لازم عليكم في الحال
فكما ان عندكم العالمية تعلم بنفسها فكذلك قولنا في العلم قوله لو كان عالما بالعلم لكان
فوقه عليم قلنا هذه الاية معارضة بقوله تعالى انزله بعلمه وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه
فان زعموا ان المراد من العلم في الاية العالم قلنا فكذلك في الاية التي ذكرتموها ينبغي ان يكون
المراد منها العالم حتى يكون معنى الاية وفوق كل عالم عليم واذا كان كذلك وعلينا وعليهم
تخصيص هذا العموم بدليل العقل كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء قوله لو كان قادرا بالقدرة
لما كان قادرا على الاجسام قلنا لا نسلم قوله لان القدرة التي لنا لا تصلح لذلك فوجب
ان لا يصلح لذلك شيء من القدر قلنا لا نسلم ان القدر التي لنا لا تصلح لذلك والحجة التي ذكرتموها
في بيان ذلك ركيكة الا انا لا نطول ببيان ركاكتها بل ننتقل الى المقام الثاني ونسلم ان
القدر التي لنا لا تصلح لذلك فلم قلتم انه لا يصلح شيء من القدر لذلك قوله لان القدر التي لنا
مع اختلافها مشاركة في امتناع فعل الجسم بها فوجب ان يعلل ذلك بامر مشترك وليس ذلك الا
كونها قدرا قلنا لا نسلم ان القدر لما اشتركت في امتناع فعل الجسم بها وجب تعليل هذا الامتناع
بوصف مشترك ولم لا يجوز استناد الاحكام المتساوية الى علل مختلفة اليس ان القبح حكم واحد

ثم انه يعلل عندكم تارة بكونه ظلما وتارة بكونه جهلا وكذلك صحة رؤية السواد معللة بكونه سوادا
وصحة رؤية البياض معللة بكونه بياضا وكذلك العالمية تارة تكون معللة بالعلم وتارة لا تكون
كما في الغائب فبطل قولكم ان الاحكام المتساوية لا بد من تعليلها بالعلل المتساوية وان سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان القدرة التي في الشاهد مشتركة في امر لاجله تعذر فعل الجسم بها وذلك
الامر لا يندرج فيه القدرة القديمة فلا يلزم تعذر فعل الجسم بالقدرة القديمة **قوله** المخالفة التي
بين القدرة القديمة ليست اكثر من المخالفة التي بين القدرة الموجودة في الشاهد فلو صح فعل الجسم
بالقدرة القديمة لكونها مخالفة لهذه القدر لصح ايضا بهذه القدر لكون بعضها مخالفا لبعض
قلنا انا لم نقل ان القدرة القديمة انما صح بها فعل الجسم لكونها مخالفة لهذه القدرة حتى يلزمنا ان
مخالفة بعض هذه القدرة لبعض صحة فعل الجسم بها بل نقول ان تلك القدرة انما صح فعل
الجسم بها لحقيقتها المخصوصة وتلك الحقيقة غير ثابتة لشيء من القدر التي هي في الشاهد فلا يلزم
ما قالوه ولو صح ما قالوه لصح قول القائل كون الباري قادرا لذاته اما ان يكون لكونه مثلا
للمحدثات او لكونه مخالفا لها فان كان لكونه مثلا لها وجب ان لا يكون قادرا لذاته كما ان المحدثات
غير قادرة لذواتها وان كان لكونه مخالفا لها فليست مخالفته لها باكثر من مخالفة بعض المحدثات
لبعض فلو اقتضت مخالفته لها كونه قادرا لذاته لاقتضت مخالفة بعض المحدثات لبعض كونها
قادرة لذواتها ولما بطل هذا الكلام بطل ايضا ما قالوه **قوله** القادر بالقدرة لا يمكنه
الفعل الا بان يوجد ذلك الفعل او سببه في محل قدرته **قلنا** هذا استقراء وهو لا يفيد العلم
فلم قلتم ان القدر الشاهدة لما كانت كذلك وجب ان تكون الغائبة كذلك ولو جاز الالحاق
من غير جامع لكان القول بقدم العالم والتشبيه لازما **قوله** الحياة مصححة للشهوة والنفرة **قلنا** الحياة
القديمة مخالفة للحياة الحادثة فيجوز ان تكون مخالفة لها في تصحيح الشهوة والنفرة ومع هذا الاحتمال
بطل الجزم بما قالوه فهذا آخر الكلام في هذه المسألة **الاصل الثامن** في كونه تعالى مريدا وفيه ثلث
مسائل احديها في اثبات انه تعالى مريد وثانيها انه مريد بارادة قديمة قائمة به وثالثها انه مريد
لكل الكائنات **المسألة الاولى** في اثبات انه مريد وذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والكعبي
والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة ههنا وغايتهما الا الداعي والصارف وذلك في
حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة او اعتقاد او ظن ذلك والله تعالى لما استحال
في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم انه لا معنى للداعي والصارف في حقه الا علمه باشتمال الفعل على

المصلحة والمفسدة واما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة زائدة على الداعي والصارف في الشاهد
ونفاها في الغائب واما سائر المعتزلة وجمهور اهل السنة فانهم اثبتوا المريدية شاهدا وغائبا امرا
زائدا على العلوم والاعتقادات والدليل عليه ان افعال الله تعالى مخصصة باوقات وصفات مع جواز
حصولها في غير تلك الاوقات وعلى غير تلك الصفات لان الاوقات والمحال متساوية فما
يصح على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الامور الجائزة يستدعي مخصصا وذلك
المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة شأنها الايجاد وذلك لا يقتضي الاختصاص
بوقت دون وقت وليس ايضا هو العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيكون تابعا للمعلوم
والصفة المخصصة مستتبعة للاختصاص والتابع لا يكون مستتبعا واما سائر الصفات المتعلقة
مثل السمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص فلا بد من صفة اخرى لاجلها تخصص
افعال الله بهذه الامور الجائزة وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا فان قيل لا نسلم ان فعل الله
الحاصل في الوقت المعين يمكن حصوله في وقت آخر قبله او بعده ولان الصفة الحاصلة في محل يمكن
حصولها في محل آخر **قوله** الاوقات متساوية والمحال متساوية فاذا صح حصول شيء في
وقت صح حصوله قبله او بعده وكذلك المحل **قلنا** ما ذكرتموه منقوض بصحة حدوث العالم فانها حاصلة
فيما لا يزال غير حاصلة في الازل فثبت ان صحة حدوث الشيء قد تكون مختصة بوقت دون وقت
واذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتموه وايضا الذات حال حدوثها او قبل حدوثها مقدورة
وحال بقائها غير مقدورة والتفاوت بين الشيء الواحد في الزمانين اقل من التفاوت بين
المثلين فاذا جاز ان يختلف حال الشيء من وجوب المقدورية الى امتناعها بحسب زمانين
فلان يجوز ذلك في المثلين كان اولى وان سلمنا ان فعل الله الحاصل في الوقت المعين يمكن
حصوله قبل او بعد ولكن تلك الصحة صحة عائدة الى المقدور فقط او اليه والى القادر معا بيانه انه
من الجائز ان يقال ان الفعل وان كان في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل او بعد الا ان قدرته تعالى
واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بايجاده في وقت آخر قبله وبعده فاذا كان
كذلك فحينئذ لا يكون هناك حاجة الى صفة مخصصة والذي يقرر ذلك امران احدهما ان
القدرة الحادثة عند اهل السنة مقارنة للمقدور وغير صالحة لضده فاذن تعين القدرة للمقدور
الواحد وعدم صلاحيتها لضد ذلك المقدور لا يقدح في كونها قدرة فاذا عقل ذلك
في الشاهد فليعقل ايضا في الغائب الثاني هو انه لا يخلو اما ان تكون ارادته لما اراد وجوده

جائزة او واجبة فان كانت جائزة فاما ان يحتاج ترجيح تلك الصفة على عدمها الى مرجح او لا يحتاج
فان لم يحتج فالممكن قد حصل بدون المخصص وذلك يبطل اصل دليلكم وان احتاج فذلك المرجح اما
ان يكون ارادة اخرى او لا يكون والاول باطل لان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل و
الثاني يبطل مقصودكم لانه اذا امكن اسناد ترجيح بعض الممكنات الى غير الارادة فليجز ذلك في كل
الترجيحات وحينئذ لا يمكن اثبات الارادة واما ان قلتم بان تعلق ارادته بما اراد وجوده واجب
لنفس تلك الارادة وتعلقها بما لم يرد وجوده ممتنع لنفس تلك الارادة فاذا جاز لكم ذلك فلم
لا يجوز ان يقال ان نفس القدرة متعلقة لذاتها بايجاد ما وجد ويستحيل عليه التعلق بايجاد ما لم يوجد
واذا كان كذلك لم يكن بنا حاجة الى صفة اخرى مخصصة وان سلمنا ان فعل الله تعالى يصح ان
يتقدم ويتاخر بالنظر الى ذاته وبالنظر الى قادرية الله تعالى لكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم
قوله العلم تابع وغير مؤثر والصفة المخصصة مستتبعة ومؤثرة قلنا نحن لا نقول بان العلم يؤثر
في التخصيص بل العلم انما يكون مخصصا لاحد وجهين الاول ان قدرة الله تعالى لما كانت متعلقة
بالشيء وضده لم يكن بان يوجد عنها الشيء اولى من ان يوجد عنها ضد ذلك الشيء واذا
كان كذلك لا جرم توقف صدور احد الضدين عن القادرية على حصول شرط وهو علمه تعالى
باشتمال الفعل على المصلحة فاذا حصل هذا العلم صار احد الضدين اولى بالوجود من الآخر فحينئذ
يوجد ذلك المقدور فيكون علم الخصوص المسمى بالداعي كافيا في التخصيص مع انه لا يخرج بذلك
عن كونه تابعا للمعلوم فان العلم انما تعلق بكون الفعل مصلحة لاجل انه في نفسه مصلحة الثاني هو
ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشياء وبان بعض الاشياء يوجد وبعضها لا يوجد والذي تعلق
علم الله تعالى بوجوده استحال ان لا يحدث والذي تعلق علم الله تعالى انه لا يحدث استحال
حدوثه لاستحالة انقلاب علم الله جهلا وايجاد المحال محال فلا جرم استحال من الله تعالى ان
لا يوجد ما علم انه سيوجد واستحال منه ان يوجد ما علم انه لا يوجد واذا كان كذلك كان
علمه كافيا في التخصيص وان سلمنا ان علمه تعالى لا يكفي في هذه المخصصية فلم قلتم بانه لا مخصص
وراء ذلك سوى الارادة فان عندكم ان قوله للمحدثات كن سبب لحدوثها فاذا كان كذلك
فلم لا يكفي قوله كن في هذا التخصيص وان سلمنا ان العلم والقدرة وكن لا يصلح شيء منها للمخصصية
لكن الارادة ايضا غير صالحة للمخصصية بيانه من وجهين الاول هو ان الله تعالى لو خلق
فينا علما ضروريا بما في دخول النار من الآلام العظيمة وخلق فينا ارادة ضرورية لدخولها

فانا لا ندخل النار فلما ترجح مقتضى العلم على مقتضى الارادة علمنا ان الارادة غير صالحة للمخصصية
على الاطلاق الثاني هو ان المعقول من المريد من يصح منه الفعل والترك اما الذي يجب صدور
الفعل عنه ويستحيل صدور الترك منه فذلك ليس مريدا بل يكون موجبا ثم الذي يصح منه الفعل ويصح منه الترك
لا بد وان يصح منه ارادة الفعل وارادة الترك لانه لو وجب اتصافه بارادة الفعل دائما لكان يلزم ما استحال
الترك منه وحينئذ يصير موجبا ويخرج عن كونه مريدا او حصول المراد بدون الارادة وحينئذ
تخرج الارادة عن كونها مؤثرة في التخصيص واذا ثبت ان كل مريد فانه يصح منه ان يريد
وان لا يريد وجب احتياج ارادته الى مرجح آخر والا لكان الممكن واقعا لا عن سبب فذلك
المرجح ليس ارادة اخرى دفعا للتسلسل بل لا بد من شيء آخر فثبت ان الارادة غير صالحة للترجيح
على الاطلاق ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى مريدا ولكن ههنا شبه توهم تعذر
ذلك وهي ثلاث الاولى انه تعالى لو كان مريدا لكان اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة
قديمة او بارادة حادثة والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه مريدا وانما قلنا انه يستحيل
ان يكون مريدا لذاته لانه لو كان كذلك لوجب ان يريد كل ما صح ان يراد واللازم محال
فالملزوم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول انه تعالى لما كان عالما لذاته وجب ان
يعلم كل ما صح ان يعلم فكذلك لما كان مريدا لذاته وجب ان يريد كل ما صح ان يراد الثاني
هو ان المرادات مشتركة في صحة ان يريدها كل مريد فاذا اقتضت الذات مريدية بعضها
وجب ان تقتضي مريدية الباقي لان اقتضاء مريدية البعض ليس اولى من اقتضاء مريدية الباقي
بيان استحالة كونه مريدا لكل المرادات امور احدها ان زيدا اذا اراد حياة انسان وعمرو
يريد موته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات لزم ان يكون مريدا لموته وحياته معا وذلك
محال وثانيها ان الاشياء التي يصح ان تراد لا نهاية لها لانها لا وقت يفرض حدوث
العالم فيه الا ويصح ان يراد حدوثه قبل ذلك الوقت ولا حد يصح ان يراد حدوث العالم
الا ويصح ان يراد ما هو ازيد من ذلك فيلزم ان لا يكون للعالم اول ونهاية وذلك محال
وثالثها انه يلزم ان يحصل لنا كل ما نريده ونتمناه وذلك باطل فثبت انه تعالى لا يمكن ان
يكون مريدا لذاته وبهذا الدليل يظهر انه تعالى لا يمكن ان يكون مريدا بارادة قديمة لانه ليس
تعلق الارادة القديمة ببعض المرادات اولى من تعلقها بالبعض فيجب تعلقها بالكل وحينئذ
يلزم المحالات المذكورة واما انه يستحيل ان يكون مريدا بارادة حادثة فلوجهين الاول

ان تلك الارادة الحادثة يكون حدوثها مختصا بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك او بعده
فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت الى ارادة اخرى مخصصة ويلزم تسلسل الارادات لا يقال
هذا التسلسل غير لازم من وجهين احدهما ان الواحد منا لا يريد فعله الا بارادة حادثة و
لا يجب ان يريد ارادته والا ادى الى ما لا نهاية له واذا ثبت ذلك فنقول فيه تعالى كما
في الواحد منا وثانيهما ان القادر انما وجب ان يريد فعله الحادث لا لكونه حادثا كيف
كان حتى يلزم احتياج كل حادث الى الارادة بل لانه مقصود بالداعي وليس كذلك الارادة
لانها ليست مقصودة في الداعي بل الداعي الى الفعل يدعو اليها تبعا لانا نقول اما الاول
فباطل لانا انما لم نحتج في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى
فاما ارادة الله تعالى فانها لا بد وان يكون فعله فظهر الفرق واما الثاني فباطل ايضا لان الداعي
اما ان يكون كافيا في حدوث الافعال في الاوقات المخصوصة والمحال المخصوصة او لا يكفي
فان كان كافيا فلا حاجة الى الارادة وان لم يكن كافيا وجب احتياج الارادة الى ارادة
اخرى سواء كان حدوثها مقصودا او تبعا الوجه الثاني في بيان استحالة كونه تعالى مريدا
بارادة حادثة هو ان تلك الارادة اما ان تحدث فيه تعالى او في غيره او لا في محل والاقسام
الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه مريدا بارادة حادثة اما انه يستحيل ان تحدث الارادة فيه تعالى
لانه يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وسياتي بطلان ذلك واما انه يستحيل ان تحدث تلك
الارادة في غيره لان ذلك الغير اما ان يكون حيوانا او لا يكون فان كان حيوانا كان هو
احق بان يكون مريدا بها من غيره وان لم يكن حيوانا فهو محال لانا نعلم بالضرورة استحالة
حصول الارادة في المحل الذي لا يكون حيا واما انه يستحيل ان تحدث لا في محل فلوجوه ثلثة
الاول هو ان الباري تعالى غير مختص بمحل وحيز اصلا فلا يتقرر القيام الصفة به بمفهوم الا مجرد
اتصافه به واذا كان الباري متصفا بتلك الارادة كان ما هو المفهوم من قيام الصفة
به حاصلا في تلك الارادة فيستحيل ان يقال ان تلك الارادة غير قائمة به الثاني هو ان اقتضاء
الارادة للمريدية اما ان يتوقف على قيامها بالمريد او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يصير
الباري تعالى مريدا بارادة غير قائمة به وان لم يتوقف ذلك على قيام الارادة بالمريد
وجميع الاحياء يصح اتصافهم بالمريدية فالارادة الموجودة لا في محل ليس بان تقتضي المريدية للباري
تعالى اولى من ان تقتضيها لغيره فيلزم ان تقتضي تلك الارادة صفة المريدية لكل الحيوانات

كما ا

كما اقتضتها للباري تعالى وان لا تقتضي صفة المريدية للباري تعالى كما لا تقتضيها لشيء من الحيوانات
الثالث ان المريد اذا كان لا في محل كان اختصاص الارادة التي لا في محل به اقوى من اختصاصها بسائر
المريدين الذين يكونون في المحل لانا نقول لما كانت الارادة في ذاتها غنية عن المحل وفي
اقتضائها للصفة المريدية ايضا غنية عن المحل وكانت الاحياء باسرها قابلة لصفة المريدية
كانت نسبة الارادة الى كل الاحياء نسبة واحدة واما كون بعض المريدين في المحل والبعض لا
في المحل فلما لم يكن معتبرا في ذات المؤثر ولا في اعتبار مؤثريته ولا في ذات القابل ولا في اعتبار
قابليته استحال ان يختلف بسبب ذلك حكم اقتضاء الارادة الثالث وهو انا لو جوزنا وجود
ارادة لا في محل لجوزنا وجود سائر الاعراض لا في محل وذلك بالاتفاق باطل فكذلك
ما قالوه فثبت بمجموع ما ذكرنا انه يستحيل ان يكون الباري تعالى مريدا لذاته او بارادة قديمة
او بارادة حادثة فيلزم منه استحالة كونه مريدا **الشبهة الثانية** على نفي المريدية انه تعالى لو
كان مريدا لكانت مريديته اما ان تكون تابعة للداعي او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول
بالمريدية واما قلنا انه يستحيل ان لا تكون مريديته تابعة للداعي لان المريد كما صح ان يريد الشيء
صح ان يريد ضده فلو رجحت احدى الارادتين على الاخرى لا لمرجح كان الممكن واقعا لا عن سبب
وان كان هناك مرجح فمحال ان يكون المرجح هو ذات المريدية والا لكانت تلك المريدية
واجبة الثبوت لوجوب ذات المريد فحينئذ يكون الذات موجبة لصفة موجبة للافعال
ولا يكون مريدة فاذن لا بد من مرجح اخر وليس ذلك هو الارادة لان الكلام فيها كالكلام
في الاولى فاذن لا بد وان يكون المرجح لتلك الارادة هو علة يكون تلك الارادة اولى
من غيرها وذلك هو الداعي فثبت ان الارادة يستحيل ان لا تكون تابعة للداعي واما ان كانت
تابعة للداعي فهو ايضا محال لان المعقول من الارادة صفة تخصص الفعل بجهة دون جهة و
يستحيل ان يدعو الداعي الى ترجيح ارادة على ارادة الا اذا دعى الداعي الى ترجيح متعلق الارادة
الراجحة على متعلق الارادة المرجوحة فثبت تعلق الداعي بمتعلق الارادة وثبت بما سبق ان
الداعي سبب مستقل بالترجيح واذا كان كذلك كان ترجح المراد مستندا الى الداعي فيستحيل
استناده الى الارادة لان الحكم الواجب لاجل سبب مستقل يستحيل استناده الى علة اخرى
يحصل بعد ذلك السبب فاذن يمتنع ان يكون للارادة اثر اصلا فثبت ان الارادة يمتنع ان
تكون مؤثرة بالاستقلال والتبعية فاذن لا يكون لها اثر اصلا وذلك يقتضي القول ببطلان

الارادة لانه لا معنى للارادة الا الصفة التي تخصص الفعل ببعض ما جاز عليه دون البعض
الشبهة الثالثة ان الارادة عبارة عن ميل القلب وذلك على الله تعالى محال الجواب
قوله لم قلتم انه يصح حصول فعل الله تعالى قبل ما حصل وبعده قلنا لان كل ما دخل في
الوجود بعد ما كان معدوما كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود فلو كان احد الامرين
ممتنعا عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستندا الى تلك الحقيقة بل
الى امر اخر وذلك الامر الاخر ان كان ممكن الزوال كان الامتناع المرتب عليه ايضا
ممكن الزوال واذا كان كذلك كان حصول ذلك الفعل قبله او بعده ممكنا وان كان
ممتنع الزوال كان واجبا لذاته فحينئذ يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم الثبوت وذلك
لا يبطل ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه قوله العالم كان ممتنع الحصول في الازل ثم صار
ممكن الحصول فيما لا يزال وذلك يدل على ان المستحيل يجوز ان ينقلب صحيحا قلنا المحال
انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دائما واما الفعل فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان
ثابت دائما فظهر انه لا يلزم مما قالوه انقلاب المحال ممكنا وهكذا القول في صحة المقدورية
قوله لم لا يجوز ان يكون فعل الله تعالى ان كان ممكن الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه
او بعده نظرا الى ذاته الا انه يكون واجبا نظرا الى قدرة الله تعالى قلنا المصحح لكون الشيء
مقدورا انما هو الامكان لانا لو لم نعتبر الامكان لوجب ان نعتبر اما الوجوب او الامتناع
وهما ينافيان المقدورية والمنافي للشيء لا يكون مصححا له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشياء
لقدرة الله تعالى الامكان لكن الامكان امر مشترك بين الممكنات باسرها فاذن ما لاجله
صح بعض الممكنات لان يكون مقدورة لله تعالى قائم في كل الممكنات فيجب صلاحية
كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى ثم قدرة الله تعالى لما اقتضت التعلق ببعض الممكنات
وجب تعلقها بسائر الممكنات لان نسبة الشيء الى الشيء كنسبته الى مثله فثبت ان جميع الاشياء
مقدورة لله تعالى واذا كان كذلك لم يكن تخصيص بعضها بالوقوع دون البعض لاجل
القدرة قوله القدرة الحادثة المتعلقة بالشيء غير صالحة لضد ذلك الشيء قلنا لان القدرة
الحادثة غير مؤثرة فلم يكن مقدورية الشيء لتلك القدرة لاجل امكانه حتى يلزم عموم صحة
المقدورية لعموم الامكان اما القدرة القديمة فمؤثرة فكانت مقدورية الشيء بها لاجل
امكانه فوجب ان يعم صحة المقدورية قوله تعلق الارادة بما وجدا ما ان يكون واجبا او لا

قلنا ذلك التعلق واجب ووجوب تعلق الارادة المعينة بالمراد المعين لا ينافي كون الذات
مختارة اما لو لم تتمكن من ايجاد غير مقدوره لقدح ذلك في كونه مختارا فظهر الفرق قوله لم لا يجوز
ان يكون المرجح هو الداعي وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة قلنا لان تلك المصلحة اما
ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لانا
لما اسندنا على ان الله تعالى خالق لجميع اعمال العباد وفي اعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم في المعاش
والمعاد واذا كان كذلك استحال ان يكون فاعليته تبعا للمصالح فبطل القول بالداعي ويظهر
مما ذكرنا ان هذه المسئلة من فروع خلق الاعمال قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو علمه تعالى بان
الشيء الفلاني يقع والشيء الفلاني لا يقع قلنا لان العلم بالوقوع تبع الوقوع والوقوع تبع الايقاع
فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو قوله كن قلنا انا
لا نقول ان قوله تعالى كن موجب حدوث الحوادث وكيف نقول ذلك مع ان هذه الكلمة قصدت
عنا ولا يؤثر اصلا وما كان علة للشيء لذاته يستحيل انفكاكه عن المعلول نعم ذلك مذهب بعض الكرامية
وانه باطل قوله الارادة ايضا غير صالحة للتخصيص قلنا لا نسلم قوله الله تعالى اذا خلق فينا
ارادة دخول النار وعلمنا ضروريا ما في دخولها من المضار فانا لا ندخلها قلنا لم لا يجوز ان
يقال ان ذلك العلم ينافي وجود تلك الارادة حتى لا يمكن خلق تلك الارادة مع وجود
هذا العلم وان سلمنا ان ذلك ممكن فلم قلتم ان مقتضى الداعي يترجح على مقتضى الارادة وان سلمنا
ذلك ولكن هذا انما يكون اذا كانت الارادة معارضة بالداعي وذلك انما يكون في الفاعل
الذي يكون فاعليته تبعا للداعي والله تعالى لما استحال ان يكون فاعليته تبعا للداعي فحينئذ لا يتحقق
الداعي في حقه فلا يكون ارادته معارضة بالداعي فلم قلتم ان الارادة حال خلوها عن معارضة
الداعي لا تصلح للترجيح قوله ترجح ارادة الشيء على ارادة ضده يستدعي مرجحا قلنا لا نسلم فان
الارادة حقيقتها ان تكون صفة مخصصة والحقائق لا تعلل كما ان حقيقة القدرة القديمة لما كانت
هي الموجدية لا جرم لا تعلل فكذلك هاهنا قوله لو كان مريدا لكان اما ان يكون مريدا لذاته
او بارادة قديمة او بارادة حادثة قلنا لم لا يجوز ان يكون لذاته قوله لو كان مريدا لذاته
لكان مريدا لكل المرادات قلنا لم قلتم ذلك قوله قياسا على العلم قلنا القياس يستدعي
جامعا وانتم ما ذكرتموه قوله لان الذات ليس بان تقتضي مريدية البعض اولى من ان تقتضي
مريدية الباقي قلنا قد بينا في الاصل الاول من هذا الكتاب ضعف هذه الطريقة وايضا فما ذكرتموه

منقوضة بقادرية الله تعالى فانها عندكم لذاته وانها ما تعلقت بكل المقدورات فانها
غير متعلقة بمقدورات العباد ولا يقال الفرق بين القادرية والمريدية ان الشيء الواحد يستحيل ان
يكون مقدورا لقادرين فالشيء الذي يكون مقدورا للعبد يستحيل ان يكون مقدورا لله تعالى
فلهذا لم يتعلق قادريته به اما الشيء الواحد فيصح ان يكون مراد المريدين فيكون ذلك المراد
للعبد لا يمنع من كونه مرادا لله تعالى فظهر الفرق لانا نقول هب ان الفرق الذي ذكرتموه
صحيح ولكنا بهذا الفرق بينا ان الصفة وان كانت ذاتية الا انه قد لا يكون عامة لمانع من
خارج واذا ثبت ذلك فمن الجائز ان يقال ان المريدية وان كانت ذاتية الا انه لا يجب
عمومها لاحتمال قيام مانع اخر اللهم الا ان يقال انه لا دليل على وجود ذلك المانع فيجب نفيه
ولكنا بينا ضعف هذه الطريقة في اول الكتاب واعلم ان المعتزلة يتمسكون بهذا الوجه ايضا
في نفي كونه مريدا بارادة قديمة فلهذا المعنى استقصينا في الجواب عنه قوله لو كان مريدا
لكانت مريديته اما ان يكون تبعا للداعي او لا يكون قلنا لا يكون قوله فلما ذا ترجح ارادة الشيء
على ارادة ضده قلنا لما بينا ان الارادة صفة حقيقتها التخصيص والتحقيق لا تعلل ثم نقول
ان الداعي الذي ذكرتموه لا يصلح للمرجحية ايضا لان علمه باشتمال حدوث الفعل في ذلك
الوقت على المصلحة انما يكون اذا كان الفعل كذلك فاختصاص ذلك الفعل بتلك المصلحة
اما ان يكون لذاته ولوازم ذاته او لامور غير لازمة والقسمان الاولان يقتضيان ان يكون الفعل
مقارنا لتلك المصلحة في اي وقت حدث فما كان كذلك استحال ان يكون سببا لاختصاص
حدوثه بالوقت المعين واما القسم الثالث فنقول اقتران حدوث ذلك الفعل في ذلك الوقت
بتلك المصلحة اذا كان من الجائزات فلا بد له من سبب والكلام في المخصص الذي ضم تلك المصلحة
الى حدوث الفعل في ذلك الوقت كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل في المصالح لا
الى نهاية وذلك باطل فعلم ان تعليل المخصصية بالمصلحة غير جائز قوله الارادة ميل القلب قلنا
هذه عبارة فان عنيت بالميل الارادة فهو مذهبنا وان عنيت النفرة والشهوة فالفرق بين
الارادة وبينهما ظاهر لان الصائم قد يشتهي الطعام وان كان لا يريد تناوله والمريض يريد تناول
الدواء وان كان لا يشتهيه فظهر الفرق فهذا غاية الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة
الثامنة في بيان انه تعالى مريد بارادة قديمة والدليل عليه ان كونه تعالى مريدا اما ان يكون
وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانه لا يكون عبارة عن سلب اي امر كان بل عن سلب

ما يقابله وسواء لا يكون مريدا وان يكون كارها والاول باطل لان المريدية حينئذ يكون عدما
للعدم فيكون ثبوتية والثاني باطل لانه لا يلزم من نفي الكراهية وجود الارادة بدليل الجمادات
فثبت انها امر وجودي فاما ان يكون نفس ذاته او زائدا عليها وان كان الاول فاما ان يكون
صفة اضافية وصفة حقيقية ونسوق الكلام في ابطال هذه الاقسام على الوجه الذي ذكرنا
في باب الصفات ستة لا لا اعتراضا من غير مزيد ثم نبين استحالة ان يكون ارادته حادثة
بما ذكرناه في المسئلة الاولى فيتبين كونه مريدا بارادة قديمة المسئلة التاسعة في ارادة الكائنات
اعلم ان الله تعالى اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها
والدليل على الاول انه موجد كل المحدثات وكل من كان موجدا للشيء فلا بد وان يكون مريدا له
فيلزم ان يكون الله مريدا لحدوث جميع المحدثات وانما قلنا انه تعالى موجد لجميع المحدثات لما مر
في مسئلة خلق الاعمال وانما قلنا ان كل من كان موجدا للشيء فلا بد وان يكون مريدا له لما مضى
في المسئلة الاولى من ان اختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله او ما بعده
لا يمكن ان يكون الا للارادة والدليل على الثاني هو انه تعالى لم يرد حدوث شيء ما لم يحدث
هو ان كل ما لم يحدث فالله تعالى عالم باستحالة حدوثه والعالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل
ان يكون مريدا لحدوثه وانما قلنا ان كل ما لم يحدث فالله عالم باستحالة حدوثه لان كل ما
لم يحدث ولا هو ايضا مما يحدث فالله تعالى عالم بانه لا يدخل في الوجود وما علم الله انه
لا يوجد استحال وجوده على ما مضى تقريره في مسئلة العالمية والله تعالى عالم بكل المعلومات
فيجب ان يكون عالما باستحالة ما علم انه لا يحدث وانما قلنا انه لما كان عالما باستحالة حدوثه
فانه يستحيل ان يريد حدوثه لان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالجائزات
نعم التمني ربما يصح في المحالات ولكن التمني على الله تعالى محال بالاتفاق فان قيل على المقام الاول
لا نسلم ان الله تعالى خالق اعمال العباد وتقريره قد مر في مسئلة خلق الاعمال ثم ان سلمنا ذلك
فلم قلتم انه يجب ان يكون مريدا لها بيانه ان عندكم الله تعالى يخلق القبائح ثم ينهى عنها فاذا جاز
ان يخلقها مع انه يكون ناهيا عنها فلم لا يجوز ان يخلقها مع انه يكون كارها لها واما على المقام الثاني
فلا نسلم ان ما علم الله تعالى انه لا يوجد كان ممتنع الوجود وبيانه ما مر في مسئلة العالمية وان سلمنا
ذلك ولكن لم قلتم ان ارادة ما علم امتناعه ممتنعة بيانه ان الانسان لو اخبره نبي ان بعد الشتم
وبقتله فانه يكون مريدا لعدم الشتم والقتل مع ان عدمهما محال لان عدمهما يؤدي الى كذب النبي

المؤدي الى كذب الله تعالى وذلك محال فكذلك ههنا وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
صحة مذهبكم الا ان عندنا وجوها تبطل مذهبكم منها عقلية ومنها سمعية اما العقلية فخمسة الاول
ان اعمال العباد لو كان كلها بقضاء الله وقدره وجب ان لا يكونوا قادرين على شيء من الافعال
لان كل ما اراده الله منهم كان واجب الوقوع وكل ما لم يرده الله تعالى منهم كان ممتنع الوقوع فحينئذ
يكونون مضطرين في افعالهم غير قادرين عليها وذلك مما يبطله الحس والبديهة وايضا فحينئذ
لا يبقى في الامر والنهي والثواب والعقاب فائدة اصلا وذلك يبطل الدين والشريعة الثاني
وهو حجة ابي الحسين ان الله تعالى لا يدعوه الداعي الى القبيح فلا يكون مريدا له وانما قلنا انه
لا يدعوه الداعي الى القبيح لان الداعي في حق الله تعالى هو العلم والعلم انما يكون داعيا اذا تعلق
اما بكون الفعل محتاجا اليه او بكونه حسنا والاول في حق الله تعالى محال والثاني لا يتصور
في الفعل القبيح فثبت ان الله تعالى لا يدعوه الداعي الى القبيح فوجب ان لا يكون مريدا له لما ثبت
انه لا معنى للارادة الا الداعي الثالث ان الله امر بالطاعات ونهى عن القبائح والامر بالشيء
يجب ان يكون مريدا له والناهي عن الشيء يجب ان يكون كارها له فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا
للطاعات وكارها للمحرمات وانما قلنا ان الامر بالشيء يجب ان يكون مريدا له وذلك لان
صيغة افعل قد يكون امرا تارة ولا يكون امرا اخرى وذلك عندما يصدر عن الساهي والنائم
او عمن كيف لسانه او عمن تكلم بها قبل وضعها للطلب واذا كان كذلك لم تكن هذه الصيغة
امرا لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها لانها تصير امرا عندما اراد المامور به ولا يبقى امرا عند
عدم ارادة المامور به فاذا دارت الامرية مع هذه الارادة وجودا وعدما وجب ان يقال
ان الامرية اما ان يكون عبارة عن مجرد هذه الصيغة مع هذه او عن صفة ثابتة لهذه الصيغة
معللة بالارادة وكيف ما كان فانه يلزم امتناع انفكاك الامر بالشيء عن ارادة المامور به
ولكم في تقرير ان الامر لا بد وان يكون مريدا بالمامور به تقسيم اخر طويل يذكرونه في اصول
الفقه ولكنه منتشر الاقسام غير مضبوط فلاجل ذلك تركناه الرابع ان ارادة القبيح قبيحة
والقبيح على الله غير جائز فارادة القبيح غير جائزة على الله وانما قلنا ان ارادة القبيح قبيحة لان
العقلاء يستحسنون ذم من علموا من حاله انه يريد فساد الناس في الارض وانتهاك حرم
المسلمين وانما قلنا ان القبيح على الله تعالى غير جائز لانه صفة نقص وهو على الله محال
وايضا ففعل القبيح يدل على الجهل والحاجة وهما على الله محالان الخامس لانا بينا ان الطاعة

طاعة لذلك الغير فلو اراد الله من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعا لله بكفره وكل مطيع فهو
مستحق للثواب فيلزم ان يكون الكافر مستحقا للثواب وانه باطل بالاجماع وانما قلنا ان
الاتيان لا وفق بمراد الامر طاعة للسنة والشعر اما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان في بعض الاسفار فضرب الارض بعقبه فنبع منها الماء فقال له ابو طالب يا محمد
ان ربك ليطيعك فقال عليه السلام ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد
يفعل هو ما اردت وايضا ما روي ان عمر رضي الله عنه قال اطاعني ربي في ثلث
فوصف الله تعالى مطيعا له لما فعل ما اراده واما الشعر فقول لبيد رب من انضجت
غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع اي لم يجب الى ذلك ولم يفعل ما اراده ذلك المتمني
واما الادلة السمعية فمنها ما يدل على انه تعالى لا يريد القبائح والمعاصي ومنها ما يدل على انه
لا يريد الا الطاعات اما الاول فيدل عليه سبع ايات احدها قوله سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء ثم قال كذلك كذب الذين من قبلهم
حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا
تخرصون هذه الاية تدل على فساد مذهبكم من وجوه خمسة احدها ان الله تعالى حكى
صريح مذهبكم عنهم ثم رد عليهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى
ذاقوا باسنا والباس العذاب وهو لا يستحق الا على الباطل وثالثها قوله قل هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا وهذا لا يقال الا للمبطل ورابعها قوله ان تتبعون الا الظن لا يقال الا
للمبطل وخامسها قوله وان انتم الا تخرصون اي تكذبون كما في قوله قتل الخراصون اي الكذابون
وثانيها ان المعاصي مكروهة والمكروهة لا تكون مرادا فالمعاصي لا تكون مرادة وانما قلنا
ان المعاصي مكروهة لقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى ان قال كل ذلك كان
سيئه عند ربك مكروها فثبت ان المعاصي كلها مكروهة لله تعالى واما ان المكروه لا يكون
مرادا فلان الامر فيه ظاهر وثالثها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ورابعها وما الله يريد
ظلما للعالمين وخامسها قوله تعالى والله لا يحب الفساد وسادسها قوله ولا يرضى لعباده
الكفر وسابعها قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واما الايات الدالة على انه
لا يريد الا الطاعات ففي قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وقوله يا ايها الناس

اتقوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون معناه لتتقوا كذا قاله المفسرون
وهكذا كل ما في القران من هذا الجنس نحو قوله تعالى لعلكم تشكرون لعلهم يرجعون والجواب قوله
اذا جاز ان يخلق القبائح مع انه لا يكون آمرا بها فلم لا يجوز ان لا يكون مريدا لها قلنا لانا
ان اختصاص الافعال بالاوقات المعينة يستدعي مخصصا وذلك المخصص يمتنع ان يكون
هو الداعي لان الداعي اما داعي الحاجة وهو على الله تعالى محال او داعي المصلحة وذلك لا يتم
في ارادة الكفر وغيره فاذن تعين ان يكون المخصص هو الارادة فثبت انه لما كان خالقا
لافعال العبد وجب ان يكون مريدا لها بخلاف الامر فان وقوع الفعل من الفاعل لا يتوقف
على الامر فظهر الفرق قوله في المقام الثاني لم قلتم ان ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهو ممتنع الوجود
قلنا لما مضى في مسئلة العالمية قوله لم قلتم ان ارادة المحال غير جائزة قلنا نحن نجد من انفسنا
بالضرورة انا اذا علمنا كون الشيء مستحيلا فانا لا نريده بل ربما نتمناه ولكن التمني في حق الله تعالى
محال قوله لو كان الكل بقضاء الله تعالى وقدره لما كان العبد متمكنا مختارا في افعاله قلنا
هذا ايضا يلزمكم في العلم لان ما علم الله تعالى وقوعه استحال ان لا يقع وما علم انه لا يقع استحال
وقوعه فلزمكم في العلم ما الزمتمونا في الارادة وجوابكم عنه جوابنا بعينه عن الارادة قوله الداعي اما
داعي الحكمة او داعي الحاجة قلنا قد ابطلنا القول بالداعي واثبتنا المريدية صفة مغايرة
لذلك فبطل كلامكم قوله الله تعالى امر بالطاعات والآمر بالشيء مريد للمأمور به قلنا
لا نسلم قوله لان الامر وارادة المأمور به متلازمان وجودا وعدما قلنا النزاع ما وقع
الا في ان الامر لا ينفك عن الارادة فقولكم ان الامر ملازم للارادة يكون دعوى لعين
المتنازع فيه لا دليلا عليه والتقسيم الذي ذكروه في اصول الفقه فهو تقسيم غير مترددد بين
النفي والاثبات فلا يلتفت اليه قوله الاتيان بما يريده الغير طاعة لذلك الغير
قلنا لا نسلم بل الطاعة هو الاتيان بالمأمور والدليل عليه ان الارادة صفة كامنة
لا وقوف عليها والامر شيء ظاهر معلوم فربط الطاعة بالامر اولى من ربطه بالارادة
واما الشعر فليس بحجة اذ ليس عبارة عن ارادة وقوع الشيء والا لكان الله تعالى متمنيا
وقوع الشيء كان متمنيا واذا كان التمني امرا آخر وراء الارادة فحينئذ يسقط الاستدلال
وان سلمنا ان الاتيان بالمراد طاعة ولكن متى اذا كان الاتيان بذلك الفعل لاجل كونه
مراد الله لذلك الغير او اذا لم يكن كذلك مع بيانه ان الكافر اذا اتى بالكفر فليس اتيانه

لاجل كونه مراد الله تعالى لانه لا يعرف كونه مراد الله تعالى الا بعد وقوعه وبعد
الوقوع لا يمكنه الاتيان به لاستحالة ايجاد الموجود فثبت ان الكافر لا يمكنه ان يأتي بالكفر لاجل
كونه مراد الله تعالى واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون طاعة لانا لو لم نعتبر في الطاعة
ان يكون الغرض من فعله كونه مراد المطاع لكنا اذا فعلنا فعلا يريده غيرنا وجب ان
نكون مطيعين لذلك الغير وان لم نعرف ذلك الغير ولا كونه مريدا لذلك الفعل
من المعلوم بالضرورة ان ذلك لا يسمى طاعة قوله ارادة القبيح قبيح والقبيح غير جائز على
الله تعالى قلنا بنا هذه الشبهة على قاعدة التحسين والتقبيح وهي باطلة عندنا اما قوله تعالى
سيقول الذين اشركوا قلنا الاية حجة عليكم لانه تعالى لما حكى عنهم ذلك لم يوبخهم على الكذب
في هذا القول بل على تكذيبهم هذا القول فانه تعالى قال كذب الذين من قبلهم مشددا من
التكذيب لا مخففا من الكذب والتوبيخ على التكذيب بالشيء يدل على صحة ذلك الشيء واذا
ثبت ان التوبيخ كان على تكذيبهم بذلك دل ذلك على انهم كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد
بل على السخرية والاستهزاء فلهذا انكر الله تعالى عليهم الانكار ويدل على صحة ما قلنا قوله تعالى
في آخر الاية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين قوله المعاصي مكروهة والمكروه
لا يكون مرادا قلنا لا نسلم انها مكروهة بل هي منهي عنها واما الاية فنحمل المكروه فيها على النهي
وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل واما قوله
وما الله يريد ظلما للعباد فليس فيه صيغة عموم وان سلمنا ذلك ولكنا نقول بموجبه
فان عندنا ان الله تعالى لا يظلم العباد بل لا يتصور منه ذلك بل كل ما يفعله بهم فهو منه
عدل لانه تصرف في ملك نفسه واما قوله والله لا يحب الفساد فنقول بموجبه لا يحبه ولكن
لم لا يريده والفرق بين المحبة والارادة ان المحبة هي الارادة التي لا يتبعها تبعة فتكون اخص منها
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وقوله لا يرضى لعباده الكفر قلنا لا نسلم ان الرضا هو
الارادة بل هو ترك الاعتراض وعندنا ان الله تعالى وان كان يريد الكفر لكنه لا يترك
الاعتراض على الكافر وانما قلنا ان الرضا هو ترك الاعتراض لقول ابن دريد رضيت قسرا
وعلى القسر رضا من كان ذا سخط على صرف القضا اثبت الرضا مع القسر فدل على ان
الرضا ليس هو الارادة وكذا روي في الحديث حكاية عن الله تعالى من لم يرض بقضائي
فليطلب ربا سواي ثم ان المومن قد لا يريد ما قضى الله تعالى به من الامراض والالام

بل الذي كلف به ان لا يعترض على الله تعالى فيما يفعله فثبت ان الرضا ترك الاعتراض ثم ان سلمنا ان الرضا عبارة عن الارادة ولكن ليس في الاية عموم لان لفظ العباد لفظ الجمع فيتناول الثلاثة فما فوقها فلا يكون نصا فيه ثم ان سلمنا ان العموم في كل العباد لكن لفظ العباد وان كان بحسب اصل الوضع يتناول المؤمن والكافر لكنه في كتاب الله تعالى لا يتناول الا المؤمنين قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا وقوله فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وعلى هذا التقدير لا تكون الاية منافية لقولنا واما قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فاللام قد تكون للعاقبة كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقد تكون للغرض ولما دلت الدلائل على استحالة الغرض على الله تعالى وجب حمل اللام هنا على العاقبة ونحن نقول بموجب ذلك ثم ان سلمنا دلالة هذه الايات على مذهبهم لكنها معارضة بالايات والاحاديث فيبقى الدليل الذي ذكرناه سليما اما الايات فمنها قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقوله افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وامثال هذه الايات كثيرة وحملهم ذلك على مشيئة الالجاء خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة ومنها قوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وقوله انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون وهذا نص في الباب ومنها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ومنها قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان الايمان مرادا له من جميع خلقه كان كائنا لا محالة واما الاحاديث فهي مستوفاة في كتب المحدثين فثبت ان النصوص في هذه المسألة متعارضة فوجب الرجوع فيها الى دليل العقل فهذا تمام هذه المسألة

الاصل التاسع في كونه تعالى متكلما وفيه اربع فصول

الفصل الاول في البحث عن محل النزاع

اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم لكن المعتزلة زعموا ان المعنى كونه متكلما انه خلق هذه الحروف والاصوات في جسم واما نحن فنزعم ان كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والاصوات وان ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة واعلم ان التحقيق انا لا ننازع المعتزلة في كونه متكلما بالمعنى الذي ذكروه لان النزاع بيننا وبينهم اما ان يقع في المعنى او اللفظ اما في المعنى فاما ان يقع في الصحة او في الوقوع اما النزاع في الصحة فذلك غير ممكن لانا توافقنا جميعا على انه يصح منه تعالى ايجاد الحروف والاصوات واما في الوقوع فذلك عندنا غير ممكن لانه تعالى موجد لجميع افعال العباد ومنها هذه الحروف والاصوات فكيف يمكننا انكار كونه تعالى موجدا لها واما على مذهبهم فهم يثبتون ذلك بالسمع ومعلوم ان الجزم بوقوع الجائزات التي لا تكون محسوسة لا يستفاد الا من السمع واذا كان لا معنى لكونه تعالى متكلما عندهم الا انه خلق هذه الحروف والاصوات ولم يثبتوا لله تعالى من كونه خالقا لها صفة او حالة او حكما زائدا من كونه خالقا لها وقد تبين انه لا يمكن منازعتهم في ذلك ثبت انه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه واما النزاع من جهة اللفظ فهو ان يقال لا نسلم ان لفظة المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام والناس قد اطنبوا في الحجاج في هذا المقام وليس ذلك مما يستحق الاطناب لانه بحث لغوي ينبغي ان يرجع فيه الى الادباء وليس هو من المباحث العقلية في شيء واقوى ما تمسك به اصحابنا في هذه المسألة اللفظية اربعة امور اولها ان اهل اللغة متى سمعوا من الانسان كلاما سموه متكلما مع انهم لا يعلمون كونه فاعلا لذلك الكلام اللهم الا بالدلالة فلو كان المتكلم هو الفاعل للكلام لما اطلقوا اسم المتكلم عليه الا بعد العلم بكونه فاعلا له وثانيها ان الاستقراء مما دل على ان الاسود هو الموصوف بالسواد وكذلك الابيض والعالم والقادر وجب ان يكون المتكلم في اللغة من قام به الكلام وثالثها ان الله تعالى خلق الكلام في السماء والارض حتى قال ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ثم انه اضاف ذلك القول اليهما وايضا فلو كان ذلك كلام الله تعالى لزم ان يكون الله تعالى متكلما بقوله اتينا طائعين وذلك خطأ وباطل ورابعها انه تعالى خلق الكلام في الذراع الذي كلم النبي عليه السلام يوم خيبر حتى قال لا تأكل مني فاني مسموم فلو كان ذلك كلاما لله تعالى لكان ذلك نازلا منزلة ما اذا قال الله تعالى لا تأكل مني فاني مسموم وذلك باطل واقوى ما تمسك به المعتزلة ان العرب يقول تكلم الجن على لسان المصروع فاضافوا الكلام القائم بالمصروع الى الجني لاعتقادهم كون الجني فاعلا له فلولا اعتقادهم ان المتكلم هو الفاعل للكلام والا لما صح

ذلك والجواب عنه انه يحتمل ان يكون ذلك مجازا وبتقدير كونه حقيقة فربما كان
مرادهم ان ذلك الكلام هو كلام الجني حال كونه قريبا من لسان المصروع فهذا القدر كاف
في هذا البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقلية فهذا هو البحث عن كونه تعالى متكلما على مذهب
المعتزلة فاما على مذهبنا فنحن نثبت لله تعالى كلاما مغايرا لهذه الحروف والاصوات وندعي
قدم ذلك الكلام وللمعتزلة معنا فيه ثلاث مقامات الاول مطالبتهم ايانا بافادة تصور
ماهية هذا الكلام والثاني المطالبة بافادة الدلالة على اتصافه تعالى بها والثالث المطالبة
بافادة الدلالة على كونها قديمة فثبت ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة ليس في كيفية الصفة فقط
بل في تصور ماهيتها ثم في اثباتها ثم في اثبات قدمها ثم لنا وبهذا القدر لا بد من [illegible]
لكل من اراد ان يكون كلامه في هذه المسئلة ملخصا ونحن بعون الله تعالى نذكر دلالة وافية بالامور
الثلاثة الفصل الثاني في اثبات كونه تعالى متكلما واثبات قدم كلامه والدليل عليه حصول
الاتفاق على انه تعالى آمر ناه مخبر فلا يخلو اما ان يكون امره ونهيه عبارة عن مجرد الالفاظ
او لا يكون كذلك والاول باطل لان اللفظة الموضوعة للامر قد كان من الجائز ان لا يضعها
الواضع لمعنى اصلا حتى يكون من المهملات وبتقدير ان يضعها لمعنى لكنه من الجائز ان يضع اللفظة
التي وضعها الآن لافادة معنى الامر لافادة معنى الخبر وبالعكس فاذن كون اللفظة المعينة امرا ونهيا
او خبرا انما كان لدلالته على ماهية الطلب والزجر والحكم وهذه الماهيات ليست امورا وضعية
لانا كما نعلم بالضرورة ان السواد لا ينقلب بياضا او غيره وبالعكس فكذلك نعلم بالضرورة
ان ماهية الطلب لا تنقلب ماهية الزجر ولا الواحدة منهما تصير ماهية الحكم واذا ثبت ذلك
فنقول لما كان الله تعالى آمرا ناهيا مخبرا وثبت ان ذلك لا يتحقق الا اذا كان الله تعالى
موصوفا بالطلب والزجر والحكم فهذه الامور الثلاثة ظاهر انها ليست عبارة عن الحياة والعلم
والقدرة والسمع والبصر والبقاء بل الذي يشتبه الحال فيه اما في الطلب والزجر فهو الارادة
والكراهة واما في الحكم فهو العلم والاول باطل لما ثبت في خلق الاعمال وارادة الكائنات انه
تعالى قد يامر بما لا يريده وقد ينهى عما يريده فوجب ان يكون المرجع بما دل عليه لفظة افعل او
لا تفعل في حق الله تعالى شيئا سوى الارادة ولا نعني بالكلام الا ذلك والثاني ايضا
باطل لان في الشاهد قد يحكم الانسان بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه فاذا الحكم الذهني
في الشاهد مغاير لهذه الامور واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد

الاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب فثبت ان امر الله تعالى ونهيه
وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لارادته وعلمه وان الالفاظ الواردة في الكتب
المنزلة دليل عليها واذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها لان الامة على قولين في هذه
المسئلة منهم من نفى كون الله تعالى موصوفا بالامر والنهي والخبر بهذا المعنى ومنهم من اثبت
ذلك وكل من اثبته موصوفا بهذه الصفات زعم ان هذه الصفات قديمة فلو اثبتنا
كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك
قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل فان قيل الكلام على الشيء بالنفي والاثبات فرع
تصور ماهية ذلك الشيء فالكلام الذي تثبتون قدمه فان اردتم به هذه الحروف و
الاصوات فالعلم الضروري حاصل بحدوثها واستحالة قدمها وما كان معلوما بالضرورة
لا يسمع الدليل على خلافه وان اردتم به ما نجده من انفسنا من تصور هذه الحروف مثل ما
اذا حفظنا قصيدة فانا حالة ما لا نقرأها باللسان قد نتخيل في القلب تلك الحروف
على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروءة باللسان ثم ذلك ايضا انما يحصل
على نعت التوالي وذلك ينافي القدم وان اردتم به ما نجده من انفسنا اما في الامر
فالارادة واما في الخبر فالعلم والاعتقاد فذلك مما لا نزاع فيه وان اردتم به معنى آخر فاشرحوا
ماهيته وحقيقته فان الشروع في اثبات الشيء قبل تعقل ماهيته وحقيقته جهالة ثم ان لنا عن
هذا المقام لكنا لا نسلم ان الله تعالى آمر ناه مخبر ودعوى الاجماع فيه ممنوع بيانه وهو [illegible]
زعموا ان الله تعالى لا يجوز ان يكون متكلما بالحرف والصوت ومن عداهم زعموا ان الله تعالى
ليس متكلما الا بالكلام الذي هو حرف وصوت واذا كان كذلك لم يكن الاجماع حاصلا في الحقيقة
لان الكلام الذي يثبته احد الفريقين ينفيه الآخر نعم الاجماع في اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
لكن كل واحد يريد به معنى غير المعنى الذي يريده به الآخر واذا كان كذلك لم يكن الاجماع حاصلا
في المعنى بل في مجرد اللفظ وذلك مما لا فائدة فيه في المباحث العقلية ثم ان سلمنا حصول
الاجماع على كونه آمرا ناهيا مخبرا ولكن لم قلتم انه يجوز اثبات مثل هذا المطلوب بالاجماع
بيانه ان الاجماع دليل سمعي والادلة السمعية باسرها منتهية الى قول الرسول عليه السلام
وانما يعلم كون قول الرسول عليه السلام حجة بالمعجز والمعجز انما يدل على كونه صادقا لانه يدل
على ان الله تعالى صدقه وتصديق الله اياه عبارة عن اخبار الله تعالى عن كونه

صادقا فاذن صحة الادلة السمعية باسرها موقوفة على العلم بكونه تعالى مخبرا فلو اثبتنا ذلك
بشيء من الادلة السمعية لزم الدور وانه محال ثم ان سلمنا انه يصح اثبات مثل هذا المطلوب
بالاجماع لكن يصح اثباته ظنا او يقينا م ع بيانه ان الاجماع دليل سمعي فلا يمكن اثباته الا بالنصوص
الواردة في الكتاب والسنة وانتم قد ذكرتم في اول هذا الكتاب ان التمسك بالسمعيات لا يفيد
القطع واليقين بل الظن وهذه المسئلة التي نحن فيها علمية فاذن لا يجوز اثباتها بالاجماع ثم ان سلمنا
ان الجزم بكونه تعالى امرا ناهيا مخبرا لكن لم لا يجوز ان يكون امره ونهيه وخبره عبارة عن مجموع
هذه الالفاظ وما ذكرتموه من الادلة على فساده فهو معارض بوجه اخر وهو ان اتفاق
الامة على كونه تعالى امرا ناهيا مخبرا لا يجوز ان يكون الا على شيء اتفقوا على كونه امرا ناهيا مخبرا
والذي اتفقوا على كونه كذلك هو هذه الالفاظ فان اكثر الامة انكروا وجود الكلام النفساني
الذي تثبتونه واذا كانوا منكرين لماهيته استحال ان يكونوا مجمعين على كون الله تعالى موصوفا
به فاذن ما صح دعوى الاجماع فيه هو اللفظ وانتم لا تثبتونه وما تثبتونه لا يصح دعوى الاجماع
فيه ثم ان سلمنا انه لا بد من امر ونهي وراء هذه الالفاظ فلم لا يجوز ان يكون مدلول افعل ولا تفعل
في حق الله تعالى هو ارادته الفعل المأمور به وكراهته الفعل المنهي عنه وبناء ذلك على مسئلة
خلق الاعمال وتكليف من علم الله تعالى انه لا يفعل فالكلام عليه ما مر في هذه المسائل ثم ان
سلمنا انه تعالى قد يأمر بالشيء مع انه لا يكون مريدا للفعل المأمور به لكن لم قلتم ان ذلك
يمنع من جعل هذه الصفة دليلا على الارادة وبيانه وهو ان فائدة الامر والنهي انما تظهر بالعقاب
فقوله لابي لهب مثلا امن وان لم يدل على كونه تعالى مريدا للايمان منه ولكنه يدل على
انه تعالى يريد ان يعاقبه في الاخرة واذا كان كذلك كان لفظ افعل يدل على الارادة
من الله تعالى لعقابه هذا هو الكلام على الامر والنهي واما الخبر فالكلام عليه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون قوله تعالى مثلا فعل زيد دليلا على صدور الفعل عن زيد لا على علمه بصدور
الفعل عن زيد وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المرجع بذلك الحكم الى كونه تعالى عالما
بذلك ثم ان سلمنا كونه تعالى موصوفا بالامر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه ولكن لم قلتم
ان تلك المعاني قديمة قوله كل من اثبت هذه المعاني اثبتها قديمة قلنا القول في اثباتها
مسئلة والقول في قدمها مسئلة اخرى فلو لزم من ثبوت احدى المسئلتين ثبوت المسئلة الاخرى
لزم من اثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم اثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم واذا كان

ذلك

ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان هذا النوع من الاجماع يقتضي قدم كلام الله تعالى
لكنه معارض بنوع اخر من الاجماع وهو ان احدا من الامة لم يثبت قدم كلام الله تعالى
بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقا للاجماع ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على كونه تعالى متكلما بكلام قديم ولكن معنا وجوه تمنع من ذلك وهي من حيث العقل
ومن حيث النقل اما الوجوه العقلية فخمسة الاول انه يلزم من قدم كلام الله تعالى حصول
العبث في حقه وذلك محال فالقول بقدم الكلام محال بيان الشرطية ان المتكلم لا بد وان
يقصد بكلامه اما نفسه واما غيره حتى يخرج الكلام عن كونه عبثا اما افادة نفسه فيجوز ان يطرب
بكلامه كما في المغني او يكرره ليحفظه او يتعبد به المعبود كما نتعبد الله تعالى بقراءة القران والله تعالى
منزه عن المنافع واما افادة غيره فيجوز ان يخاطب به غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه
عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه كان كلامه سفها وعبثا وهذيانا وذلك نقص
وهو عليه محال فالقول بقدمه محال الثاني وهو انه تعالى لو كان متكلما في الازل لقوله انا
ارسلنا نوحا واوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون لكان ذلك كذبا لان الاخبار عن
وقوع ما لم يقع في الماضي كذب والكذب على الله تعالى محال الثالث وهو ان كلامه تعالى
لو كان قديما لكان جاريا مجرى علمه في كون تعلقه بمتعلقاته لذاته فكما ان علمه تعلق بجميع ما
صح ان يعلم فكذلك امر الله تعالى وجب ان يتعلق بكل ما صح تعلقه به وعلى مذهبكم في نفي
القبح والحسن وخلق الاعمال لا شيء الا ويصح من الله تعالى ان يامر به وان ينهى عنه فيلزم ان
يكون تعالى امرا بكل الاشياء ناهيا عن كلها مخبرا عنها على الوجوه المتناقضة التي يصح الاخبار
عن كل واحد منها وذلك محال الرابع ان كلام الله تعالى يصح عليه النسخ باتفاق المسلمين
والنسخ عبارة اما عن الرفع او عن الانتهاء وهما على القديم محالان لاستحالة العدم على القديم
فاذن كلام الله تعالى ليس بقديم الخامس القران كلام الله تعالى والقران محدث فكلام
الله محدث اما ان القران كلام فبالاجماع واما ان القران محدث فلوجوه ثلاثة الاول ان
القران معجز والمعجز هو الفعل الخارق للعادة فالقران فعل وكل فعل محدث الثاني ان السلف
والخلف اجمعوا على انه ليس القران الا هذا المتلو المكتوب بين الدفتين ولهذا الرسول والصحابة
والتابعون في كل عصر يعبرون عن القران بما اشاروا اليه الثالث ان القران موصوف
بكونه عربيا لقوله قرانا عربيا ومسموعا لقوله حتى يسمع كلام الله تعالى ومحكما ومتشابها

وسورا وآياتا واعشارا واخماسا وكل ذلك من صفات هذه الحروف والاصوات
واما الوجوه السمعية فاربعة الاول ان القران ذكر والذكر محدث فالقران محدث اما الاول
فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر والمراد منه القران بالاتفاق واما الثاني فلقوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث ولقوله الله نزل احسن الحديث الثاني التمسك بقوله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال به من وجوه ثلاثة الاول
ان كلمة اذا تقتضي الاستقبال وكذلك ان الخفيفة في قوله ان نقول له وكذلك الفاء في قوله
فيكون لانها للتعقيب فاذا كان الفعل حادثا وكان حاصلا عقيب كن وجب ان يكون
كن حادثا وثانيها ان كن متعلق بالمضارع الداخل عليه علم الاستقبال وذلك يقتضي
حدوثه وثالثها ان المصدر الذي هو قولنا علق بالمستقبل من الازمنة في قوله اذا اردناه
بان جعل ظرفا وهذا المعلق مرتفع بالابتداء وان نقول خبره وهو في تأويل المصدر كانه
قيل انما قولنا لشيء هو هو لا انفصال بينهما فلما تعلق الحدوث بالظرف لانه واقع به تعلق
الثاني بالاول لانه من جنسه وهو هو صار الظرف بواسطة المبتدأ بينه وبين القول
الثاني متعلق به وهو فعاله من طريق المعنى فكانت الجملة المقولة اذن موجودة في الزمان المستقبل
ومما كان كذلك استحال وصفه بالقدم لا يقال الاية دلت على قدم كلام الله تعالى
من حيث انها دلت بان الشيء لا يحدث الا بان يقول له تعالى كن فلو كان قوله محدثا
لاحتاج الى قول اخر ولزم التسلسل لانا نقول هذا الذي ذكرتموه لو صح لدل على ان لفظة
كن قديمة وانتم لا تقولون بقدم الكلام بمعنى الحروف والاصوات اما الكلام الذي تثبتون
قدمه فليس في الاية ما يدل على ان حدوث الشيء موقوف عليه فسقط الاستدلال
الثالث التمسك بما روى عمران بن الحصين انه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر والذكر هو القران الرابع ما روى ابو الحسين في الغرر
انه قال ما خلق الله تعالى من سماء ولا ارض ولا سهل ولا جبل اعظم من اية الكرسي وروي
عنه عليه السلام انه كان يقول في دعائه يا رب طه ويس ويا رب القران العظيم لا يقال
هذا معارض بمبالغة السلف من الامتناع بخلق القران لانا نقول نحمل ذلك على الامتناع
من اطلاق هذه اللفظة لان لفظة الخلق قد تستعمل في الافتراء وبه التوفيق بين الروايات
الجواب قوله اما الكلام الذي تثبتون قدمه قلنا لا نعني به الحروف والاصوات ولا

ولا تص

ولا تصور بها في النفس ولا الارادة بل قسما رابعا وبيانه هو ان طلب الفعل من الغير امر
يجده كل عاقل من نفسه وليس ذلك عبارة عن مجرد هذه الحروف والاصوات على ما
بينا في اول الاستدلال ولا عن تصور الحروف لان تلك التصورات مختلفة بحسب
اختلاف اللغات الا ترى ان من لا يكون عالما باللغة العربية لا يمكنه تخيل لفظة افعل ومن
لا يكون عالما بالفارسية لا يمكنه تخيل اللفظة الموضوعة في الفارسية لافادة الطلب اما
ماهية الطلب وحقيقته فانها امر لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وانها معلومة لكل
احد وكل احد يعبر عنها بعبارة اخرى بحسب اختلاف العبارات تختلف تصورات
تلك العبارات فظهر الفرق بين ماهية الطلب وبين نفس الالفاظ وبين تصورات الالفاظ
واما الفرق بين ماهية الطلب وبين الارادة فمن وجهين الاول ان العاقل قد يقول للغير
اني اريد منك الفعل الفلاني لكني لا امرك به ولو كان الامر عبارة عن اللفظة الدالة
على الارادة لكان قوله اريد منك الفعل الفلاني ولا امرك به متناقضا لان قوله اريد منك
الفعل الفلاني لفظة دالة على تلك الارادة فدل هذا على ان الطلب الذي يدل عليه لفظة
افعل مغايرة في الماهية لماهية الارادة الثاني هب انه لم يتخلص لنا في الشاهد الفرق بين
طلب الفعل وبين ارادته لكنا دللنا على ان لفظة افعل اذا وردت في كتاب الله تعالى
فانها لا بد وان تكون دالة على طلب الفعل وبينا ان ذلك الطلب لا يجوز ان يكون نفس
تصور الحروف ولا ارادة الفعل فلا بد وان يكون امرا اخر مغايرا لهما وليس كل ما لا نجد له
في الشاهد نظيرا وجب نفيه غائبا والا لزم تعذر اثبات الاله وذلك كفر قوله الاتفاق
غير حاصل في كون الله تعالى امرا ناهيا الا على مجرد اطلاق هذه اللفظة فاما في المعنى فلا
قلنا لا نسلم بل الاتفاق حاصل في المعنى بيانه انه لا نزاع لاحد من ارباب الشرائع والاديان
ان الله تعالى وصل هذه الالفاظ الموضوعة للطلب والزجر والحكم بنسبته الى امر بالنفي
او بالاثبات على السنة الانبياء الينا وان هذه الالفاظ غير مهملة بل المقصود منها افادة معنى الطلب
والزجر والحكم فهذا القدر معقول لا نزاع فيه اصلا وعليه يبنى الغرض قوله العلم بكون السمعيات
حجة مستفاد من صدق الرسول وذلك موقوف على العلم بكونه مخبرا فلو اثبتنا كونه تعالى
مخبرا بشيء من السمعيات لزم الدور قلنا لا نسلم ان العلم بصدق الرسول موقوف على
العلم بكونه تعالى مخبرا بيانه ما مر في مسئلة خلق الاعمال ان دلالة المعجز على الصدق لا لانه عرفية

معلومة بالضرورة وذلك لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما فان الملك العظيم اذا حضر
في المحفل العظيم ثم قام واحد من اهل المجلس وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم
قال ايها الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك
ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بصدقه سواء عرفوا كونه متكلما او لم يعرفوا ذلك منه واذا
كان كذلك ثبت ان دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما قوله
لا يمكن اثبات هذه المسئلة بالاجماع قلنا نحن لا نثبتها بالاجماع بل بالتواتر فانا كما نعلم بالتواتر
وجود الانبيا فكذلك نعلم انهم كانوا يقولون لامتهم ان الله تعالى امركم بكذا ونهاكم عن كذا
واذا كان كذلك كان ثبوتها بالتواتر فلا حاجة بنا الى التمسك بالاجماع ثم وان حاولنا
اثبات ذلك بالاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع لا يفيد العلم والسؤال المذكور في اول الكتاب
فقد اشرنا هناك الى ماخذ الجواب عنه قوله لم لا يجوز ان يكون كلامه تعالى مجرد هذه الحروف
والاصوات قلنا لما ذكرنا في اول الاستدلال قوله الاجماع انما يكون على شي متصور لاهل
الاجماع والذي تصوروه فليس الا هذه الحروف والاصوات قلنا لا نسلم انهم لم يتصوروا
الا ذلك بيانه ان العقلا ببداية عقولهم يدركون التفرقة بين هذه الالفاظ اذا كانت مهملة
وبينها اذا كانت مفيدة ويعلمون ان ذلك ليس الا ان لفظة افعل افادت معنى الطلب ولفظة
لا تفعل افادت معنى الزجر نعم انهم اختلفوا بعد ذلك في ماهية الطلب والزجر ولكنا لا ندعي الاجماع
الا على القدر المذكور قوله لم لا يجوز ان يكون لفظة افعل تفيد ارادة الفعل قلنا لما مر من افساد
ذلك في خلق الاعمال وارادة الكائنات على الاستقصا قوله لم لا يجوز ان يكون مدلول هذه الصيغة
ارادة العقاب قلنا لان الامر من الله تعالى يتحقق بدون ارادة العقاب اما على مذهبنا ففي
الكبائر بالعفو واما على مذهبكم ففيها بعد التوبة وفي الصغائر قوله لم لا يجوز ان يكون خبر الله
عن كون العالم حادثا موضوعا لافادة كون العالم حادثا في نفسه قلنا لان الاجماع انعقد
على ان فائدة الخبر في الشاهد والغائب لا تختلف ثم ان فائدة قولنا العالم حادث ليس
هو كون العالم حادثا في نفسه بل ذلك حكم القائل بكون العالم حادثا لان الاقوال دليل
على الضمائر لا على الامور الخارجية بدليل ان الانسان اذا راى من البعيد جسما فظنه صخرة فانه
يسميه بالصخرة فاذا قرب منه وعرف كونه حيوانا الا انه ظنه طيرا فانه يسميه بذلك ثم
اذا ازداد قربه منه وعرف كونه انسانا يسميه بذلك ولولا ان الالفاظ تدل على الضمائر

والعقا

والعقايد والا لما اختلفت الالفاظ عند اختلاف الاثار النفسانية قوله سلمنا ان خبر الله
دليل على ان الله تعالى حكم بنسبة امر الى امر ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم هو العلم
قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان القائل في المسئلة قائلان قائل يثبت لله تعالى خبرا
قديما ويثبت كونه مغايرا للعلم وقائل لا يثبت له خبرا قديما اصلا فلو قلنا بان لله خبرا قديما
ثم قلنا بانه هو العلم كان ذلك خرقا للاجماع واما ثانيا فلانا بينا في اول الاستدلال
ان فائدة الخبر في الشاهد ليست هي العلم والظن او الاعتقاد واذا بطل ذلك في الشاهد
وجب ان يكون في الغائب كذلك لانعقاد الاجماع على ان فائدة الخبر لا تختلف في الشاهد
والغائب قوله سلمنا ثبوت هذه الصفة لله تعالى فلم قلتم انها قديمة قلنا للاجماع المذكور
قوله لو لزم من القول باثبات هذه الصفة لله تعالى اثبات قدمها لان كل من قال
بالاول قال بالثاني لزم من القول باثبات العلم القديم اثبات الكلام القديم لان كل من قال
بالاول قال بالثاني قلنا الفرق بين الموضعين مذكور في المحصول من علم الاصول الا ان الخصم
ساعدونا على الفرق بين الموضعين فلا نطول بذكره قوله اثبات قدم كلام الله بهذا
الطريق على خلاف الاجماع قلنا قد بينا في كتاب المحصول ان احداث دليل لم يذكره اهل
الاجماع لا يكون خرقا للاجماع اما المعارضة الاولى فالجواب عنها وهو ان العبث والسفه
هو ان يتكلم الانسان بالكلام اللساني من غير فائدة عائدة اليه او الى غيره ليكون عبثا
فاما الطلب القائم بالنفس فلا نسلم انه بتقدير خلوه عن الفائدة العائدة اليه او الى غيره
يكون عبثا ونحن لا نثبت قدم كلام الله تعالى الا بهذا المعنى فعليهم ان يدلوا على ان ذلك
عبث وسفه ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول ما المعنى بالعبث ان عنيتم به انه لا غرض له
فيه فجميع افعال الله تعالى عندنا كذلك على ما سياتي في اصل الحسن والقبح وان عنيتم به
شيئا اخر فبينوه واما المعارضة الثانية فالجواب عنها انه كما ان علم الله تعالى بان
الشي سيوجد يكون علما بعد دخوله في الوجود بانه قد دخل في الوجود من غير وقوع تغير
في العلم فكذلك خبر الله تعالى المتعلق بانه سيرسل نوحا هو بعينه يكون خبرا بعد ذلك
على انه ارسله من غير تغير وتمام الكلام فيه مر في مسئلة العلم وايضا فان الله تعالى اخبر
عن انه سيحدث امور كقوله لتدخلن المسجد الحرام وقوله ليستخلفنهم في الارض ثم ان هذه الاخبار
ما صارت كذبا بعد وقوع هذه الاشيا فكذلك القول فيما ذكروه واما المعارضة الثالثة

فالجواب عنها انه لا يلزم من كون الصفة قديمة عموم تعلقها كما قررناه في القادرية و
المريدية بل الامر فيه موقوف على الدليل واما المعارضة الرابعة فالجواب عنها ان النسخ عبارة
عن انقطاع تعلق كلام الله تعالى بذلك المتعلق وذلك لا يقتضي حدوث كلام الله تعالى كما ان
قادرية الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد حادث معين ثم ان بعد الايجاد
اياه ينقطع تعلق قادريته بايجاد ذلك الفعل من حيث انه ذلك لا ايجاد ثم كما لا يلزم من
هذا حدوث قادريته فكذا القول في الكلام واما المعارضة الخامسة وما بعدها من الوجوه
السمعية فالجواب عنها حرف واحد وهو انا لا ننازع في اطلاق لفظ القران وكلام الله تعالى
على هذه الحروف والاصوات وما ذكروه من الادلة فهو انما يفيد حدوث القران بهذا التفسير
وذلك متفق عليه وانما نحن بعد ذلك ندعي صفة قائمة بذات الله تعالى ندعي قدمها وقد
بينا ان تلك الصفة يستحيل وصفها بكونها عربية وعجمية ومحكمة ومتشابهة لان كل ذلك
من صفات الكلام الذي هو عبارة عن الحروف والاصوات والحاصل ان الكلام الذي
حاولوا اثبات حدوثه فنحن لا ننازعهم في حدوثه والكلام الذي ندعي قدمه لا يجري فيه
ما ذكروه من الادلة والذي ذكروه من اجماع الامة على ان المسموع كلام الله تعالى فجوابه
اخر وهو ان الكلام يستحيل ان يبقى فيستحيل ان يكون الكلام الذي تكلم الله به هو هذا الذي
نقرؤه لان فاذا لا بد لهم من التاويل واذا جاز لهم العدول الى التاويل جاز لنا ايضا
اللهم الا ان يلتزموا مذهب الجبائي من ان الحروف والاصوات القائمة بكل واحد من القراء
هي بعينها تلك الحروف والاصوات التي احدثها الله تعالى لكن ذلك مكابرة في الضروريات
فلا يستحق الجواب ثم ما ذكروه من الايات والاخبار فهي معارضة بما ذكره البيهقي في كتاب الاسماء
والصفات فمن اراد طالعها منه الفصل الثالث في كونه تعالى صادقا اتفق المسلمون على
ذلك ولكنهم اختلفوا في كيفية اثباته بحسب اختلافهم في مسألة الحسن والقبح وخلق الاعمال اما
اصحابنا فحاصل كلامهم فيه دليلان احدهما اخبار الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى
والثاني ان كلامه قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر
يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقائل ان يقول على الطريق الاول
العلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول
فاذن صدق النبي عليه السلام مستفاد من تصديق الله تعالى اياه وتصديق الله تعالى

اياه انما يدل على صدقه لو ثبت كونه تعالى صادقا اذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من
تصديقه له كونه صادقا كما لا يلزم من تصديق الواحد منا غيره كون ذلك الغير صادقا
لاجل جواز الكذب علينا فاذن العلم بصدق النبي عليه السلام موقوف على العلم بصدق
الله تعالى فلو توقف العلم بصدق الله على العلم بصدق الرسول لزم الدور وانه محال
لا يقال انا لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى على كونه صادقا تتوقف على العلم بكون الله تعالى
صادقا لان قوله للشخص المعين انه رسولي جار مجرى قول الرجل لغيره هذا وكيلي وقول البائع
للمشتري بعت منك ذلك فان هذه الصيغ وان كانت اخبارات من حيث اللفظ الا انها
انشاءات من حيث المعنى والانشاء لا يتطرق اليه الصدق والكذب واذا كان كذلك فقول
الله تعالى في الرجل المعين انه رسولي يدل على رسالته سواء قدرنا ان الله تعالى صادق او
لم نقدر ذلك ومتى ثبت انه رسول ثبت انه صادق فثبت ان العلم بكون الرسول صادقا
لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا لانا نقول هب ان قوله تعالى في حق الرجل
المعين انه رسولي انشاء وليس باخبار ولكن الانشاء تاثيره في الاحكام الشرعية لا في المعاني
الحقيقية واذا كان كذلك لم يكن في قوله انه رسولي ما يقتضي كونه صادقا لان كونه
صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية فاذن لا طريق
الى معرفة كون الرسول صادقا الا باخبار الله تعالى عن كونه صادقا فلو لم يعرف كون الله تعالى
صادقا الا من قبل صدق الرسول لزم الدور وانه باطل ثم يمكن ان يجاب عن اصل السؤال
بانا بينا فيما تقدم ان صدق الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلما فلان لا يتوقف على
كونه صادقا وهو كيفية من كيفيات كونه متكلما كان اولى وهذا الموضع فيه نظر واما الطريق
الثاني فالاشكال عليه من وجهين الاول لم ما اقمتم الدلالة على ان من لا يكون جاهلا
يستحيل ان يخبر بالخبر النفساني على سبيل الكذب وهذه القضية غير ضرورية فلا بد في
بيانها من الحجة الثاني هب انه تعالى صادق في الخبر القائم بذاته لكن لم لا يجوز ان يكون الكلام
الذي نقرؤه ونسمعه كذبا واعلم ان الجواب عن الاشكال الاول من وجهين الاول انا نعلم
بالضرورة ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم عليه بحكم صادق وهذه القضية معلومة بالضرورة
واذا كان كذلك فنقول لو كان تعالى كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لاستحال
عدم ذلك الكذب ولو استحال عدم ذلك لاستحال ان يخبر عنه خبرا صدقا لانا نعلم

بالضرورة أن الذات الواحدة يستحيل أن يكون كاذبا وصادقا في القضية الواحدة كذبا نفسانيا وصدقا نفسانيا فإذن لو كان الله تعالى كاذبا لاستحال منه أن يخبر عن ذلك الشيء خبرا صدقا مع كونه تعالى عالما بذلك الشيء لكنا بينا أن العلم الضروري حاصل بأن العالم بالشيء يصح منه أن يخبر خبرا صدقا عن معلومه فإذن يلزم استحالة كونه كاذبا لا يقال هذا معارض بالكذب فإنا كما نعلم بالضرورة أن العالم بالشيء كما يمكنه أن يحكم عليه حكما صادقا يمكنه أن يحكم عليه حكما كاذبا فلو كان تعالى صادقا لزم أن يمتنع على العالم بالشيء أن يحكم على معلومه حكما كاذبا لأنا نقول ليس كلامنا في هذا الموضع في الصدق والكذب اللسانيين حتى يقال إن العالم بالشيء يمكنه أن يصدق تارة ويكذب أخرى بل في الصدق والكذب النفسانيين ونحن لما جربنا أنفسنا وجدنا أنا متى علمنا شيئا فإنا نحكم على ذلك الشيء على وفق ما نعلمه ويتعذر علينا أن نحكم بخلاف ما نعلم فبطل قوله إن العالم بالشيء يمكنه أن يحكم حكما نفسانيا كاذبا وليس للسائل أن يقول دعوى هذا الامتناع باطل لأنا حال ما نعلم الشيء يمكننا أن نكذب كذبا نفسانيا وذلك بأن نتخيل صورة الخبر الكذب لأنا نقول إنا قد بينا أن الحكم النفساني غير تخيل صورة الخبر اللساني غير لأن ذلك التخيل مما يختلف باختلاف الألسنة وأما ذلك الحكم فإنه حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الألسنة وإذا ظهر الفرق فنحن ندعي أن العالم بالشيء يتعذر عليه أن يحكم بهذا الحكم النفساني على خلاف ما علمه وإذا كان كذلك اندفع الإشكال فثبت أنه تعالى صادق بخبره القديم الثاني أن الكاذب ناقص بالنسبة إلى الصادق والذي يستحيل منه إلا الكذب أشد نقصا فلو كان الله تعالى كاذبا لاستحال منه الصدق فوجب أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى وذلك معلوم الفساد بالضرورة فإذن وجب أن يكون الله تعالى صادقا بقي ههنا أنه تعالى صادق في كلامه القديم أما لم قلتم إنه تعالى صادق في هذه الحروف والأصوات التي نسمعها والجواب عنه ما ذكرنا في مسألة خلق الأعمال حيث بينا أن تجويز ظهور المعجزة على غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بأنه لا يظهر إلا على الصادق وأكدنا ذلك بجميع العاديات التي نقطع بجواز انقلابها عن مجاريها مع أنا نقطع بأنها لم تنقلب عن تلك المجاري وإذا ثبت ذلك فالكلام في دلالة هذا الكلام المسموع على الكلام الصادق القديم كالكلام في دلالة المعجز على صدق الرسول والجواب الذي قررناه هناك هو أيضا جواب عن هذا الموضع أما المعتزلة فهم قد ظنوا أن هذا البحث على أصولهم غير مشكل قالوا لأن

الكذب

الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فنعلم أنه لا يكذب ولا اعتراض عليه أن نقول الكلام في القبح والحسن العقليين سيأتي إن شاء الله تعالى على سبيل الاستقصاء لكنا نساعدهم على ذلك في هذا المقام فنبين ضعف هذه الطريقة مع ذلك بيانه أن الكذب الذي نفوه عن الله تعالى إما أن يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء كان بحيث لو أضمر فيه زيادة ونقصان وتقديم أو تأخير صح أو لم يكن كذلك وإما أن يكون المراد بالكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن أن يفرض فيه حذف وإضمار ولا تقديم ولا تأخير بحيث يصير عنده مطابقا فإن أردتم بالكذب الأول لم يمكنكم أن تحكموا بقبحه ولا بأنه لا يجوز من الله تعالى لثلاثة أوجه أما أولا فلأن أكثر العمومات في كتاب الله تعالى مخصوص وإذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والإضمار واقع باتفاق المسلمين حتى إنه حاصل في أول كتاب الله تعالى وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم فإن بعضهم قال معناه ابتدئ بسم الله وآخرون قالوا معناه بسم الله أبتدئ وكذلك في قوله الحمد لله رب العالمين فإن المفسرين قالوا معناه قولوا الحمد لله رب العالمين وأما ثانيا فلأن المعتزلة اتفقت كلهم على حسن المعاريض مع أنه لا معنى للمعاريض إلا الخبر الذي لا يكون ظاهره مطابقا مع أنه يمكن أن يفرض فيه وجه آخر من الوجوه التي يذكرها المفسرون في تأويل كتاب الله تعالى بحيث يصير ذلك الظاهر مع ذلك الفرض مطابقا وإذا كان كذلك استحال الحكم بقبح ذلك وأما ثالثا فلأن العقلاء فيما بينهم يستحسنون الحذف والإضمار والتقديم والتأخير والفصل والوصل وإذا كان كذلك فإذا فعله تعالى ثم إن المكلف جزم بإجرائه على ظاهره ولم يجوز سائر الوجوه المحتملة كان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم وأما إن فسرتم الكذب بالوجه الثاني فنقول نسلم أنه قبيح ولكنه يرتفع الأمان عن كلام الله تعالى لأنه لا خبر ورد في كتاب الله المنزل إلا ويحتمل أن يفرض فيه حذف أو إضمار أو وجه آخر بحيث يصير ذلك صدقا وإن كان ظاهره كذبا فتحصل أنهم إن فسروا الكذب بالتفسير الأول لم يمكنهم الحكم بقبحه وإن فسروه بالثاني لم يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يحكم بكونه كذبا على التعيين فلا يحصل غرضهم لا يقال هذه القيود التي فرضتموها لو كانت حاصلة لوجب على الله تعالى أن يبينها وإلا كان ذلك تلبيسا من الله وإنه غير جائز وأيضا لو جوزنا ذلك لم يكن في كلام الله تعالى فائدة فكان عبثا وإنه غير جائز على الله تعالى لأنا نقول على الأول ما تريد بكونه

تلبيسا ان عنيت به انه تعالى فعل فعلا لا يحتمل الا التجهيل والتلبيس فهو باطل لانه تعالى لما قرر
في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مقيدا بقيد غير مذكور معه ابتداء واكد ذلك
بان بين للمكلف وقوع ذلك في اكثر الايات والاخبار فلو ان المكلف قطع في الابتداء بما يقتضيه
ظاهر اللفظ لكان انما وقع في الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى وهذا كما نقول في
انزال المتشابهات وايجاد الالام فانها وان كانت موهمة للجهل والقبح الا انها لما لم تكن متعينة
لهذه الوجوه بل كان فيها احتمال غير قبيح كان الجزم بحملها على الوجوه القبيحة تقصيرا من قبل المكلف
لا من قبل الله تعالى فثبت انه لا يلزم مما قالوه التجهيل واما الثاني فهو ركيك لوجهين اما اولا
فانه لا بد من بيان انه لما لم يجز ان يكون غرض الله تعالى ان يقطع المكلف بظاهره وجب
ان يكون عبثا فانا نقول ما ذكرتموه صالح لان يكون غرضا اما لم قلتم انه لا غرض الا هو
فعليكم اقامة الدليل على ذلك ثم لم لا يجوز ان يكون ظن المكلف بذلك غرضا لله تعالى سواء
كان ذلك الظن صوابا او خطا وايضا فالستم ذكرتم في انزال المتشابهات اغراضا كثيرة سوى
القطع بمقتضى ظاهر اللفظ واذا اعترفتم بذلك سقط قولكم انه لو لم يحصل هذا الغرض لزم ان يكون
عبثا واما ثانيا فلانا وان اختلفنا انه هل يجب ان يكون البيان مقارنا للمبين لكن الجمهور
منكم اتفقوا على انه ليس كل من سمع العام المخصوص وجب على الله تعالى ان يسمعه المخصص
لان ايجاب ذلك مكابرة في الحس اذ رب انسان يسمع العمومات المخصوصة ولم يسمع طول
عمره تلك التخصيصات ثم اذا كان كذلك فالمكلف اذا سمع العام لا يمكنه اجراؤه على
ظاهره الا اذا علم انه لم يوجد دليل يخصصه ولا طريق له الى ذلك الا بعدم الوجدان مع السعي
والجهد في طلبه وذلك لا يفيد العلم بعدمه كما بينا في اول الكتاب فاذن لا يمكن القطع بظاهر شيء
من هذه الالفاظ على هذا التقدير اصلا **الفصل الرابع** في المباحث المتعلقة بالصوت والحرف
والكلام فيه يقع في قسمين القسم الاول في الصوت وفيه ثلاث مباحث البحث الاول هو
انا قد بينا في اول الكتاب ان الصوت لكونه من اظهر المدركات لا يمكن تعريفه بشيء آخر
ومن الناس من قال الصوت عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهذا خطا لان
الاصطكاك مماسة قوية والمماسة غير الصوت ونقل المتكلمون عن النظام انه ذهب الى
ان الصوت جسم وهذا خطا لان الاجسام متساوية في الجسمية ومباينة ومدركة لمسا وبصرا
والصوت ليس كذلك فبطل كونه جسما واعلم ان الاظهر ان النظام انما ذهب في هذه المسألة

الى قول الفلاسفة من ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهواء الحامل له الى سطح الصماخ فظن
الناقل عنه انه ذهب الى ان الصوت جسم واكثر المتكلمين زعموا ان ادراك الصوت لا يتوقف على
ذلك واحتجوا عليه باربعة امور الاول انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه
حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا لما لم ندرك الملموس الا
حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جانب جاء ولقائل ان يقول بل انما
ندرك الصوت الحاصل في تلك الجهة ولكنا لا ندرك كونه حاصلا في تلك الجهة لان كونه
في تلك الجهة يستحيل ان يكون متعلق السمع واذا كان كذلك لم يلزم من ادراك الصوت قبل
وصول حامله الى الصماخ ادراك جهته الثاني ان الحروف الصلبة مثل التاء والباء والدال والطاء
هيئات تحدث في الآن الفاصل بين زمان حبس النفس وزمان اطلاقه وذلك مما يمتنع بقاؤه
واذا كان بقاؤها ممتنعا فلو لم ندركها الا بعد وصول الهواء الى الصماخ وجب ان لا ندرك هذه
الحروف اصلا الثالث ان حامل كل واحد من هذه الحروف اما ان يكون كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه والاول يقتضي ان الانسان اذا تكلم ان يسمع السامع كلامه مرارا عدة عند ما يصل
الى صماخه اعداد كثيرة من تلك الاجزاء والثاني يقتضي ان لا يسمع كلام الانسان الواحد دفعة
واحدة الا السامع الواحد لان ذلك الحامل لا يمكن ان يصل بكليته دفعة واحدة الا الى سامع
واحد الرابع ان الانسان قد يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار فهناك قد حصل الادراك
من غير وصول ذلك الهواء الى الصماخ لا يقال ان ذلك الهواء تأدى الى الصماخ في الفرج
الحاصلة في مسام الجدار لانا نقول لا شك ان الهواء الحامل للحروف المخصوصة انما تشكل
باشكال مخصوصة عند وصوله الى مخارج الحروف ثم ان الهواء لطيف وكما تشكل بالشكل المخصوص
بسبب ما عرض له من الحبس في مخارج الحروف فكذلك لا بد وان يتشكل بشكل آخر عند
وصوله الى الجدار وحينئذ يزول الشكل الاول الذي بسببه حدث الحرف المخصوص واذا بطل
ذلك الشكل بطل ذلك الحرف واحتج النظام بخمسة امور الاول انا نرى ان صوت المؤذن
على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومن اتخذ انبوبة طويلة
ووضع فمه على احد طرفيها ووضع الطرف الآخر منها على ثقبة اذن انسان آخر وتكلم فيها
بصوت عال فان احدا من اهل المجلس لا يسمع ذلك الكلام مع ان الانسان الذي وضع
طرف الانبوبة على اذنه يسمعه وكذلك اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشب

فانا نرى الضربة قبل سماع الصوت وذلك يدل على انا لا نسمع الصوت الا بعد تأدي
الهواء وكذلك الصوت الشديد مما يفرق سطح الاصمخة بل قد يبلغ الى حيث يهدم الابنية
والاحجار مثل الصاعقة الصياحة والرعود القوية وكل ذلك يدل على ان الصوت لا يسمع
الا بعد تأدي الهواء الحامل له الى سطح الصماخ والجواب ما بينا في اول الكتاب ان طريقة الدوران
لا يفيد الا الظن الغالب وان اكثر هذه الامور يحتمل ان يكون من العاديات البحث الثاني
عن سبب الصوت المشهور من الفلاسفة ان سببه قرع او قلع بعنف وقال بعضهم ان
ذلك سبب بعيد لانهما آنيان والصوت زماني والآني لا يكون سببا للزماني بل السبب
القريب تموج الهواء وذلك مشعر بانا لو قدرنا العالم خاليا لم يحصل الصوت من القرع
والقلع العنيفين والذي وهم ذلك امران احدهما ان طنين الطست ينقطع عند تسكينه على
طريقة واحدة فلولا حاجة الصوت الى الحركة والا لم ينقطع طنينه عند سكونه وثانيهما انا نرى
الصوت يتحدد بتحدد حركة الهواء الخارج من الحلق وسائر الاجسام المصوتة والجواب
عنهما ما بينا ان الدوران لا يفيد الا الظن الغالب واعلم انا كما لم نجد دلالة قاطعة على ان المؤثر
في وجود الصوت هو القرع او القلع العنيفان او التموج فلم نجد ايضا دلالة قاطعة على صحة حدوث
الصوت بدونهما فمن المحتمل ان يكون احد هذه الامور مؤثرا فيه او شرطا له فلا جرم توقفنا
البحث الثالث عن بقائه الاكثرون احالوا بقاءه قالوا لانا اذا قلنا زيد فلو بقيت هذه الحروف
لوجد كل واحد منها مع صاحبه فلم يكن الكلمة بان يسمع زيد اولى من ان يسمع على سائر تقاليبها
المختلفة وايضا فنحن نعلم بالضرورة ان الثاء والتاء والدال والطاء مما لا يمكن استمرارها في زمان
والجواب عن الاول ان الكلام في البقاء غير وفي صحة البقاء غير فلم لا يجوز ان يقال ان كل واحد
من الحروف يصح ان يبقى لو لم يحصل الحرف الاخير بعده ويستحيل عند حصول الحرف الاخر وعن
الثاني لم قلتم انه لما امتنع بقاء امثال هذه الحروف وجب ان يمتنع بقاء كل حرف لان هذه الحروف
مختلفة فلا يلزم من كون الشيء على حكم كون ما يخالفه عليه والذي يؤكد ذلك ان عند التجربة نجد تعذر
تمديد التاء والثاء والدال والطاء ولا نجد تعذر تمديد سائر الحروف ثم ان سلمنا ان الحرف لا يبقى
لكن لم قلتم ان الصوت لا يبقى فانا سنبين ان الحروف غير الصوت والمعتمد في امتناع بقاء الصوت
هو الذي نعول عليه في امتناع بقاء الاعراض جملة وهو ان العرض لو صح بقاؤه لاستحال عدمه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل ما يبقى لا يعدم الا بمؤثر وهو اما ان يكون عدميا

او وجوديا اما العدمي فهو ان يعدم لعدم ما هو مفتقر اليه وهو اما ان يكون باقيا فيكون الكلام
في كيفية عدمه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او يكون غير باق وهو باطل لان الاتفاق حاصل
على ان حصول اللون في المحل غير مشروط بقيام شيء من الاعراض التي لا تبقى بالمحل واما الوجودي
فاما ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فهو ان يقال انه يعدمه بعد بقائه وذلك محال لان
ذلك القادر ان لم يصدر عنه اثر فحينئذ يكون حاله بعد الاعدام كحاله قبله وكما انه قبل الاعدام
لم يكن معدما فكذلك بعده فيلزم ان لا يكون المعدم معدما هذا خلف وان صدر عنه اثر
فهو ان كان منافيا لذلك الباقي كان عدم الباقي معللا بطريان ذلك الاثر على المحل وذلك
خروج عن هذا القسم وان لا يكون منافيا فحينئذ لا يلزم من وجوده عدم ذلك الباقي فهذا معنى
نفس العدم واما الموجب فهو ان يقال طرأ على محل العرض الباقي ضده فعدم هو بسببه
وذلك باطل لوجهين اما اولا فلان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو
كان زوال الضد الباقي مستندا الى طريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال واما ثانيا فلان
المضادة حاصلة من الجانبين فليس بان يعدم الباقي لطريان الطاري اولى من ان يندفع الطاري
لوجود الباقي بل يقال الباقي بالعدم اولى لثلاثة اوجه اما اولا فلان الطاري لو اندفع لزم ان يصير
معدوما في اول حال وجوده فيكون موجودا معدوما وهو محال واما الباقي فلو عدم لم يكن
عدمه حاصلا حال وجوده بل يكون عدمه حاصلا بعد وجوده وذلك ليس بمحال واما ثانيا
فلان الحادث حال حدوثه متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك والشيء مع تعلقه بسببه
اقوى منه اذا لم يكن متعلقا بالسبب واما ثالثا فلان الفاعل اذا اراد اعدام بياض خلق
فيه سوادين والسوادان اقوى من البياض الواحد لانا نقول اما عن الاول فلنا ان نقول
انه يوجد في الحالة الاولى ومع ذلك يعدم في تلك الحالة بل نقول وجب ان لا يوجد اصلا
بسبب وجود الضد الباقي وذلك مما لا استحالة فيه واما عن الثاني فهو انا لا نسلم ان الشيء
حال بقائه يستغني عن السبب وايضا فعند المعتزلة الشيء حال حدوثه يستغني عن السبب واما
عن الثالث فهو ان الجمع بين المثلين محال فثبت ان القول ببقاء العرض يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة فيكون القول به باطلا والقائلون بجواز بقاء الاعراض احتجوا بوجهين احدهما ان جائز
الوجود لعينه لا ينقلب مستحيل الوجود لعينه اذ لو جاز ذلك لجاز ان ينقلب مستحيل الوجود لعينه
جائز الوجود لعينه وحينئذ يرتفع الامان عن القضايا العقلية والعرض كان صحيح الوجود في الحالة

الاولى لوجب ان يصح وجوده ايضا في الحالة الثانية ومتى صح ذلك صح بقاؤه فالعرض يصح
عليه البقاء وثانيهما انا كما نجد الجسم مستمر الوجود في الحس نجد اللون ايضا بل اللون اولى لانه لا نزاع
في انا نحس اللون واكثر الناس منعوا من رؤية الجسم فلو جاز القدح في احدهما جاز القدح في الاخر و
ذلك يفضي الى الشك في الضروريات فهذا هو الكلام من الجانبين وانت خبير بمواقع البحث فيه
القسم الثاني في المباحث المتعلقة بالحروف والنظر في ماهياتها واحكامها اما ماهية الحرف
فقد حده ابن سينا انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل
تميزا في المسموع وهذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان طول الصوت وقصره
وكونه مجهورا وخفيا وطيبا وغير طيب هيئات عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر
مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع مع انه ليس شيء منها بحرف ويمكن ان يجاب عنه بان
يقال اما كون الصوت طيبا وغير طيب فليس بمسموع لان الطيب انما يحصل بتناسب اجزاء
الصوت والتناسب غير مسموع لانه حين ما يسمع احد اجزاء الصوت فالجزء الاخر غير حاصل
فلا يكون مسموعا وكذا القول في الجزء الاخر واذا لم يكن التناسب مسموعا لم يكن كونه طيبا وغير طيب
مسموعا بل ذلك امر يحصل للنفس عند اعتبارها تناسب ما بقي في التخيل من تلك الاصوات
واذا لم يكن ذلك مسموعا لم يدخل في الحد واما طول الصوت وقصره فالامر فيه ايضا كذلك
لان المسموع ابدا هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت واما انه كان حاصلا قبل ذلك فهو غير
مسموع واما الجهارة والخفاء فلا نسلم كونهما مغايرين للثقل والحدة واما العكس فهو ان الحروف
الصامتة البسيطة كالتاء والثاء والدال والطاء ليست هيئات عارضة للصوت لانها لو
كانت عارضة للصوت لما وجدت الا مع وجود الصوت لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت
لانها انما توجد في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والصوت لا يوجد
الا في زمان ارسال النفس فاذن هذه الحروف موجودة قبل وجود الصوت فلا يمكن ان يقال
انها هيئات عارضة للصوت واعلم ان الحروف على قسمين مصوتة وصامتة فالمصوتة هي
الحروف التي تسمى في العربية حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها والصامتة ما عداها
وهي التي يمكن الابتداء بها واما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت التي
يتميز بها الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل واما الحروف الصامتة فهو على
قسمين منها ما لا يمكن تمديده ومنها ما يمكن تمديده فالاول مثل التاء والطاء وغيرهما وهي لا توجد

الا في الآن الذي هو آخر زمان الحبس واول زمان الاطلاق وهذه الحروف بالنسبة الى الصوت
كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهي ليست من جنس الاصوات ولا من الهيئات
العارضة للاصوات الا على الوجه الذي يقال الآن عارض للزمان مع ما فيه من الابحاث الدقيقة
واطلاق اسم الحرف على هذه الحروف اولى من اطلاقه على غيرها لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف
بالحقيقة اطراف والثاني هو ما يمكن تمديده وهو على قسمين منها ما الظن الغالب انها ايضا حروف آنية
في الحقيقة وان كانت زمانية في الحس ومنها ما الظن الغالب فيها انها زمانية في الحس والحقيقة
اما الاول فمثل الحاء والخاء وما يشبههما وذلك لان الحروف الآنية منها ما لا يتكون الا بعد حبس قوي
للنفس ثم ارسال قوي ومثل هذا الحبس والاطلاق مما لا يقع الا في ازمنة يتميز بعضها عن البعض في الحس
كالباء والتاء ومنها ما لا يحتاج الى ذلك بل يكفي في تكونه حبس وارسال كيف اتفقا ومثل هذا الحبس
والارسال مما يمكن وقوعه في ازمنة صغيرة بحيث لا يقع الشعور بامتياز بعضها عن بعض لغاية
صغرها مثل الحاء والخاء واشباههما فانه يغلب على الظن ان الحاء انما يتميز في الحس لا لانه في نفسه يتمدد
ولكن لانه يتوالى منه اعداد كثيرة في ازمنة متقاربة جدا فلاجل ذلك يظن بانه من الحروف الزمانية
وان كان على التحقيق من الحروف الآنية واما الثاني فمثل السين والشين فان الظن الغالب انه
هيئة عارضة للصوت مستمرة باستمراره ولكن ذلك يقتضي قيام العرض بالعرض فهذا حاصل الكلام
في هذه الحروف وكانه لا حاجة بماهيته الى التعريف لما بينا في اول الكتاب ان الامور المحسوسة
لا حاجة بها الى التعريف واما النظر في احكامها اما في مفرداتها او في مركباتها اما في مفرداتها
فاما في المصوتات او في الصوامت اما في الصوامت فمن وجوه خمسة الاول الحروف المستعملة
في اللغة العربية مشهورة وههنا حروف اخر في لغات اخر وربما وجدت حروف في بعض
اللغات تعسر على غير من ولد على تلك اللغة ان يتكلم بها واذا كان كذلك فحصر الحروف في
عدد معين بدلالة قاطعة مما لا سبيل اليه فلعل في المقدور وجود فاخر سوى الحروف المستعملة
في لغات اهل زماننا واما انها هل هي متناهية او غير متناهية فالبحث عنه كالبحث عن انواع
اللون متناهية او غير متناهية والاولى التوقف الثاني ان الحروف الصامتة اما ان تكون
متماثلة ومختلفة والمختلفة اما ان يكون اختلافها بالعرض او بالذات اما بالعرض فكذلك
ان يختلف الحروف المتماثلة في احد امور ثلاثة الاول ان يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا
والثاني ان يكون لكل واحد منهما حركة مخالفة لحركة الاخرى والثالث ان يخالف كل واحد منهما

صاحبه في الجهارة والخفوت وان كان من الناس من جعل ذلك اختلافا بالذات وجعل ذلك
اختلافا نوعيا وجعل اختلاف الحرفين مثل الباء والتاء اختلافا جنسيا واما اختلافهما بالذات
فكما بين الحروف الصامتة والمصوتة ثم انا نعلم بالضرورة انه لا يتاتى منا ان ننطق بحرف
من هذه الحروف دفعة واحدة من مخرج واحد ولكن منهم اختلاف في ان ذلك لامتناع اجتماعهما
لذاتيهما او لاجل فوات شرط او حضور مانع والاولى التوقف الثالث انا لا نعني بقولنا في
الحرف انه ساكن او متحرك انه حدث الحركة او السكون فيه لانهما من صفات الاجسام فيستحيل
حلولهما في الهيئات العارضة للصوت وللطرفة بل المعنى به انه يوجد عقيب الحرف الصامت
حرف مصوت مخصوص الرابع ان الصامت انما يظهر ظهورا خاليا عن الشوب عند الاسكان
اما عند الحركة فانه يمتزج به ما يجي بعده ودليله التجربة لا يقال انه يمتزج به عند الاسكان شي مما جاء
قبله لان الحس يشهد بان الحرف الذي يجي بعده يسلب عنه شيئا من جرسه بخلاف ما قبله
الخامس ان الابتداء بالصامت الساكن محال بالاستقراء ومنهم من جوزه لان حركة الحرف
عبارة عن مجي المصوت بعده وتوقيف الشي على ما يجي بعده او على ما يكون عارضا له محال
فاذن التكلم بالحرف الصامت الخالي عن الحركة ممكن واما في المصوتة فالبحث عنها من خمسة
اوجه الاول ان اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو لان ذلك يعتبر بمقدار انفتاح
الفم الثاني ان المصوتات نهاية امتدادها الى الهمزة ودليله الاستقراء والاشبه في لميته
ان الصوت لا يتولد من الانبساط الحاصل باستدخال النسيم بل من الانقباض الحاصل
من اخراج الهواء المدخل لذلك الانقباض حد معين لان كلما في الرية من الهواء لا يمكن خروجه
والا لخرج الروح معه فاذا انتهى اخراج الهواء الى حيث لا يمكن الازدياد عليه وقفت الطبيعة
والقبض النفس وهناك مخرج الهمز فلا جرم انه يتولد الهمز الثالث ان الحركات ابعاض
المصوتات لوجهين فالاول هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله طرفان لا طرف في النقصان الا هذه الحركات بالاستقراء الثاني لو لم تكن الحركات
ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديد هذه الحركات والتالي باطل والمقدم مثله بيان
الشرطية ان الحركة اذا كانت مخالفة لهذه المصوتات فاذا ذكرت الحركة لم يمكنك ان تذكر
ذلك الحرف الا باستيناف حرف صامت تجعله تبعا له وليس الامر كذلك اما استثنا
نقيض التالي فبدليل الحس عليه الرابع الصامت سابق على الحركة بالزمان لوجهين الاول

الصامت البسيط حقيقة وحسا يحدث في الآن الفاصل بين زماني الحبس والاطلاق
والصوت يحدث في زمان الارسال وما حدث في الآن الذي هو اول زمان كان سابقا
على ما يحدث في ذلك الزمان الثاني لو كانت الحركة سابقة لكان المتكلم بالحركة غنيا عن التكلم
بالحرف لان السابق غني عن المسبوق لكن التكلم بالمصوت محال ابتداء فهو غير سابق واحتج
ابن جني عليه بوجهين اخرين فالاول الحركة حالة في الحرف والحال متاخر عن المحل وهذا خطا اما
الصغرى فلان الصامت البسيط انى والحركة زمانية حاصلة بعد تقضي هذا الصامت فكيف توجد
فيه واما الكبرى فلان تقدم المحل على الحال تقدم عقلي لا زماني والمطلوب هنا تقدم زماني
الثاني لو كانت الحركة سابقة على الحرف لما صح الادغام لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الادغام انما يصح بحرفين اولهما ساكن والثاني متحرك فلو كانت حركة الحرف الثاني
سابقة لكانت تلك الحركة متخللة بينه وبين الحرف الاول فلا يقع الحرفان في ان واحد فلا يكون
الادغام حاصلا واما ان الادغام حاصل فبالحس ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يقع الحرفان
في ان واحد لم يحصل الادغام لان حصول الحرفين المتماثلين في المخرج الواحد دفعة واحدة جمع بين المثلين
وهو محال فلا يجوز ان يتوقف عليه الادغام الذي ليس بمحال الخامس اثقل الحركات الضمة
لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرف الشفة ثم الكسرة والتي تكفي فيها العضلة
الواحدة ثم الفتحة التي تكفي فيها عمل ضعيف للعضلة وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف الامزجة
والاهوية واما في مركباتها فالنظر اما في كمية المركب واما في كيفيته اما الكمية فقد قيل اعدل المركبات
الثلاثيات لوجهين فالاول ان الكلام انما يتم بالحركة وهي انما تتم بامور ثلاثة المبدا والوسط والنهاية
وهذه الاشيا حاصلة بالفعل في الثلاثيات والثنائيات ناقصة وما فوق الثلاثيات
زائدة الثاني الحرف المبتدا به لا يكون الا متحركا والموقوف عليه لا يكون الا ساكنا وبينهما
منافرة فلا بد من متوسط فاذن الاعتدال انما يتم بهذه الثلاثة لا يقال فذلك المتوسط اما
ان يكون متحركا او ساكنا والاشكال عائد لانا نقول الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة
فاذن الملايمة بين الحركة المتوسطة وبين السكون اكثر منها بين الحركة الابتدائية والسكون وايضا
فاذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل الملال من الحركة فيستلذ السكون فوق ما يستلذ عند
النطق بالحركة الواحدة واما الكيفية فاعلم ان النظر اما ان يكون في تركب الحروف والحركات
والسكنات او تركب الحروف مع الحركات او مع السكنات او تركب الحركات مع السكنات

اما تركب الحروف فانها قد تكون متلائمة ومتنافرة فالمتنافرة بالعربية وقبر حرب بمكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر وبالفارسية خواجه توجه تجارت كن والمشهور في سبب التنافر
ان الحروف اذا كانت متقاربة جدا في المخرج كانت كالمدغمة فلا يتميز البعض عن البعض وان كانت
متباعدة جدا في المخرج تنقطع البعض عن البعض وهذا ركيك لان غاية ما يلزم لو فعلنا بنفس الحد
اكثر من حرف واحد وليس الامر كذلك بل السبب الصحيح فيه اما في الحروف المتماثلة فلان تكرار الافعال
تضعف القوة الجسمانية واما في الحروف المختلفة فهي اما ان تكون قوية او ضعيفة وعلى التقديرين
فاما ان تكون متقاربة المخرج او متباعدة المخرج فههنا اقسام اربعة الاول الصلبة المتقاربة المخرج
وهي اشد الاقسام الاربعة تنافرا لان الحروف اذا قاربت مخارجها كان الفاعل لجميعها
الفاعل لها عضلة واحدة واذا كانت الكلمة مركبة من امثال هذه الحروف لم يمكن التكلم بها
الا بان يتوارد بها على العضلة الواحدة افعال كثيرة شاقة وذلك سبب لضعفها وكلالها
فلا جرم انه يعسر التكلم بامثال هذه الكلمات لا يقال فكان ينبغي ان يكون التكلم بالحرف الواحد
مرارا كثيرة في المشقة مثل التكلم بهذه الكلمات المتنافرة لانا نقول الفرق بين الامرين ان التكلم
بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان كان سببا للضعف لكن الكلام الا انه سبب لحصول الملكة
في التكلم بذلك الحرف لان مزاولة الفعل الواحد مرارا كثيرة سبب لحصول الملكات فالتكلم
بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان اقتضى التعسر من ذلك الوجه الا انه اقتضى التيسير من هذا
الوجه فاما التكلم بالحروف المختلفة المتقاربة المخرج فقد اجتمع فيه السببان احدهما ضعف الآلة
والثاني عدم حصول الملكة فلاجل ذلك حصل هناك من التعسر ما لم يحصل هناك القسم الثاني
وهو المقابل للاول الوجه المتباعدة وذلك يقتضي سهولة النطق بها من الوجهين الا فيما يرجع
الى عدم حصول الملكة القسم الثالث السهلة المتقاربة والقسم الرابع الصلبة المتباعدة ويشبه
ان يكون هذا اصعب من الاول واعلم ان هذا الذي اعتبرناه من التلازم والتنافر انما هو
بحسب النظر الى ماهية الحروف من حيث هي هي وقد يتغير عما قلناه بحسب اختلاف الامزجة
والاهوية واما تركب الحركات فكل ما كانت اثقل كان تركبها اثقل وكل ما كانت اخف كان
تركبها اخف وكل ما اختلط فالاعتبار بالغالب واما تركب السكنات فالاشبه انه غير جائز
لانه لو صح ذلك لزم الابتداء بالساكن وهو متعذر فالوجهي اليه مشكلة واحتج المجوزون بقالوا
الحروف الممدة مع المدغم يجتمع فيهما ساكنان والجواب ان الامر وان كان كما قلتموه لكن

الاول صوت والثاني صامت وذلك لا نزاع فيه لان الخط يبتدي من نقطة ولا محالة
ينتهي اليها انما الممتنع توالي الصامتين الساكنين فان قيل انما يقف على ما سكن صحيحة عن التلاقي
وبهذا الاعتبار يجتمع الصامتان الساكنان قلنا ان الصامت الاخير يتبعه حركة مختلسة ثم
او قلنا ان اجتماع الساكنين جائز فلا شك ان اجتماع الساكنين مع الحروف الممدة اقرب منها
مع غيرها واما تركب الحرف مع الحركة فانه بالنسبة الى الكل على السوا وكذلك تركب الحرف
مع السكون واما تركب الحركة بالنسبة الى السكون فلا شك ان الحركة اذا كانت اخف كانت
اقرب الى السكون فهذا ما نقوله في هذه المباحث الاصل العاشر في باقي الصفات
والكلام فيه يقع في اقسام ثلاثة القسم الاول في السمع والبصر والكلام فيه يقع في المقدمات
والمقاصد اما المقدمات ففيها خمسة فصول الفصل الاول في ماهية الادراك اعلم ان
كون المدرك منا مدركا كالامر لا شبهة فيه اذ كان الانسان يجد ذلك من نفسه باضطرار
واما امتيازه عن كونه حيا قادرا مريدا وآمرا وناهيا فمعلوم ايضا بالضرورة وانما الحاجة
الى الدلالة في تميزه عن العلم والمعتمد فيه ان نقول لو لم يكن الادراك مغايرا للعلم لما افترق الحال
بين حالنا عند كوننا رائين للشيء وبين حالنا عند كوننا عالمين به بعد غيبته عنا ولما افترق
الحال بين ان يكون الالم في ابعاضنا وبين ان يكون في غيرنا مع انا نعلم الا انا في الحالين وعلمنا
ونحن نافر والنفس عنه لكن التفرقة معلومة بالضرورة فوجب كون الادراك مغايرا للعلم فان
قيل لم لا يجوز ان يكون التفرقة عائدة الى انا عند فتح العين نعرف من تفاصيل المدرك
ما لا نعرفه اذا غاب عنا ثم ان سلمنا انه لا بد من امر زائد لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الزائد
عبارة عن تاثر الحاسة فان الحواس لا اختلاف فيها يقبل بعضها التاثر من المسموع لقرع الموالد
وبعضها يقبل التاثر من المشموم والامر فيه ظاهر لانا عند الصوت الشديد نحس بالصدمة
داخل الاذان احساسا شديدا ونحس بتاثر المطعوم في الفم لا سيما عند الحموضة الشديدة
والحرافة القوية وكذلك القول في المشموم والملموس اما تاثير المرئي في العين فانه وان كان
خفيا لكنه قد يظهر في بعض الحالات وذلك عند ما يقوى شعاع المرئي ويشتد بياضه لا
لا يجوز ان يكون المرجع بهذه التفرقة الى هذا التاثر لان هذه التفرقة معلومة بالضرورة وهذا التاثر
مرخفي والامر الجلي لا يجوز ان يكون هو بعينه الامر الخفي لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان الادراك
مرزائد على العلم امر خفي الجواب قوله التفاوت يرجع الى انه عند فتح العين عرف من

من تفاصيل المدرك مالم نعرفه قبل ذلك قلنا هذا باطل لانا قد نشاهد الشي الصغير
مشاهدة بينة ونعرف تفصيله فاذا طبقنا اعيننا عرفنا بعد ذلك ما عرفناه حال النظر
لقرب ما بين الزمانين ولو خفي علينا شي من احواله لكان ذلك يسيرا غير مشعور به في الحين
قوله لم لا يجوز ان يكون التفاوت عائدا الى تاثر الحاسة **قلنا** هذا باطل لوجوه ثلاثة اما اولا
فلان القول بالانطباع قد مر ابطاله في باب العلم واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة ان ابصار
المرئي حالة اضافية حصلت لي بالنسبة الى المرئي ونعلم بالضرورة التفرقة بين هذه الحالة
الاضافية وبين الحالة الاضافية المسماة بالعلم فان نازعتم في ذلك كان ذلك نزاعا في
الضروريات وان ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالة الاضافية الحاصلة بالنسبة الى المرئي
تاثرا كان ذلك نزاعا في اللفظ وهذا الوجه هو الذي عليه التعويل في ان ادراك الشم
والذوق واللمس امور زائدة على التاثر واما ثالثا فلاني ابصر المرئي حيث هو ولو لم يكن
هنا الا التاثر لما كنت ابصره حيث هو وقد تمسكوا بامرين اخرين فالاول ان الواحد
منا قد يكره رؤية شخص وسماع كلامه ولا يكره العلم به وبكلامه فالرؤية والسماع غير العلم
بالمرئي والمسموع والثاني ان احدنا قد يعلم ما لا يدركه وقد يدرك ما لا يعلمه وذلك يقتضي
التغاير اما انا نعلم ما لا ندركه فكالعلوم بالامور الغائبة بل المعلومات واما انا ندرك
ما لا نعلم فهو كادراك النائم قرص البراغيث ولا يعلم ولا يمكن المنع من ادراكه لانه تنغص
عليه نومه وقد يدرك صوت الناس بحضرته وربما كان سببا لانتباهه مع انه لا يعلمها
وللقائل ان يقول اني لا اقول الادراك نفس العلم بل هو عندي نوع من انواع العلم ومعلوم
انه لا يجب ان يكون حكم النوع مساويا لحكم الجنس من كل الوجوه ويمكن ان يجاب عنه بانكم
لما سلمتم ان هذا النوع مخالف لسائر الانواع كان النزاع في تسميته علما نزاعا في عبارة
الفصل الثاني في كيفية حصول هذه المدركية زعمت المعتزلة انه مهما كانت الحاسة سليمة
والمرئي حاضرا ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيرا جدا ولا
لطيفا ولا يكون بين المرئي والرائي حجاب كثيف وكان المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
فعند اجتماع هذه الشرائط يجب حصول الادراك وعندنا ان ذلك غير واجب وهو مذهب
ابي الهذيل من المعتزلة لنا مسلكان الاول انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلا يخلو اما
ان نكون رائين لجميع اجزاء ذلك الشي او لا نكون رائين لشي من اجزائه او نكون رائين لبعض

اجزائه دون البعض والاول يقتضي ان نرى ذلك الشي على كبره والثاني يقتضي ان لا نراه
اصلا والثالث يقتضي ان نرى بعض اجزائه دون البعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرائط
المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الاجزاء المرئية فهي حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير
مرئية ولما كان المرئي من الاشياء المستجمعة لهذه الشرائط بعض الاجزاء دون البعض علمنا
ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان
يقال ان الجزء الذي هو وسط المرئي اقرب الى الرائي من الجزء الاخر الذي هو طرفه فلا جرم صار
الوسط وما يقرب منه مرئيا وصار الطرف وما يقرب منه غير مرئي بيانه انه اذا كان
المسامت للناظر هو الجزء المتوسط من المرئي فالخط المتوهم الذي يصل بين الناظر وبين ذلك
الجزء من الخط الذي بينه وبين طرف المرئي يكونان خطين محيطين بزاوية قائمة والخط الذي يصل
بين الناظر وبين طرف المرئي يكون وترا لها وقد ثبت في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة
التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فيلزم من ذلك ان الخط الذي
يصل بين الناظر وبين طرف المرئي اطول من الذي يصل بين الناظر وبين وسط المرئي
واذا كان وسط المرئي اقرب الى الرائي من طرفه فحينئذ بطل قولكم ان جميع الاجزاء متساوية
في القرب والبعد ثم ان سلمنا تساوي الاجزاء كلها في تلك الشرائط لكن هنا اسباب
ثلاثة يقتضي كل واحد منها ان يرى الكبير من البعيد صغيرا الاول هو الذي يعول عليه
جمهور الفلاسفة من اصحاب الانطباع هو ان الرؤية لا تحصل الا لاجل انطباع صورة
المرئي في الرطوبة الجليدية وانه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروط متوهم زاويته
على الناظر وقاعدته على المرئي وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية ادق واصغر ومتى
كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر فلاجل ذلك يجب ان يرى الكبير من البعيد
صغيرا الثاني وهو الذي يعول عليه اصحاب الشعاع ان قالوا انا ان اعتبرنا اتصال
الشعاع بالمرئي فاذا طالت المسافة بين الرائي والمرئي فانه يتفرق الشعاع وان لم نعتبر ذلك
بل اكتفينا باتصاله بالضياء المتصل بالمرئي فانا لا نرى البعيد لكثرة الاجزاء التي تشوب الفضاء
فتحجبه عن الاضاءة حتى تجري مجرى الغبار الثالث ما ذكره ابو الحسين فقال اما البعد المفرط
فانه يتلاشى معه الصورة وتضمحل لانه مع طول المدى يضعف التاثير الى ان ينقطع كما ان
من رمى حجرا في الماء فانه يتحرك الماء لا يزال يضعف الى ان يبطل ولا يجب ان يتحرك جميع الماء

ونعلم ورأينا بعض الاجزاء

وكلما قوي التحريك في الاعما وبعد مدى التحريك وطال زمانه وكلما ضعف تاثيره يقرب
المدى وكذلك اذا عظم الجسم او قوي اللون قوي تاثيره في الضيا واشتد ومتى صغر او قل ضعف
تاثيره وقرب مداه هذه جملة ما قيل في هذا الموضع والجواب اما الاول فباطل لان البعد
الواصل بين الناظر وبين وسط المرئي اذا كان مائة ذراع مثلا والذي بين وسطه وبين طرفيه
اذا كان ذراعا واحدا مثلا فالمائة والذراع الذي هو مجموع الضلعين اطول لا محالة من الخط
الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي لان مجموع الضلعين من كل مثلث اطول من الضلع
الواحد لا محالة فكان يجب لو وقع المرئي على بعد مائة ذراع ان لا يرى شيئا منه فلما لم يكن
كذلك بطل ما قالوه اما الوجوه الثلاثة التي حكيناها عن الناس في سبب روية الكبير من البعيد
صغيرا ففي غير متوجهة على البرهان الذي لخصناه ومع ذلك فلنبين ضعفها اما الذي قاله
اصحاب الانطباع من تصغير الزاوية فهو ضعيف جدا لوجهين اما اولا فلان القول بالانطباع
محال واما ثانيا فلانا نقول اما ان لا يمكن انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير او يمكن فان لم يمكن
فالقول بان الابصار لاجل الانطباع باطل لانا نرى نصف كرة العالم وهو اعظم من نقطة
ناظرنا وان امكن فحينئذ لا يلزم من تصغير الزاوية التي هي محل الانطباع تصغير الصورة المنطبعة
فبطل ما قالوه على كل حال واما الذي قاله اصحاب الشعاع فهو باطل لوجهين اما اولا فلان
القول بالشعاع باطل على ما سيأتي واما ثانيا فلان الاجزاء المتجاورة ان كانت متصلة
وهي مانعة من الابصار وجب ان لا يرى المرئي اصلا وان كانت غير متصلة وجب ان
يرى الكبير كبيرا ولكن بحيث يفوتنا بعض الاجزاء التي تحجبها عن ابصارنا تلك الاجزاء وبالجملة
فيجب ان نراها كما نرى الشيء الكبير اذا نظرنا اليه من وراء منخل واما ان كانت غير مانعة من
الابصار فحينئذ يسقط كلامهم بالكلية لاتصال الاجزاء المرئية اذا كانت صغيرة جدا اشتبه
البعض بالبعض في الادراك فنرى شيئا صغيرا لانا نقول في الاشتباه حاصل في وسطه
كما هو حاصل في طرفه فان كان ذلك الاشتباه يقتضي ان لا ندركه وجب ان لا ندرك
منه شيئا اصلا وان كان لا يقتضي ذلك وجب ان ندركه كما هو واما الذي ذكره ابو الحسين
فهو في غاية الركاكة لانه بنى هذه العلة على القول بالانطباع مع انه لم يتصور مذهب الانطباع
كما ينبغي فانه ظن ان صورة المرئي تحدث في الهوا وتستوي فيه حدوثا وانتقالا الى ان تصل
الى الهوا المتصل بنقطة الناظر ثم تحدث تلك الصورة في العين وانما اوقعه في هذا الوهم ما

ما رجع سمعه من قول الفلاسفة ان شبح المرئي يتادى في الهوا الى العين وذلك الوهم خطا فان
ابا علي بن سينا ذكر في مباحثاته ردا على من فهم من قول الفلاسفة في تادي الاشباح الى
العيون تكيف الهوا بها او مرورها فيه ان تادي صورة المرئي في الهوا الى العين كلام مجازي
بل الجليدية اذا صارت مقابلة للمرئي استعدت لان تحدث فيها صورة مثل صورة المرئي
فتحدث فيها تلك الصورة دفعة من غير ان يتكيف الهوا بها اصلا كما ان الفلاسفة اذا قالوا
وجود الممكنات فائض من الباري تعالى فانهم لا يريدون به ان الوجود شيء ينفصل من الباري
على الممكنات فان ذلك محال بل معناه ان وجودها مستفاد من الباري تعالى ثم الذي
يدل على ان الهوا لا يتكيف بصور المبصرات انه لو كان كذلك لراينا الهوا متكيفا بها فلما
لم نره علمنا ان الهوا غير متكيف بها واذا عرفت ذلك فقول ابي الحسين ان العلة اذا
ضعف المرئي من التاثير وتشبيه ذلك بالحجر الملقى في الما انما يصح لو كان المرئي يوثر في الهوا
ولما فسد ذلك فسد كلامه ثم نقول ما الذي تعني بقولك المرئي اذا بعد ضعف تاثيره فيه
ان اردت ان المرئي لا بد وان يوثر في الهوا الذي بينه وبين الرائي فاذا طالت المسافة لم يقو
المرئي على ان يوثر في كل الهوا كان مطالبا بالدلالة على ذلك التاثير الذي يدعيه في الهوا
ثم بانه لما بعد وجب ان ينقطع التاثير ولا يكفيه التشبيه بالحجر الملقى في الما لان قياس احدى
الصورتين على الاخرى لا يفيد الظن ما لم يذكر الجامع فضلا عن اليقين ثم يصير معارضا بما ذكرنا
من الدلالة على عدم حصول هذه الصورة في الهوا وان اردت به ان المسافة اذا بعدت لم يقو
المرئي على ان يوثر في نقطة الناظر فهذا اشارة الى ان البعيد لا يرى وليس ذلك هو المطلوب و
انما المطلوب علته وسببه وايضا فهذه العلة بعد اصلاحها مبنية على القول بالانطباع و
وانما المطلوب علته وسببه لعله روية الكبير صغيرا
انه باطل المسلك الثاني لو وجب حصول المدركية عند حصول هذه الشرائط لوجب روية
الجوهر الفرد وذرات الهباات لكن التالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا نظرنا
الى جسم كبير فلا بد وان نكون قد راينا جزءا صغيرا اذ لو لم نر جزءا صغيرا او ذلك الكبير عبارة
عن مجموع تلك الاجزاء الصغيرة وجب ان لا نرى ذلك الكبير ايضا واذا ثبت ذلك فنقول
اما ان يتوقف ابصارنا لكل واحد من تلك الاجزاء على ابصارنا للجزء الاخر او لا يتوقف ابصار
شيء منها على ابصار الاخر او فيه ما يتوقف ابصاره على ابصار الاخر وفيه ما ليس كذلك
والاول يقتضي الدور والثاني والثالث يقتضيان انا اذا ابصرنا الجسم الكبير فقد ابصرنا

الجسم الكبير فقد ابصرنا جزءا صغيرا لا يتجزى بحيث لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره واذا
ثبت ذلك فلو وجب ابصار ما يصح ابصاره عند حصول تلك الشرائط لوجب ان
نبصر الجزء الذي لا يتجزى عند انفراده ابدا فلما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك غير واجب فان قيل
قولكم اذا ابصرنا الجسم الكبير فلا بد وان نبصر ما فيه من الاجزاء التي لا تتجزى انما يصح لو ثبت ان الجسم
مركب من الاجزاء التي لا تتجزى وذلك ممنوع وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه يتوقف
ابصار كل واحد من تلك الاجزاء على ابصار الاخر قوله يلزم منه الدور قلنا هذا باطل بالمتضايفين
فان كل واحد منهما لا يوجد الا عند وجود الاخر والعلم بكل واحد منهما لا يحصل الا مع العلم بالاخر
وان سلمنا ان الدور محال ولكن لا دور هنا لان ذات كل واحد منهما علة لذات الاخر حتى يلزم
الدور بل لكون الاخر بحيث يصح رؤيته وان سلمنا كونه دورا لكن متى يكون باطلا اذا كان وجه
لزوم كل واحد منهما للاخر لذاته او لكونهما معلولي علة واحدة م ع بيانه ان عندنا الحسية
علة لمدركية وهي لا توجب مدركية احد الجزئين الا اذا اوجبت مدركية الجزء الاخر فلا جرم استحال
انفكاك ادراك احد الجزئين عن ادراك الجزء الاخر والجواب قوله دليلكم مبني على اثبات الجزء قلنا
لا نسلم بيانه اذا نظرنا الى الدقيق والى الجزء الدقيق المسحوق المعمول مرارا كثيرة فانا نبصره ونراه و
لا شك ان الذي نراه ليس الا عبارة عن مجموع تلك الذوات الصغيرة جدا فاذا قد ابصرنا كل
واحد من تلك الذوات عند اجتماعها فيجب ابصار كل واحد منها عند الانفراد وحينئذ تسوق
الدلالة المذكورة في تلك الذوات التي يفوت الحس مجموع الالف منها ولا نبصرها بعد ذلك ان
كل احد من تلك الذوات هل يقبل القسمة الغير المتناهية ام لا وان سلمنا ان هذه الحجة موقوفة
على اثبات الجزء ولكن اكثر المتكلمين اتفقوا على اثباته والدليل قام عليه قوله يجوز توقف كل واحد
منهما على الاخر كما في المتضايفين وفي العلتين المتعلقين بها قلنا اما ابطال الدور وتخريج هذه الاسولة
فقد مر غير مرة وايضا فلا حاجة بنا في هذا المقام الى ابطال ذلك لان ابصار الجزء الواحد حتى
لا يكفي فيه ابصار الجزء الاخر فانا على ما نحن عليه الان لا يمكننا ان نبصر المجموع من الجزئين اللذين
لا يتجزيان والمجموع اللذين من المياآت بل لا بد من اجتماع اجزاء كثيرة واذا كانت الاجزاء كثيرة
فليس بان يشترط في رؤيتنا الجزء الواحد رؤيتنا العدد المخصوص من الاجزاء اولى من رؤيتنا ما هو
اكثر منه او اقل فاما ان يتوقف ابصارنا الجزء الواحد على ابصارنا الجميع الاجزاء وهو باطل
قطعا او لا يتوقف على ابصار شئ منها وهو المطلوب قوله صحة كون كل واحد منهما مرئيا

معلل بوجود الاخر فلا يلزم الدور قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان الجوهرين مثلان و
حكم المثلين التساوي في جميع الاحكام اللازمة فلو اقتضى احد الجوهرين للاخر صحة كونه مرئيا لاقتضى
هو لذاته ذلك لكونهما مثلين وحينئذ يلزم استغناء كل واحد منهما في صحة كونه مرئيا عن الاخر
واما ثانيا فلما ذكرنا ان صحة كونه مرئيا في العادة لا يحصل بمجموع جزئين بل لا بد من اكثر من ذلك و
ليس بعض الاعداد اولى من البعض قوله الحسية علة ابصار هذه الاجزاء فلا جرم استحال حصول
ابصار بعضها دون البعض قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان ابصارنا الجزء الواحد لا يكفي فيه
ان نبصر معه جزءا واحدا فقط بل لا بد وان نبصر معه اجزاء كثيرة فلو كان ذلك واجبا عقلا لم يكن
اعتبار بعض الاعداد اولى من اعتبار ما فوقه ويعود الوجه المذكور واما ثانيا فلان هذه الحسية
ان كان اقتضاؤها الابصار كل واحد من الجزئين متوقفا على اقتضائها لابصار الجزء الاخر لزم الدور
وان لم يتوقف بل هي تقتضي ابصار المرئي الحاضر فاذا حضر الجزء الواحد وجب ان يجب
ابصاره ويعود الالزام واما المخالفون فلهم في هذه المسئلة مقامان تارة يدعون الضرورة
وتارة يدعون الاستدلال اما الاول فتارة يدعون ان ذلك العلم الضروري حاصل للعقلاء
بعد الاختبار ولا حاجة فيه الا الى ضرب الامثال وتارة يبنون بالاستدلال ان ذلك
معلوم بالضرورة اما المقام الاول فهو الذي ارتضاه ابو الحسين لنفسه فقال ان كل عاقل
اختبر الامور وتكرر ادراكه المدركات فانه لا يشك انه اذا باشر بطن كفه او بباطن عينه او
بجسده وهو صحيح لا مانع فيه حديدة محمية كالجمر في استحالة كونه غير مدرك للحديدة وغير مدرك
للحرارة وانه محال ان يلقي الحي السليم في تنور فيه نار وهو لا يشاهد هذا التنور ولا النار ولا
حرارتها ويفصل اعضاءه ولا يحس بالالام في جسمه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم و
صحة حواسهم يخبرون اخبارا متواترة باقبال جيش عظيم نحوهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم
يحضر الجيش ويقتتلون وتضرب خيم الموقفات الكثيرة والدبادب وترتفع الرهج وتشتد
الاصوات ولا يشاهد احد منهم ذلك ولا يسمعه وانه محال ان يرفع اهل الارض ابصارهم نحو السماء
ولا يشاهدون الشمس ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة كهذه الشمس او اعظم فلا يشاهدونها
ومحال ان يكون للانسان الواحد الف راس كل واحد منها مثل الراس الذي نراه ثم لا نشاهد
منها الا الراس الواحد ومحال ان يكون الذي اخبرنا بالاثبات انما اخبرنا بالنفي مع انا ما سمعنا
حرف النفي والعلم بوجوب هذه الامور كعلم العقلاء بانه يستحيل ان يرى الضرير وهو بالصين

بقعة بالاندلس في الليلة الظلماء تحت البحر ولا يرى البصير في ضياء النهار قرص الشمس ثم انه بعد
ذلك اورد على نفسه جملة من الامور العادية مثل الاحتراق عقيب ملاقاة النار وحصول
الشبع عقيب الاكل والشرب التام للانسان الصحيح المزاج وحصول النبت عند وقوع البذر
في الارض الحرة مع السقي والشمس وسائر الشرائط وانعلاق الولد عقيب حصول النطفة في الرحم
مع سلامتهما ثم انه في الجواب التزم القول بوجوب حصول الاحتراق عند ملاقاة النار وحصول
الزرع عند الشرائط ولم يلتزم ذلك في الولد وزعم في الفرق انه ليس العلم بوجوب حصول
ذلك في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وربما اجاب عنها ايضا بان قال هذه الاسئلة جارية
مجرى شبه السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري الحاصل لنا فانه لو قيل لنا
لعل هذا الجبل صغير وان شاهدناه عظيما كما تشاهد العنب في الماء كالاجاصة ولعل دجلة كانت
الى غير ذلك لما دخلنا شك فيما ليس فيه لذلك الشك واذا سمع العاقل هذه الاسئلة لم يشك
بسببها فيما ذكرناه من وجوب ادراك المرئي عند حصول تلك الشرائط واما المقام الثاني
فحاصل كلام ابي الحسين بعد حذف التطويلات الكثيرة ان العقلاء اذا اعملوا حواسهم السليمة فلم يجدوا
جبلا بحضرتهم علموا انه غير حاضر وهذا العلم يسندونه الى انهم لم يروه بعد اعمال الحواس السليمة
ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجب رؤيته وما يتوقف عليه العلم
الضروري يجب ان يكون معلوما بالضرورة فاذا العلم بانه لو كان المرئي حاضرا لوجب
رؤيته عند اجتماع الشرائط علم ضروري وهو المطلوب فلنبين هذه المقدمات اما الاولى
فضرورية واما الثانية فالدليل عليها ان العقلاء يفزعون الى اعمال حواسهم في العلم بان ليس
بحضرتهم فيل ويعللون معرفتهم بانه ليس بحضرتهم فيل بانهم لم يروه فيقولون انا علمنا انه ليس عندنا
فيل لانا لم نره مع سلامة حواسنا وعدم الموانع اصلا واما الثالثة فلثلاثة اوجه الاول ان
الضرير لما جوز حضور المرئي مع انه لا يراه والبصير لما جوز حضور الطعوم والروائح وحضور الملائكة
والجن مع انه لا يراهم لا يمكنه ان يجعل عدم الرؤية طريقا الى نفيها الثاني ان عدم الرؤية امر عدمي
فلا يجوز ان يكون مقتضيا حصول العلم بعدم الفيل لان العدم لا يؤثر في الثبات الثالث انه
لو جاز ان يحصل عدم الرؤية مع ان عدم المرئي لا يكون حاصلا استحال الاستدلال بعدم الرؤية
على عدم المرئي فعلمنا ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع العلم بان المرئي لو كان حاضرا لوجب رؤيته
واما الرابعة فلان العلم بان المرئي لو حضر لوجب رؤيته لو لم يكن ضروريا لجاز تطرق الشبهة اليه

وبتقدير ذلك فاما ان يبقى العلم الضروري المتفرع عليه او لا يبقى فان بقي مع قدح ذلك في كونه
فرعا له وان لم يقدح ذلك في كونه ضروريا ولما بطل كونه غير ضروري ثبت انه ضروري
ان العلم بان المرئي متى كان حاضرا وكانت الشرائط حاصلة وكانت الحاسة سليمة فانه يجب
الرؤية علم ضروري لا يقال هذه الدلالة باطلة بالامور العادية بانا نعلم قطعا ان ماء جيحون
لم ينقلب دما وانه لم يحدث في السماء حال ما غمضت العين الف شمس كل واحدة منها اعظم
من هذه التي نراها واني حين ما خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فضلاء علماء
واني اذا حفرت الموضع الذي تحت رجلي بمقدار اصبع فاني لا اجد فيه صندوقا فيه الف
ياقوتة كل واحدة منها بمائة الف من الى غير ذلك من النظائر مع انا نقطع في جميع هذه المسائل
بجوازها فعلمنا ان تجويز الشيء لا يقدح في القطع بعدم وقوعه ولئن سلم عن هذه النقوض لكن
لا نسلم ان علمنا بعدم حضور الفيل مستند الى انه لم نره مع انه لو كان لوجب رؤيته بيانه
من وجهين الاول ان العلة اما ان تكون هي عدم الرؤية او العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته
والاول باطل لان العدم لا يؤثر في الوجود والثاني ايضا باطل لان علمنا بعدم الفيل عند
عدم رؤيته مع سلامة حواسنا اظهر من العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته لان الاول
مما لا نزاع فيه بين العقلاء والثاني متنازع فيه وبناء الضروري على الامر الخفي غير جائز الثاني
هو ان علمنا بعدم حضور الفيل غير موقوف على علمنا بانه لو حضر لوجبت رؤيته لوجهين
اما اولا فلان الضرير اذا كان في بيته فانه يعلم عدم الفيل مع ان ذلك الطريق غير حاصل
في حقه واما ثانيا فلانا نجعل الطريق الى هذا العلم هو انا نرى جميع الجهات مشغولة بالهواء
المضيء ولو كان فيه فيل لما كان كذلك فبهذا الطريق نعلم عدم حضور الفيل لانا نقول اما
النقوض فغير واردة لانا لا ننكر ان منها امورا نقطع بصحة وقوعها مع ان الله تعالى خلق
فينا علوما ضرورية بانها لا تقع حتى انا مع القطع بصحة وقوعها نعلم بالضرورة بانها لا تقع و
هنا نقول ان في هذه المسألة العقلاء اسندوا علمهم بعدم حضور الفيل الى انهم لم يروه مع انه
لو كان حاضرا لرؤي وبينا ان ذلك لا يصح الا اذا علموا انه لو كان بحضرتهم فيل لوجب
ان يروه فلو لم يثبت هذا العلم قدح في ذلك الاسناد والحاصل انا لا نستدل بالقطع بعلم العقلاء
بعدم حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على وجوب رؤيتهم له لو كان حاضرا حتى يكون ما ذكرتموه
نقضا عليه بل نستدل لانا نحكم العقلاء باسنادهم علمهم بعدم حضور الفيل الى انهم بعد اعمال

حواسهم السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته ومثل هذا المعنى غير حاصل
في الصور التي ذكرتموها فاندفع النقض قوله عدم الرؤية لا يصلح ان يكون علة لذلك العلم
قلنا هذا مسلم ولكنه شرط لتاثير العلة في المعلول والعلة هو العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته
ويجوز الاقتصار على ذكر الشرط اذا كانت العلة ظاهرة قوله العلم بعدم حضور الفيل اجلى من
العلم بانه لو حضر لوجبت رؤيته قلنا لا نسلم بل التفاوت بينهما في الجلاء قليل ولكن احد العلمين
اذا كان مقتضيا للاخر من غير واسطة جاز ان يقل التفاوت بينهما قوله الضرير يعلم عدم الفيل
لا بهذا الطريق قلنا هذا لا يضرنا لان وجود طريق آخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقا قوله نعرف
عدم حضوره بمشاهدة ذلك المكان مشغولا بالهواء قلنا كونه طريقا لا يقدح في كون ما ذكرناه
ايضا طريقا وايضا فهذا الطريق لا يمكن ان يتمسك في نفي الاصوات العظيمة هذا منتهى تقرير هذا الطريق
واما القائلون بان هذه المسألة استدلالية فقد احتج ابن متويه على هذا بان قال ان خلاف
هذا يوجب زوال الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة ونحن لا ندركها و
الجواب عما ذكره ابو الحسين ان يقول اما ان تدعي العلم الضروري بحصول الادراك عند حضور
هذه الامور وبعدمه عند عدمها او تدعي وجوب حصوله عند حضورها واستحالة حصوله عند
عدمها والاول لا نزاع فيه والثاني فيه كل النزاع فان زعمتم انا مكابرون في هذا النزاع حلفنا
بالايمان المغلظة فانا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك ازيد من العلم باستمرار الامور العادية
التي توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها فان الانسان كما يستبعد ان ياخذ الحديدة المحماة
بيده فلا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية دما وكذلك
نظائره فليس استبعاد ما ذكره ابو الحسين باقوى من استبعاد هذه الامور مع ان شيئا من ذلك
غير ممتنع فكذا فيما ذكره واعلم ان تجويز انخراق العادات لازم على الفلاسفة والمسلمين اما الفلاسفة
فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة بين الكل وقابلة لجميع الصور وانما تختص ببعض الصور على البعض
لاختلاف التشكلات الفلكية فاذا كان كذلك فلا يستبعد حدوث شكل غريب يقتضي حدوث
الامور المذكورة في عالمنا هذا واما المسلمون فلانهم اتفقوا على ان كل جسم يقبل من الصفات
ما يقبل كل جسم والفاعل قادر مختار واذا كان كذلك لزم القطع بتجويز هذه الامور فثبت ان
المنع من جواز انخراق العادات غير مستمر على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المسلمين واذا كان
ما ذكره ابو الحسين لا يستمر الا مع هذا الاصل ظهر سقوطه من كل وجه وايضا فلو كان العلم بهذا الوجوب

ضروريا لكان شيخه ابو الهذيل منكرا للضروريات وان يكون كل المعتزلة الذين كانوا قبله مستبدين
برفيق النظر على ما علموه ضرورة ولان دعوى الضرورة في هذه المسألة لم يذكرها احد سوى ابي الحسين
والظاهر انه لا يرضى بنسبة شيوخه الى هذه الجهالات وبالجملة فليس لابي الحسين في هذه المسألة
الا دعوى الضرورة وليس لنا في مقابلتها الا المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه والا لما
طولنا ايضا ولنتكلم الآن على تلك الاشياء التي اوردها اما قوله اذا اخذنا الحديدة المحماة بكفنا
او بباطن عيننا لابد وان ندرك حرارتها قلنا هذه الدعوى غير صحيحة مطلقا لان الله تعالى قادر
عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها من النار برودة تزيل تلك الحرارة
مع انه يبقى فيها ذلك اللون المخصوص وحينئذ اذا اخذناها في اليد لا نجد منها حرارة اصلا وايضا
فان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجسام باردة لونا مثل لون شعلة النار وحركات مثل
حركاتها وحينئذ اذا دخل الانسان فيها يجد منها بردا شديدا فان قلت العقلاء انما يحكمون بوجوب
ادراك الحرارة لو كان الجسم حارا فاما اذا صار باردا فانهم لا يوجبون ذلك فنقول المرجع
في ذلك اما الى العوام واما الى اصحاب النظر فان كان الاول فنقول ان حكمهم بانه لا يجوز ان
ندرك حرارتها مع كونها حارة كحكمهم بوجوب كونها حارة اذا احسنا في النار شهرا وجوب
كون الشعلة حارة فان جاز ترك قولهم في احدى الصورتين جاز في الاخرى وان كان المرجع فيه
الى العلماء فلا نسلم انهم يحكمون بوجوب الادراك مطلقا بل حكمهم فيما ذكرته كحكمهم فيما ذكرناه
واما قوله فانهم لا يجوزون ان يكون على السماء الف شمس كل واحدة اكبر من هذه قلنا اذا غمضنا
العين ثم فتحناها فانك تجوز حدوث هذه الشموس الكثيرة فيلزمك ما الزمتنا قوله اهل بغداد
على كثرتهم لا يجوزان ينظروا الى السماء ولا يرون الشمس فيها قلنا وهذا ايضا لازم عليك لانك
تجوز ان يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة اللطيفة صحة الحاسة فحينئذ لا يرون تلك الشموس ثم
انهم عند ما ينظرون الى شيء آخر يعيد صحة حواسهم فان قيل حين ما ينظرون الى السماء وسلب الله تعالى
عنهم صحة الحاسة فكما لا يرون تلك الشموس لا يرون هذه الشمس الموجودة وهذا ايضا غير مستبعد
فما المستبعد ان يروا هذه الشمس ولا يروا سائر الشموس قلنا هذا ايضا لازم عليكم لان الله تعالى
عندما لم يحرك حدقته الى مقابلة المرئي فانه لا يراه فيجوز على مذهب جميع المسلمين القائلين بالفاعل
المختار ان الحدقة حين ما تكون مسامتة لهذه الشمس تكون صحيحة فيراها الانسان وحين ما يحركها
الى مقابلة سائر الشموس فان الله تعالى يزيل الصحة عن الحدقة في تلك اللحظة او نقول حين ما كانت

الحدقة مسامتة لهذه الشمس كانت سائر الشموس موجودة ثم لما صارت الحدقة مسامتة لمواضع تلك الشموس فان الله تعالى اعدمها فلا يراها فثبت ان هذا الاستبعاد لازم عليكم ايضا والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول مدار كلامكم على ان العلم بعدم حضور الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وهذا ممنوع واما التعويل فيه على ما يقوله الناس من انى ما علمت عدم حضوره لانى لا اراه فنقول هذا باطل لان التعويل فى المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية غير جائز لا سيما وقد علمنا انه لا يمكن اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الرؤية لان الموجود لا يكون معللا بالمعدوم ولا يمكن تعليله بالعلم بانه لو كان لوجبت رؤيته لان الاطلاق العرفي هناك غير موجود فاذا ما امكن الرجوع فيه الى العرف فهو باطل بالاتفاق وما يذهبون اليه لم يوجد فيه العرف فبطل ما قلتموه وايضا فنحن نحمل ذلك الاطلاق المتعارف على انه لما حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية على طريق الاستمرار اضيف اليه اضافة سائر المعلولات الى عللها العادية ثم ان سلمنا صحة هذا التعليل لكنه معلل بالعلم بانه لو حضر لرأيناه قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجب رؤيته مع بيانه ما ذكرناه بانا نقطع بامور كثيرة مع انا نجوز عقلا خلافها واذا كان كذلك فلم لا يكفى فى العلم بعدم حضور الفيل بانه لو كان لرأيناه ولا محالة من غير حاجة الى دعوى الوجوب ثم ان سلمنا ان ذكرتموه يدل على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرناه من ان العلم بعدم الفيل عند عدم رؤيته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط اظهر من العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وبناء الجلي على الخفي غير جائز **قوله** هما متغايران **قلنا** الاصل يجب ان يكون اجلى من الفرع على كل حال فلو كان العلم بعدم الفيل فرعا على ذلك العلم لكان ذلك العلم اجلى من هذا العلم ولما كان غير ذلك معلوما بالضرورة بطل ما ذكرتموه والجواب عما ذكروه ثالثا ان نقول لا بد منه من ثلاثة اوجه اما اولا فلم قلتم ان خلاف ذلك يوجب زوال الثقة بالمشاهدات بيانه وهو انى لست شاكا فى وجود ما اشاهد حتى اكون شاكا فى المشاهدات نعم انا اجوز ان لا اشاهد ما يجوز ان اشاهده وان كنت قاطعا بان ذلك لا يقع فاى تعلق لاحدهما بالاخر واما ثانيا فما ذكرتموه منتقض بالامور العادية التى ذكرناها واما ثالثا فهو ايضا لازم عليك لان الله تعالى قادر على ان يوصل الشعاع الخارج من العين الى الذرة البعيدة وان لا يوصله الى الفيل الحاضر فيلزمك ما الزمته علينا لا يقال اليس يخلو موضع الشعاع من العين اما ان يخلق الله تعالى فيه شعاعا او لا يخلق فان لم يخلق فيه فليست العين صحيحة لان العين التى لا نور فيها ليست صحيحة

وان خلق فيها نور البصر به صحيحة فوجب ان يمتلى الموضع بالنور لانها انما تكون صحيحة اذا كانت كذلك واذا امتلا الموضع بالنور جرى مجرى الاناء الممتلى بالماء فكما ان الاناء المملو ماء اذا انثقب وسطه وكان فى وسطه خلل خرج منه الماء وانبعث ما فيه بحفز شديد لتضاغط الماء فى الاناء فكذلك الشعاع لاجل تزاحمه فى الموضع يجب ان ينبعث الى الخارج حتى يتصل بالضياء المنفصل بالمرئى فاذا اتصل بالضياء الخارج المجاور للعين كان متصلا بكل ضياء يتصل بكل مرئى فى تلك الجهة من قبل او غيره فلم يجب ان يرى الصغير دون الكبير مع تساوى القرب لانا نقول ما قولكم لو لم يخرج الشعاع لم العين صحيحة فنقول ان عنيتم به انها تكون كعين الضرير فهذا ممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان الشعاع لا يخرج منها فهذا مما لا نزاع فيه ولكنه عين قولكم ما ذكرناه وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه لنتكلم عليه واما قولكم الشعاع اذا تضاغط فى العين نفذ الى الخارج كما يخرج الماء من الاناء اذا انثقب فى وسطه فنقول هذا باطل لوجهين اما اولا فلانه كان يجب اذا خرج منها ان يتحرك الى جهة كما ان الماء اذا خرج من الثقب يمنة ويسرة فانه ينزل الى اسفل فكان يجب مثله فى الشعاع واما ثانيا فلان اتصال الشعاع الى الجسم الصغير وصرفه عن الكبير اما ان يكون بقصد الله تعالى او لا يكون فان كان الاول توجه الالزام وان كان الثانى كان ذلك خروجا عن قول المسلمين فهذا اخر الكلام فى هذه المسألة

الفصل الثالث فى ان الادراك هل هو معنى ام لا المشهور من مذهب اصحابنا انه معنى وهو مذهب الجبائى والبلخى وزعم ابو هاشم انه ليس بمعنى ولا بد قبل الخوض فى الدليل من تلخيص محل النزاع فنقول اتفق العقلاء على ان المدركية امر زائد على ذات المدرك فالخلاف فى اثبات الادراك لا يجوز ان يكون واقعا فى ذلك بل انما يقع فى احد امرين احدهما انه هل قام بذات المدرك معنى هو علة فى كون الذات مدركة ام لا وهذا الخلاف لا يختص بالمعتزلة بل يجب ان يقال ان كل من نفى الحال من اصحابنا فقد نفى الادراك واما المثبتون للحال فهم الذين يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة لانهم يقولون المدركية حالة معللة بالمعنى والمعتزلة يقولون انها غير معللة بمعنى بل هى صادرة عن كون الذات حية بشرط عدم الافة وثانيهما ان يكون المقصود من الخلاف فى اثبات الادراك هو ان المدركية نفسها من قبيل الاحوال او من قبيل المعانى ونعنى بالحال الثابت الذى لا يكون مستقلا بالمعقولية نحو النسب والاضافات وبالمعنى الثابت الذى يكون مستقلا بالمعقولية وهذا التفصيل لا بد من معرفته والذى ذهب اليه فى المقام الاول ان هذه المدركية لم يثبت دليل على تعليلها بالمعنى كما ذهب اليه مثبتو الاحوال

منا ولا على نفي ذلك المعنى كما ذهب اليه ابو هاشم والذي ذهب اليه في المقام الثاني ان
هذه المدركية من قبيل الاحوال لا من قبيل المعاني والمتكلم في المقامين اما المقام الاول فانما يحصل
غرضنا بنقل ادلة الخصمين وتزييفها اما المعتزلة فقد احتجوا على نفي هذا المعنى بامور سبعة اولها
وهو الذي عليه يعولون ان هذه المدركية صفة واجبة الحصول عند حصول الشروط المذكورة
وممتنعة الحصول عند عدمها او عدم بعضها ومتى كان كذلك استحال تعليلها بالمعنى اما
الاول فقد مر بيانه في الفصل المتقدم واما الثاني فبيانه ان هذه الصفة لو كانت
معللة بمعنى لكان ذلك المعنى اما ان يكون بحيث يجب حصوله عند حصول تلك الشرائط
ويستحيل حصوله عند عدمها او عدم واحد منها واما ان لا يكون كذلك بل يمكن حصوله عند
اختلالها وعدمه عند حصولها والثاني يقتضي جواز حصول المدركية عند عدم تكامل تلك
الشرائط عند حصول ذلك المعنى وعدم حصولها عند تكامل تلك الشرائط بتقدير عدم
ذلك المعنى وذلك على خلاف ما ثبت في المقدمة الاولى واما الاول فباطل من ثلاثة اوجه
الاول الدوران في الوجود وقال ابو الحسين الحكم اذا حصل عند امر انتفى عند انتفائه على طريقة
واحدة ولم يمكن الى تعليقه بغيره طريق كان بذلك الامر اخص ولا يبعد ان يقال العقلاء اذا
تاملوا هذا الدوران يضطرون الى العلم بان الامر الذي حصل الدوران معه هو العلة الثاني
الدوران في العقل وذلك لان العقلاء متى علموا تكامل هذه الشروط علموا وجوب هذه المدركية
وان لم يعلموا شيئا اخر ومتى علموا عدمها او عدم واحد منها علموا امتناع المدركية وان علموا
سائر الاشياء فلو وقف كوننا مدركين على معنى اخر لكان مع تقدير عدم ذلك المعنى حصول
هذه الاحوال لا يجب ان ندرك وفي ذلك نقض لهذا الامر المعلوم الثالث ان ذلك المعنى
لو وجبت مقارنته لهذه الامور لوجب ان يكون بينه وبينها تعلق يقتضي ذلك والا لم يكن
وجوب المقارنة اولى من لا وجوبها وذلك التعلق اما ان يكون تعلق الحاجة او تعلق الايجاب
وعلى التقديرين فاما ان يكون ذلك التعلق من الجانبين وهو محال لاستحالة الدور او من جانب
واحد وهو يحتمل اقساما اربعة اولها ان يكون المعنى محتاجا الى تكامل تلك الامور وذلك باطل
لان الشرط يصح حصوله دون المشروط فكان يلزم صحة تلك الامور متكاملة دون ذلك
المعنى فحينئذ يمتنع حصول المدركية مع تكامل هذه الامور وذلك محال وثانيها ان يكون تكامل
هذه الامور محتاجا الى ذلك المعنى وهو باطل لوجهين اما اولا فلانه يلزم صحة حصول هذا المعنى

بدون تكامل هذه الامور فحينئذ يلزم حصول المدركية مع اختلال هذه الشروط واما ثانيا فلان
صحة الحاسة وحصول المدرك وارتفاع الحجاب وعدم القرب القريب والبعد البعيد كل
واحد من هذه الاشياء يوجد بدون الادراك فاذن ليس شيء منها مشروطا بالادراك ويوجد
ايضا كل واحد منها حاصلا مع الشرط الثاني بدون الادراك فاذا ليس شيء من انضمام اثنين
من هذه الامور مشروطا بالادراك واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون انضمام جميعها مشروطا
بالادراك لانه ليس انضمام الكل الا تلك الانضمامات الحاصلة بين كل اثنين اثنين منها الذي
ثبت انه غير مشروط بالادراك وحينئذ يعود المحال وثالثها ان يكون المعنى علة لصحة الحاسة وهو
محال لا بعد اوجه اما اولا فلان صحة الحاسة اما ان يمكن حصولها بسبب اخر او لا يمكن فان امكن
لزم صحة وجود الحاسة الصحيحة بدون الادراك وذلك محال على ما مر وان لم يمكن فحينئذ يستحيل
حصول الحاسة الصحيحة الا مع الادراك فاقتضينا ذلك الادراك المدركية اما ان يتوقف على
حضور المدرك ووجوده وعدم الحجب او لا يتوقف والاول باطل لان عندكم العلة لا تتوقف
في ايجابها معلولها على شرط والثاني يقتضي حصول ادراك المعدوم والغائب والمحجوب وان
لا يبقى صحة العين عند ما لا يكون المرئي حاضرا وكل ذلك باطل واما ثانيا فلان عند الاشعرية
ادراك كل شيء مخالف لادراك غيره فليس بان يجعل صحة الحاسة معللة ببعض هذه الادراكات
اولى من بعض لانها لو كانت معللة بادراك خاص فعند زوال ذلك الادراك يجب ان
يزول تلك الصحة التي كانت للحاسة ويحصل صحة اخرى وكل ذلك باطل فاذا اما ان يعلل بالكل
وهو محال ولا بشيء منها وهو المطلوب واما ثالثا فلان الادراك محتاج الى صحة الحاسة فيستحيل
ان يكون علة لها لاستحالة الدور واما رابعا فلان الادراك يوجب المدركية فلو اوجب
صحة الحاسة كانت العلة الواحدة علة لمعلولين مختلفين وكل ذلك محال ورابعها ان يكون
صحة الحاسة علة لذلك المعنى وهو ايضا باطل لوجهين اما اولا فلان صحة الحاسة اما ان توجب
الادراك مطلقا او بشرط حضور المدرك وارتفاع الموانع والاول باطل لان الادراكات
مختلفة فليس بان يصدر عن صحة الحاسة بعضها اولى من البعض فاما ان يكون علة للكل وهو
محال او لا يكون علة لشيء منها وهو المطلوب والثاني ايضا باطل على اصل الاشعرية
لوجهين اما اولا فلان كل موجود عندهم يصح ان يدرك والحجب والغيبة ليس شيء منها مانعا
واما ثانيا فلان صحة الحاسة عبارة عن عدة معان وليس بان يجعل البعض مؤثرا اولى في

شرطا باولى من العكس فاما ان يجعل الكل موثرا وهو محال لانه لو حصل الاثر الواحد عن عدة
امور لزم وقوع المقدور الواحد باكثر من قادر واحد وذلك بتقدير ان يكون كل واحد من تلك
الامور واقعا بقادر اخر او لا يجعل شي منها موثرا وهو المطلوب هذا ملخص ما عول عليه ابو الحسين
بعد حذف التطويلات وثانيها ما ذكره ابو هاشم انه لو كان الادراك معنى لكان لا يمتنع
وجوده في عين الواحد منا بالمعدوم لان المحل محتمل له مع عدم المدرك ومن حق الادراك
ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كحصوله حال وجوده وقرر
ذلك ابو الحسين هذا الكلام من جهة اخرى فقال لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات بادراكات
لجرى الادراك مجرى العلم في عموم التعلق وحينئذ يلزم صحة تعلق الادراك بالمعدوم وبان
الشي سيوجد وبان الشي قد كان موجودا وان يدرك ذلك بكل الحواس لانه لا فرق في العقول
بين رؤية الطعوم والعلوم وبين رؤية المعدوم فكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري فكذلك
العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح والعلوم وثالثها لو رأى الواحد منا المرئي بمعنى لصح ان
يفعله فاعله في عين الضرير او في العين الصحيحة مع السواتر وذلك محال ورابعها لو كان الادراك
معنى لصح ان يفعل في عين الواحد منا ادراك البقة ولا يفعل فيها ادراك الفيل حتى يرى البقة
ولا يرى الفيل وخامسها قد ثبت بالسمع انه تعالى سميع بصير ولا يجوز ان يكون سميعا بصيرا
لذاته ولا لمعنى على ما سياتي شرحه في باب كونه تعالى سميعا بصيرا ولا يمكن تعليل ذلك
بسائر الصفات سوى الحيية فثبت ان المؤثر في المدركية هو الحيية واذا ثبت ذلك غائبا
ثبت ايضا شاهدا لوجوب اطراد العلل شاهدا وغائبا واذا كانت المدركية شاهدا
معللة بالحيية استحال تعليلها بمعنى اخر وسادسها لو كان الادراك معنى لصح منا ان
ندركه لان كل موجود يصح ادراكه عندكم وكل ما يصح ان ندركه وجب ان يكون موصوفا
بادراكه او بضد ادراكه لان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما وعلى التقديرين
فان ذلك الادراك وضده يصح ان يكون مرئيا لنا فيجب ان يقوم بنا ادراك اخر متعلق
او ضد لذلك الادراك ولزم التسلسل وسابعها انه لو جاز لكم ان تقولوا انه يصح
الطعم والرائحة ولمس العلم والقدرة فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيكم قدرة على الاجسام واذا
وان لم يحصل الان تلك القدرة فهذا المجموع كلام القوم والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم
ان حصول المدركية مع تكامل تلك الامور واجب على ما مر في الفصل المتقدم ثم ان سلمنا

ذلك فلم قلتم انه يمتنع تعليلها بمعنى فاما الذي ذكره ابو الحسين اولا من الدوران فقد بينا في اول
هذا الكتاب وفي كتاب المحصول من علم الاصول ضعفه وقصوره عن افادة العلم واما الذي ذكره
ثانيا من الدوران في العقل فقد بينا ههنا ضعفه واما الذي ذكره ثالثا من انه لا بد بينهما من
تعلق وذلك اما تعلق حاجة او تعلق ايجاب قلنا لم لا يجوز ان يستحيل انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر وان لم يكن احدهما علة للاخر ولا شرطا له كما في الاضافيين وبالجملة فالمعلول لازم للعلة
مع انه ليس شرطا لها ولا علة لها فقد عقلنا الملازمة من الجانب الواحد لا على وجه العلية والشرطية
فلم لا يجوز حصولها من الجانبين لا على هذا الوجه وان سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يكون كل واحد
منهما محتاجا الى الاخر كما تقولون في الحياة القائمة بجزء من القلب مع الحياة القائمة بالجزء الاخر
من القلب والكبد وكما تقولون في الجوهر والعرض وان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون
صحة الحاسة توجب وجود ذلك المعنى عند حصول سائر الشرائط قوله المرئي هذا حاضر على مذهب
الخصم قلنا هب ان خصمك اخطا في هذا القول لكن يجب عليك ان تبني المطالب الذي تطلب
منه اليقين على الاصول الصحيحة لا على الاصول التي هي باطلة على مذهبكم فان الالزام غايته
الافحام لا افادة اليقين ومع عندك ان الطعوم والروائح غير مرئية وان الحجب مانعة قوله صحة
الحاسة معان كثيرة وليس البعض بالعلية اولى من العكس قلنا هذا لا يستمر على اصلك لان
كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل حكم واحد معلل بالمزاج المعتدل مع انه معان كثيرة وايضا
فما الدليل على استحالة ذلك واما انه يلزم منه جواز مقدور بين قادرين فذلك جائز عند
ابي الحسين وايضا قد بينا ان قول القائل في الامور المختلفة بالحقائق ليس بعضها اولى بكذا من
بعض ليس بشي واعلم ان اجود ما يليق باصول ابي الحسين في نفي هذا المعنى ان يقول اثباته
غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر فوجب نفيه لكنك قد عرفت ضعف هذه الطريقة واعلم ان
هذه الطريقة غير مستمرة على اصول المشايخ من وجوه ستة الاول ان العقلاء كما يعلمون ان الحي
السليم اذا حضره المرئي وحصلت الشرائط المذكورة فانه لا بد وان يراه كذلك يعلمون ان البدن
اذا اعتدل مزاجه من جميع الوجوه فانه لا بد وان يصح كونه مدركا وزعم ابو هاشم ان هذه الصحة
مستندة الى صفة الحيية الثاني انهم متى علموا الحي سليما عن الافات معتدل المزاج علموا انه
لا بد وان يكون متمكنا من الفعل وانه يستحيل ان يكون الحيوان الذي هذا شانه عاجزا عن الفعل
وان يكون النملة الضعيفة قادرة على قلع السموات والارضين وليس استبعاد ذلك عند

الناس اقل من استبعاد وهم ادراك الصغير البقة مع ان البصير لا يرى الشمس في ضياء النهار
واذا كان كذلك لزم القطع بتعليل هذه الصحة باعتدال المزاج ولو جاز تعليلها بصفة ومعنى فلم يجز
مثله في المدركية الثالث وهو ان العلوم اما ضرورية واما نظرية والعلوم الضرورية على اقسام
منها العلم بالمشاهدات ومنها العلم بخبر الاخبار المتواترة ومنها علم الانسان بالمه ولذته
وجوعه وعطشه ومنها علمه بان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وان الموجود لا يخلو عن القدم
والحدوث فنقول اما العلم بالمشاهدات فان العقلاء بداية عقولهم يعلمون ان الانسان اذا
كان معتدل المزاج سليما عن الافات فانه عند مشاهدة الاشياء مشاهدة صحيحة لا بد وان
يعلمها فاما ان يعترف بوجوب حصول هذا العلم عند المشاهدة ولا يعترف فان اعترف بذلك
الوجوب وجب ان يحكم بان كون العالم عالما بالمشاهدات غير معلل بالعلم وليس هذا مذهبا
لابي هاشم واصحابه فان منعت ذلك الوجوب قلنا ايضا ان يمنع وجوب حصول المدركية
عند حصول الشرائط وليس احدهما ابعد من الاخر وكذا القول في حصول العلم بخبر الاخبار المتواترة
فان العقلاء يستنكرون ان يخبر اهل بغداد واهل مكة عن شيء ثم لا يحصل العلم لواحد منهم واذا كان كذلك
كان كون الذات عالما واجبا عند حصول الاخبار المتواترة فوجب ان لا يعلل هذه العالمية
واما علم الانسان بالمه ولذته فانه واجب حصوله عند حصول اسباب الالم واللذة مع المزاج
السليم والا لزم تجويز ان يقطع اعضاء الانسان السليم المزاج مع انه لا يتالم اصلا وهذا وان
لم يكن اشد استبعادا مما ذكروه في المدركية فلا اقل من ان لا يكون اقل منها واما العلوم النظرية
فانها ايضا واجبة الحصول عند حصول العلوم الضرورية فان من علم ان كل جسم مؤلف وكل
مؤلف محدث استحال ان لا يعلم ان كل جسم محدث فاذا كانت هذه العالمية واجبة وجب
ان لا تكون معللة بالمعنى الرابع ان العقلاء كما يستبعدون ان لا يدرك الحي السليم الحاسة اللذة
الحاضرة فكذلك يستبعدون ان يكون الجبل العظيم بالغا في الخفة الى حيث يقوى على حمله البقة
الضعيفة وان تكون الخردلة في الثقل بالغة الى حيث لا يقوى على تحريكها جملة اهل السموات و
اهل الارض واذا كان كذلك وجب ان لا يكون هذا الحكم معللا مستندا الى معنى فيلزم نفي
الاعتمادات الخامس العقلاء يعلمون بالضرورة ان الحي متى كان سليم المزاج فانه متى قطعت اعضاؤه
لا بد وان يتالم ومتى لم يفعل به ذلك بل تناول الاغذية الطيبة فانه لا بد وان يلتذ
فلما وجب التالم والالتذاذ عند ما ذكرناه وجب ان لا يعلل ذلك بمعنى فيلزم نفي اللذة

والالم السادس وهو ان العقلاء باسرهم يعلمون ان القادر اذا حاول تحصيل الجسم في حيز من
الاحياز ولم يكن هناك ما يمنع القادر عن التاثير ويمنع الجسم من الحصول في ذلك الحيز فانه
لا بد وان يحصل ذلك الجسم في ذلك الحيز واذا كان كذلك وجب ان لا يعلل بالمعنى فيلزم نفي
الاكوان وهذه الالزامات انما تتوجه على ابي هاشم واصحابه فاما على ابي الحسين واصحابه فانها
غير لازمة لانه ينفي هذه المعاني باسرها والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول تعلق الادراك
بالمعدوم اما ان يكون ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا بطل قولك انه يجب ان يكون القادر
قادرا على ايجاد الادراك المتعلق بالمعدوم لان الممتنع لا يقدر القادر على ايجاده وان لم يكن ممتنعا
لم يلزم على القول باثبات الادراك شيء ممتنع فلا يلزم ان يكون القول به باطلا واما قول ابي الحسين
انه لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب صحة تعلقه بالمعدوم قلنا اما ان تذكر هذا الكلام على
سبيل الاستدلال او على سبيل السؤال اما الاول فهو ان تقول لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب
صحة تعلقه بالمعدوم وحينئذ نطالبه بوجه الملازمة قوله لما صح تعلقه بالطعوم كان جاريا مجرى
العلوم فوجب صحة تعلقه بالمعدوم قلنا يلزم من صحة تعلقه بالطعوم كونه جاريا مجرى العلوم
في صحة تعلقه بالطعوم او في صحة تعلقه بالمعدوم الاول مسلم ولا يضرنا والثاني ممنوع وما
ذكرت عليه دلالة ثم الفرق ظاهر وهو ان الطعم موجود ومتعين متميز عن غيره في نفسه واما العدم
فنفي محض لا تميز فيه ولا تعين واما الثاني فهو ان تقول لما جوزت تعلق الادراك بالطعوم فلم لا تجوز
تعلقه بالمعدوم فنقول الدليل الذي ساقني الى القول بكون الطعم مرئيا هو انه موجود وكل موجود
مرئي فلزم القول بكون الطعم مرئيا وهذا الدليل بعينه لا يقتضي القول بكون المعدوم مرئيا واذا لم يوجد
هذا الدليل هناك لم يلزم من القول بكون الطعم مرئيا كون المعدوم مرئيا ثم بعد ذلك ننظر فان
وجدنا دلالة على امتناع كون المعدوم مرئيا او علما ضروريا قلنا به والا توقفنا فيه ثم ان سلمنا انه
يلزم من كون الطعم مرئيا كون المعدوم مرئيا وسلمنا ان كون المعدوم مرئيا محال ولكن ذلك
لا يقتضي الا نفي كون الطعم مرئيا ولا يقتضي نفي الادراك وبيانه وهو انا سوا قلنا المدركية معللة
بمعنى او هي معللة بكونه حيا لا افة فيه فاذا قلنا الطعم مرئي لزمنا هذا المحال واذا كان هذا المحال
انما جاء من قولنا بذلك وجب ان نجعل دليلا على استحالة القول بكون الطعم مرئيا الا ان نجعل دليلا
على نفي الادراك مع انه لا يختلف هذا الالزام سواء اثبتنا الادراك ولم نثبته والجواب عما ذكروه
ثالثا ورابعا ان نقول وجود الادراك المتعلق بالغائب والمحجوب وادراك البقة عند عدم

وذلك القبيل ان كان محالا فحينئذ يبطل قولكم القادر قادر على ايجاده وان لم يكن محالا لم يلزم
على القول بالادراك شيء باطل فلا يلزم ان يكون القول به باطلا وايضا فتعلق المدركية بالمعدوم
والغائب اما ان يكون ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا لزم الخصم في المدركية ما الزمه علينا في
الادراك وان لم يكن ممكنا فما احال تعلق العلة لابد وان يحيل العلية وعلى هذين الوجهين
لا الزام على القول بالتعلق والجواب عما ذكروه خامسا انا لا نسلم ان كونه تعالى مدركا
معلل بكونه حيا ويجب عما يذكرونه من الشبه هناك والجواب عما ذكروه سادسا ان
التسلسل انما يلزم على القول بمجموع امور ثلاثة احدها اثبات الادراك وثانيها ان الادراك
يصحح رؤيته وثالثها ان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما واذا كان المحال انما يلزم
على القول بمجموع هذه الثلاثة فحينئذ لا ندري ان ذلك المحال لزم على هذا او ذاك او المجموع فلا يمكن
ان يستدل به على فساد القول بالادراك بل الذي نذهب اليه انه لم يوجد ما يدل على ان
كل موجود يصح ان يرى وان الذات القابلة للضدين يجوز خلوها عنهما فلا يلزم علينا ذلك والجواب
عما ذكروه سابعا ان وجود قدرة متعلقة بالاجسام والالوان محال لان متعلق
القدرة لابد وان يكون مقدورا لله تعالى على ما مر ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وحينئذ
يلزم وقوع مخلوق بين خالقين وانه محال على ما مر تقريره في خلق الاعمال واما ان طالبتمونا بجواز
وجود قدرة متعلقة بالاجسام والالوان على جهة التأثير قلنا في اثبات اصل القدرة التي
لا تؤثر نظر ثم في صحة وجود مثل هذه القدرة نظر ثان فهذا هو الجواب عن شبه المعتزلة واما الحجة
القائلون بان هذه المدركية معللة بالمعنى فلهم ان يحتجوا فيقولوا هذه المدركية صفة فلا بد لها من مؤثر
وذلك المؤثر اما القادر او الموجب والاول باطل اذ لو جاز اسناد المدركية الى القادر جاز
اسناد العالمية والكائنية الى القادر وذلك يفضي الى نفي جميع المعاني والاعراض والكلام في
هذه المسألة فرع على الكلام في اثبات المعاني لان من نفى جميع المعاني فلا وجه في ان نتكلم معه في
الادراك خاصة واما الموجب فاما ان يكون عدميا او وجوديا ومن الوجودي هو محال لان
العدم لا اختصاص له بالبعض دون البعض ولان تجويزه يفضي الى تجويزه ايضا في سائر الصفات
فيفضي الى نفي جميع المعاني واما ان يكون وجوديا وهو اما الجوهر او لوازمه او ما لا يكون كذلك
والاول باطل والا لكان مدركا دائما واما الثالث فاما ان يكون قائما بالجوهر او لا يكون فان لم يكن
قائما لم يكن اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره وان كان قائما به فاما ان يكون صفة ومعنى

والاول باطل لان الكلام فيها كالكلام في غيرها واما المعنى فظاهر انه ليس من المعاني التي وجدت في
الحي فهو اذا اما الحياة وسائر المعاني المشروطة بالحياة والاول باطل لان الحي قد يصير مدركا بعد ان
لم يكن واما المعاني المشروطة بالحياة فلا يجوز ان يكون من قبيل العلوم والقدر والارادات والكراهات
والشهوة والنفرة وما يجري مجراها لان كل هذه الامور قد تحصل المدركية بدونها تارة وهي تحصل بدون
المدركية اخرى في ذلك يمنع من تعليلها بها فاذا وجب اثبات معنى اخر يكون علة لهذه المدركية
وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو كونه حيا بشرط حصول المدرك وانتفاء
الآفات والموانع لانا نقول انتفاء الافات اما ان يجعل جزءا من المؤثر او لا يجعل والاول باطل
لان العدم يستحيل ان يجعل جزءا من المؤثر في الامر الثبوتي على ما مر وان لم يجعل جزءا منه فالمؤثر
قبل حصول هذا العدم اما ان يكون مؤثرا في الحكم او لا يكون فان كان مؤثرا فيه كان الاثر حاصلا
قبل حصول هذا العدم فلا يكون هذا العدم معتبرا اصلا وان لم يكن مؤثرا فهو انما يصير مؤثرا
عند حصول ذلك العدم فيصير وهو مؤثرا بعد ان لم يكن ان كان لاجل هذا العدم عاد القول
في ان العدم يكون مؤثرا في الثابت وانه محال ان لم يكن لاجل هذا العدم فلا بد من اثبات معنى
زائد وهو المطلوب فهذا منتهى هذه الحجة التي تكلفنا ها لاصحابنا وبقي للبحث فيه موضعان الاول
انه لم لا يجوز ان يقال هذه المدركية تحصل بالفاعل قوله يلزم تجويزه في سائر الصفات قلنا فيلزم
ولا بد في الكل من الدليل الثاني ان قولنا المؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فلا بد لها من علة متفرعة
على ان المؤثرية صفة والكلام في ذلك قد مر غير مرة في هذا الكتاب واما الوجوه التي عول عليها
اصحابنا في هذه المسألة فهي ضعيفة جدا وان اخر الله تعالى في الاجل استقصينا البحث عنها
في شرحنا لكتاب الارشاد فهذه جملة الكلام في ان المدركية هل هي معللة بالمعنى ام لا المقام الثاني
ان هذه المدركية من قبيل الاحوال او من قبيل المعاني والذي عندي انها من قبيل الاحوال لانها
حالة نسبية اضافية يستحيل تعقلها الا بين المدرك والمدرك بخلاف اللون والطعم فانه يصح تعقلهما
وحدهما الى ان يعرف بدليل منفصل انه لا بد من المحل الفصل الرابع فيما جعل شرطا لهذه المدركية
مع انه ليس بشرط وفيه اربع مسائل المسألة الاولى في ابطال القول بانطباع صور المرئيات
في الرطوبة الجليدية اتفق الطبيعيون على ذلك وكلام ابي علي بن سينا مضطرب في ان الادراك
هل هو نفس هذا الانطباع او حالة مشروطة بهذا الانطباع ففي كثير من المواضع صرح بان الابصار
نفس هذا الادراك وذكر في موضع اخر ما يقتضي انه كان يجعله شرطا للادراك وذلك لانه

زعم انه ينطبع في كل واحدة من الرطوبتين الجليديتين شبح على حدة ولا يحصل الادراك هناك والا لادركنا كل شيء شيئين كما في حق الاحول بل الادراك انما يحصل عند ملتقى العصبتين المجوفتين وهذا الكلام لا يصح الا اذا قلنا بان الادراك مغاير للانطباع واعلم انا قد دللنا في باب العلم فساد القول بالانطباع بادلة واضحة لائحة ونزيد الآن وجهين اخرين اولهما ان الصورة لو كانت منطبعة في العين لكان لها موضع معين فيجب ان يرى كل واحد تلك الصورة في ذلك الموضع المعين لكن ليس الامر كذلك فان من وقف على يمين الانسان فانه يرى تلك الصورة في عينه على وضع وموضع مخالف لما يراه الانسان الواقف على يساره وبالجملة فالامر في الصورة المتخيلة في العين كالامر في الصورة المتخيلة في المرآة فلما لم توجد صورة حقيقية في المرآة فكذا القول في الصورة المتخيلة في العين وثانيهما ان موضع الانطباع اما ان يكون ملونا او لا يكون فان كان ملونا فعند انطباع لون المرئي فيه اما ان يبقى اللون الاول او لا يبقى فان بقي فقد اجتمع اللونان وهو محال وان لم يبق صار ذلك اللون لونا لذلك الجسم وهو محال لوجهين اما اولا فلانا وان راينا ذلك الشبح في الرطوبة الجليدية لا انا نراها غير ملونة بل شفافة صافية واما ثانيا فلان الادراك ان كان عبارة عن نفس حصول ذلك اللون في تلك الرطوبة فاينما حصل اللون وجب ان يحصل الادراك وان كان مغايرا لذلك اللون فهو مخالف لما هو الظاهر من مذهب ابي علي من ان الادراك نفس الانطباع واما ان كان موضع الانطباع غير ملون استحال ان يستقر عليه الشبح كالمستقر في الهواء واما الذي يدل خاصة على ان الادراك لا يجوز ان يكون متعلقا بالصورة المنطبعة من غير ان يكون له تعلق بالامر الخارجي على ما هو مذهب ابن سينا فوجهان اولهما وهو اني اعلم بالضرورة اني ابصرت السماء والارض ولو كان الامر على ما ذهب اليه ابو علي لما ادركت شيئا منهما وهو باطل وثانيهما وهو اني ادرك هذه الاشياء في احيازها ولو كان الامر كما قالوه لما كان كذلك واحتج اصحاب الانطباع بامرين الاول هو انا نبصر القطر النازل خطا مستقيما وليس ذلك في الخارج فهو في القوة الباصرة الثاني انا اذا نظرنا الى الشمس كثيرا ثم غمضنا العين فانا نجد من انفسنا كانا ننظر الى قرص الشمس والجواب عن الاول هو انكم في اكثر الامور تستدلون به على الحس المشترك فكيف تستدلون به على اصل الانطباع وايضا فلم لا يجوز ان يقال بانه ارتسم في الهواء منه اثر هو المبصر وايضا فلو جوزنا ان نبصر شيئا مع انه ليس في الخارج اثر لزمنا القول بالسفسطة وعن الثاني انا لا ننكر تاثر العين من المبصرات ولكن عليهم ان يدلوا على ان ذلك

التاثر شرط في الادراك **المسئلة الثانية** ذهب كثير من الرياضيين الى ان حصول الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ثم منهم من ذهب الى ان الشرط اتصال الشعاع الخارج بالمرئي ومنهم من ذهب الى ان المعتبر اتصال الشعاع به باجمعه او بالضياء المتصل به باجمعه وهو مذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما والدليل على فساد القول بالشعاع امران الاول هو ان الشعاع اما ان يكون متحيزا او لا يكون فان كان الثاني استحال عليه الخروج والانتقال وان كان الاول فاما ان يكون المعتبر هو حصول ذلك الجسم في الهواء الذي بين الرائي والمرئي كيف كان او حصول ذلك الجسم هناك بشرط ان يكون خارجا عن العين فان كان الاول فالله قادر على ان يخلق مثل ذلك الجسم خارج العين من غير ان يخرج من العين شيء فبهذا التقدير يتحقق حصول الرؤية مع عدم هذا الشعاع الخارج وان كان الثاني فهو محال لوجهين اما اولا فلان الخروج عن العين عبارة عن الكون الذي يختصه بالحيز الخارج عن العين وذلك الكون مما يعقل حصوله من دون ان يوجد تلك العين واما ثانيا فلان كونه خارجا عن العين انما يتحقق في زمان واحد فوجب ان لا يحصل المدركية الا في ذلك الزمان الواحد فثبت ان توقيف المدركية على خروج الشعاع باطل الثاني وهو ان الشعاع الذي يخرج من العين اما ان يجب اتصاله بالمرئي فاذا راينا نصف كرة العالم وجب ان يخرج من العين اجسام تغشى نصف كرة العالم وذلك مستبعد جدا وايضا وجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك الشعاع فيه الى المرئي وذلك باطل لانا كما نفتح العين نبصر الكواكب التي هي مع غاية بعدها عنا واما ان لا يجب اتصاله بالمرئي بل يجب اتصاله بالضياء المتصل بالمرئي فلا يخلو اما ان يؤثر الشعاع الخارج من عيننا في الضياء الخارج او لا يؤثر والاول باطل لان الضوء الخارج من عين العصفور يستحيل ان يقال انه يؤثر في الضوء المتصل بينه وبين فلك الثوابت وفي جميع تلك الافلاك والثاني ايضا باطل لان الواقع بين الرائي والمرئي على نسق واحد فلما لم توجد الحاجة الى ذلك الشعاع في اكثر تلك المسافة فكذلك في الكل وهذا المقدار هاهنا كاف بعد ان تعلم ان لنا في المباحث المشرقية كلاما طويلا في هذا الباب **المسئلة الثالثة** زعم جالينوس ان النور الموجود في الحدقة يؤثر في الهواء المتصل بينه وبين المرئي تاثيرا لاجله يصير آلة له في الابصار وهذا ايضا باطل من وجهين اما اولا فلان تاثير حدقة العصفور في جملة الهواء والافلاك محال واما ثانيا فلانه يلزم ان تزداد تلك الكيفية عند اجتماع اقوياء البصر فيلزم ان يكون ضعيف البصر اذا وقف بجنب قوي البصر ان يصير

ابصار اقوى واعلم ان النكتة في ابطال القول بالانطباع والشعاع والتاثير واحد
فنقول لاصحاب الانطباع ان العين الصغيرة لا تنطبع فيها الصورة العظيمة ونقول لاصحاب
الشعاع العين الصغيرة لا يخرج عنها الشعاع العظيم فنقول لاصحاب التاثير العين الصغيرة
لا تقوى على التاثير في هذه الاجسام العظيمة المسئلة الرابعة اتفقت المعتزلة على ان كون
الرائي مقابلا للمرئي او في حكم المقابل له شرط لصحة الرؤية واتفقوا على ان وجود الضياء المتوسط
شرط لذلك واتفقوا على ان القرب القريب والبعد البعيد والحجب الكثيفة مانعة منه و
اصحابنا اتفقوا على ان هذه الامور غير معتبرة اما المعتزلة فما زادوا في هذه الامور الا على دعوى
الضرورة واما اصحابنا فانهم لما بينوا ان الله تعالى يصح ان يرى ثبت لهم ان هذه الشرائط
غير معتبرة في مطلق الادراك ولكنه من المحتمل ان يقال مدركية الواحد منا لله تعالى مخالفة لمدركيته
لغير الله تعالى فلا يلزم من عدم اشتراط المدركية الاولى بهذه الشرائط عدم اشتراط النوع
الثاني بها الفصل الخامس في ضد الادراك اتفق اصحابنا على انه قام بالاعمى معنى يضاد
الادراك وعولوا فيه على قولهم لم يكن اعمى ثم صار اعمى فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يكون المرجع
الى العدم ابطلوه من وجهين احدهما بناء على قولهم الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما و
الثاني انه ليس جعل هذا امرا عدميا وجعل المدركية امرا وجوديا باولى من العكس ثم ان الطريقين
ضعيفتان اما الاول فلما سياتي بعد ذلك واما الثانية فلما مر في اول الكتاب من بيان
ضعف هذه المقدمة واذا كان كذلك فنحن لا نثبت هذا الضد ولا نقول به واعلم ان
الكلام في الادراكات طويل وقد استقصينا القول فيها في المباحث المشرقية فلنقنع بهذا
القدر في هذا الموضع ولنشرع في المقصود وهو الكلام في كونه سميعا بصيرا وفيه ثلاث فصول
الفصل الاول فيما عول عليه الاصحاب فيه اعتمد اصحابنا على ان قالوا انه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر واضدادهما وكل ذات قابلة للمعنى وضده فانه يستحيل خلوها عن
الضدين فاذا ذات الله تعالى موصوفة اما بهاتين الصفتين او بما هي من اضدادهما و
اضدادهما نقص وآفة وهما محال على الله تعالى فاذا يجب اتصافه تعالى بهاتين الصفتين
وهو المطلوب فان قيل سلمنا انه تعالى حي لكن لم قلتم ان كل حي فانه يصح عليه السمع والبصر
لا يقال لان الحي منا يصح عليه ذلك فكذلك الحي غائبا لانا نقول متى يلزم ذلك اذا كانت
الحياة غائبا مثل الحياة شاهدا ام لا م ع بيانه وهو ان كون الحياة بحيث يترتب عليها

صحة العالمية والقادرية لازم من لوازم الحياة والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك
من جميع الوجوه واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياة القديمة والحياة المحدثة مشتركتين في
صحة العالمية والقادرية اشتراكهما في حقيقتهما بل من المحتمل ان يكون تلك الحياة مخالفة للحياة المحدثة
واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياة المحدثة مصححة للسمع والبصر كون الحياة القديمة كذلك
فاذا يتوقف صحة ذلك الدليل على بيان تماثل الحياتين وذلك مما لم يذكروه ثم الذي يدل
على استحالة تماثلهما وجهان الاول ان القديم يستحيل ان يكون مثلا للمحدث الثاني ان الحياة
القديمة لا يصح قيامها بالجواهر والحياة المحدثة لا يصح قيامها بذات الله تعالى والحياة القديمة
غير مصححة للشهوة والنفرة والجهل ومصححة للمعاني القديمة المتعلق كل واحد منها بمتعلقات غير متناهية
واما الحياة المحدثة فبالعكس في كل هذه الامور واختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات
فثبت بهذا ان حياة الله تعالى مخالفة للحياة المحدثة فلا يلزم من كون الحياة المحدثة مصححة للسمع
والبصر كون الحياة القديمة مصححة لهما لا يقال الحياتان وان اختلفتا في خصوصية كل واحد منهما لكنهما
متماثلان في مطلق كونهما حياة فذلك المطلق هو المصحح لانا نقول هذا لا يتم مع القول بنفي الحال
وعلى القول باثباته كذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية التي بها تخالف الحياة القديمة
الحياة المحدثة مانعة عن هذه الصحة فلا بد من الدلالة على ان الامر ليس كذلك ثم ان سلمنا
ان الحياة القديمة مصححة للسمع والبصر لكن لم قلتم انه يثبت الصحة بناء ان الحياة من حيث انها
حياة مصححة للشهوة والنفرة والظن والجهل والعمى والصمم وكل ذلك على الله تعالى محال
الا لان خصوصية حياته التي بها تخالف الحياة المحدثة مانعة عن هذه الصفات او لان
ذاته تعالى لكونها مخالفة لسائر الذوات غير قابلة لهذه الصفات فاذا عقل ذلك فليعقل
مثله في السمع والبصر فان حياته تعالى لمطلق كونها حياة وان صححت قبولهما لكن خصوصيتها
او خصوصية ذاته تعالى منعت من قبولهما واذا كان كذلك لم يلزم القطع بحصول صحتهما
لا يقال استحالة الظن والجهل والعجز ليس للقسمين الذين ذكرتموهما بل لقسم ثالث وهو وجوب
اضدادها وهذه الامور له تعالى لانا نقول وجوب اضدادها وهذه الصفات لا بد وان يكون لاحد
القسمين الذين ذكرناهما وحينئذ يعود السؤال وايضا فبان هذا القسم الثالث محتمل لكن القسمين
الاولين الذين ذكرناهما ايضا محتملان فيتوجه السؤال ثم ان سلمنا صحة كل واحد منهما على الله تعالى
لكن لم قلتم انه يجب اتصاف ذاته اما بهما او بضدهما قوله لان الذات القابلة للشيء وضده

يستحيل خلوه عنها قلنا لا نسلم وحاصل ما احتج به اصحابنا في تقرير هذا الاصل امور خمسة
اولها انه لا نزاع في ان الذات القابلة للاضداد يستحيل خلوها عنها باسرها بعد اتصافها بها
فوجب ان يستحيل ذلك الخلو مطلقا لان تلك الاستحالة ان كانت للذات او للوازمها
وجب استمرار هذا الحكم وان كان لامر غير لازم وكل ما كان كذلك جاز زواله بعد حصوله
وبتقدير زواله يجب صحة خلو الذات عن جميع الاضداد بعد اتصافها به وذلك نقيض
ما حصل الاتفاق عليه من استحالته وثانيها انا توافقنا على ان الجوهر يستحيل خلوه عن
الاكوان فيستحيل ايضا خلوه عن الالوان والطعوم والروائح والجامع العرضية وثالثها
انه لو جاز خلو الذات عن جميع المتضادات لما وجب التعاقب بين تلك الصفات
لان الذات اذا كانت خالية عن جميع الصفات فاذا حصلت صفة فيها لم تكن تلك
الصفة معاقبة لصفة اخرى ولو لم يكن التعاقب فيها واجبا لجاز اجتماعها فاذا لو جاز خلو
الذات عنها باسرها لجاز اتصافها بها باسرها وذلك محال فالاول ايضا محال ورابعها
الجوهر اذا كان خاليا عن المعنى فخلوه عنه اما ان يكون لذاته او لمعنى والاول يقتضي امتناع
اتصافه بالصفة والثاني يقتضي اتصافه بالصفة حال خلوه عنها وذلك محال وخامسها
ان طريقنا الى العلم باستحالة اتصاف الباري تعالى بالحوادث هو انه لو كان ممكن الاتصاف
بها لما خلا في الازل عنها وعن اضدادها وذلك محال فلو لم نعرف بهذا الاصل لم يمكننا
تقرير هذه الدلالة فهذا مجموع ما رايته لاصحابنا في تصحيح هذا الاصل وهي باسرها ضعيفة عندي
اما الاول فنقول لا نسلم حصول الاتفاق على ان الذات بعد اتصافها بالصفات يستحيل
خلوها عنها وعن جملة اضدادها فان اصحاب ابي هاشم اتفقت كلمتهم على ان العرض الباقي
يجوز زواله عن المحل لا الى ضد ودعوى هذا الاتفاق كذب واما الاعراض الباقية فهي
لا تزول عن المحل الا بمزيل وذلك المزيل هو الضد الطاري عندنا وذلك يقتضي امتناع
خلو الذات عن جميع الاضداد بعد قبولها لواحد منها فان صح هذا ظهر الفرق بين
الحالتين والاستغناء الحكم في الاصل الى الفاعل المستلزم مجمع عليها فلا يمكن منعها لانا نقول
تدعون الاجماع مطلقا او بناء على صحة تلك الاصول ع م فلم قلتم ان الاجماع ههنا حصل
مطلقا ثم ان سلمنا الاجماع لكنكم تدعون اجماعا قطعيا او اجماعا ظنيا ع م بيانه ان الذي نسلم
انا لا نعلم مخالفا في هذه الاصول هذا لا يكفي في القطع بعدم المخالف على ما مر ثم ان سلمنا

الاجماع القطعي لكن الدلالة تصير سمعية لان الدليل اذا صار احدى مقدماته سمعية كان
هو في نفسه سمعيا فيكون دليلكم في كونه تعالى سميعا بصيرا ايضا سمعيا واذا اكتفيتم بذلك
فالايات الصريحة الواردة في هذا الباب اولى بالاعتبار واما الثاني فهو قياس من غير جامع
وهو لا يفيد الظن فضلا عن اليقين واما الثالث فهو منقوض بالضدين اللذين فيهما واسطة
مثل السواد والبياض واما الرابع فهو ضعيف لان عدم المعنى لا يجوز ان يقال انه ثبت
لذات او لمعنى واما الخامس فهو في غاية الركاكة لانه تصحيح الاصل بالفرع فظهر ضعف هذه
الوجوه ثم ان سلمنا ان الذات لا تخلو عن الضدين فلم قلتم انه يجب ان يكون الامر كذلك في
الغائب ثم ان سلمنا ان الامر في الغائب كذلك فلم قلتم انه لا يجوز كونه تعالى متصفا
بضد السمع والبصر قوله ضدهما النقص وهو عليه محال قلنا ما تفسير النقص ليصح ان يقال
بعد ذلك ان ضد السمع والبصر نقص لا يقال قالت الفلاسفة الكمال عبارة عن حصول الشيء
للشيء من شانه ان يكون له والنقص هو ان لا يحصل شيء للشيء من شانه ان يكون حاصلا له
لانا نقول هذا باطل لان الحي من شانه الاتصاف بالجهل الذي هو عبارة عن اعتقاد
مخالف للمعتقد مع ان حصوله نقص وعدمه كمال وايضا فعلى هذا التفسير لا يصح ان يقال
اضداد السمع والبصر نقايص لانها عندكم امور وجودية ثم ان سلمنا ان ماهية النقص
والكمال معقولة فلم قلتم ان اضداد السمع والبصر نقص وافة بيانه ان الذي هو صفة نقص في
الشاهد ليس هو ان لا يسمع الانسان وان لا يبصر بل ان لا يكون الحاسة الصحيحة حاصلة له وفي الغائب
لا يمكن ان يجعل عدم الحاسة الصحيحة نقصا فاذن ما هو نقص في الشاهد ليس بنقص في الغائب
وما يمكننا ان ندعي كونه نقصا في الغائب ليس بنقص في الشاهد لا يقال النقص في الشاهد ليس
عبارة عن عدم الابصار والسماع ولا عن عدم الحاسة الصحيحة بل عن المعنى المضاد للادراك
لانا نقول لا دليل على اثبات هذا المعنى بتقدير ثبوته فلا نعلم الا بدليل وحينئذ فكيف يمكن ان
يقال النقص الذي يعلم بالضرورة عائد اليه ثم ان سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص لكنهما انما يلزمنا
لذلك لان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع صورة المبصر والمسموع في ذات السامع
والرائي واما ان يكون حالة مغايرة لذلك لكنها مشروطة بهذا التاثر والتاثر نقص وما
لا يحصل الا مع النقص فهو نقص فالسمع والبصر نقص لا يقال لم قلتم ان هذا الادراك لا يحصل
الا مع هذا التاثر لانا نقول نحن الان في مقام السؤال بهذا الاحتمال يكون السمع والبصر

نقصا فعليكم ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص فلم قلتم ان النقص
على الله تعالى محال واعلم ان اجود ما قيل في بيان هذه المقدمة الاجماع وعلى هذا تصير الدلالة
سمعية لان الذي يدل على كون الاجماع حجة اما الآيات او الاخبار فكان التمسك بها
في الابتداء اولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة التي كل واحدة من مقدماتها صعبة عسرة فهذا
ما عندي في هذه الطريقة ثم ان سلمنا ان هذا الكلام يقتضي كون الباري تعالى سميعا بصيرا
لكنه بعينه يقتضي ايضا فيه تعالى ادراك الشم والذوق واللمس وللاصحاب اضطراب فيه
وقياس قولهم يوجب القول باثباتها على ما هو مذهب القاضي وامام الحرمين واعلم ان
الاسولة المتقدمة مشكلة لا محيص عنها واما الاسولة الاخيرة فيمكن الجواب عنها على ما سياتي ذكره
في بيان تقرير الدليل المعتمد الفصل الثاني في تصحيح دلالة المعتزلة في كونه تعالى مدركا احتجوا
بان قالوا الله تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده اما المقدمة
الاولى فبينة واما الثانية فلابي علي وابي هاشم طريقة في تقريرها ولصاحب المعتمد طريقة اخرى
اما طريقة المتقدمين فهي ان الحيية شاهدا مقتضية للمدركية فلذلك الحيية غائبا يجب ان
تكون مقتضية للمدركية بيان الاول من وجهين الاول ان العضو متى كان من جملة الحي صح
وقوع الادراك به ومتى خرج من جملة الحي بالقطع او بالشلل لم يصح وقوع الادراك به وهذا
الدوران يقتضي ان يكون المقتضي للمدركية هو كونه حيا لا يقال لم لا يجوز ان يكون المقتضي للمدركية
هو اتصاله بالحي وحلول الحياة فيه لانا نقول اما الاول فباطل بالشعر والظفر واما الثاني
فاما ان يكون المراد منه حلول الحياة فيه كيف كانت او التي تحل فيه حياة ذلك المدرك
والاول باطل والا لوجب ان يدرك زيد بيد عمرو والثاني هو المقصود لان قولنا في ذلك
العضو حياة ذلك الشخص لا معنى له الا ان تلك الحياة توجب كون ذلك الشخص
حيا وهذا يرجع الى انه ادرك بالبدن لدخولها في جملة الحي الثاني وهو انه لما ثبت ان الحي
السليم الحس يجب ان يدرك المدرك عند حضوره مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط
فنقول هذا الوجوب اما ان يكون لانتفاء الموانع او لصحة الحاسة او لوجود المدرك او
لقسم آخر وراء هذه الاقسام والاول باطل اما اولا فلان فقد الموانع لا يختص بالحي دون
الميت فكان يجب ان يرى الميت المرئيات واما ثانيا فلان انتفاء الموانع امور كثيرة
وليس تعليل المدركية ببعضها اولى من تعليلها بالباقي فاما ان تعلل بالكل وهو محال واما

ان لا يعلل بشيء منها وهو المطلوب واما ثانيا فلان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الوجودي
والثاني باطل اما اولا فلان المرجع بسلامة الحس الى امور كثيرة فلم يكن بعضها بالعلية دون البعض
اولى من العكس فاما ان يكون الكل علة او لا يكون شيء منها علة والاول باطل فتعين الثاني وانما
قلنا ان الاول باطل لان التركيب في العلل العقلية محال لانها اذا اجتمعت فاما ان يكون
لكل واحد منها اثر في شيء او لا يكون فان كان فاما ان يكون لكل واحد منها اثر في تمام ذلك
الحكم فيكون كل واحد منها علة مستقلة وهو محال لانه يلزم استغناء الحكم بكل واحد منها
او في بعض ذلك الحكم وهو محال لاستحالة تبعض الحكم الواحد واما ان لا يكون لشيء منها اثر
في شيء اصلا فحينئذ لا يكون الحكم حاصلا عنها وقد فرض كذلك هذا خلف واما ثانيا
فلان صحة الحاسة امر عائد الى الآحاد والمدركية امر عائد الى الجملة والعائد الى الجملة لا يجوز ان يكون
معللا بامر عائد الى الآحاد واما ثالثا فلان المعني بصحة الحاسة ان لا يكون بها آفة من عمى او
غيره وهذا نفي والنفي لا يجوز ان يكون علة لصفة ثبوتية والثالث ايضا باطل اما اولا فلان
المدركية قد توجد في غير المدرك وما يوجد في غيره لا يوجب له حالا ولا حكما واما ثانيا
فلانه يقتضي امتناع كوننا مدركين للسواد والبياض دفعة لان كل واحد منهما يقتضي صفة
مضادة للصفة التي تقتضيها الاخرى والرابع باطل ايضا لان المقتضي للمدركية لو كان امرا
مغايرا للحيية وصحة الحاسة وحضور المدرك وانتفاء الآفات لزمت المحالات المذكورة
في مسئلة الادراك ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان المقتضي لها هو الحيية ثم لما
راينا ان الحي قد يكون مدركا وقد لا يكون علمنا ان اقتضاها للمدركية بشرط حضور المدرك
وانتفاء الآفات واما قلنا ان الحيية لما كانت مقتضية للمدركية شاهدا وجب ان تكون
كذلك غائبا لان صفة الحيية غير مختلفة في الشاهد والغائب فاذا كانت مقتضية
للمدركية في الشاهد وجب ان تكون كذلك في الغائب لا يقال الحيية انما تقتضي المدركية
في الشاهد بشرط صحة الحاسة وهذا الشرط محال على الله تعالى فوجب استحالة المدركية في حقه
لانا نقول اما اولا فانا احتجنا الى الحواس لكوننا احياء بالحياة والله تعالى حي لذاته فيكون مستغنيا
عن الحواس كما ان الذي لاجله احتجنا الى الآلات في افعالنا كوننا قادرين بالقدرة فكما استغنى
القادر بنفسه عن الآلات فكذلك الحي بنفسه يستغني عن الحواس واما ثانيا فلان الموصوف
بالمقتضي الحكم لا بد وان يصح عليه ما يكون شرطا في اقتضائه كما ان كون القادر قادرا لما اقتضى

صحة الفعل بشرط ارتفاع الموانع لم يجز ان يقدر قادر على امر ويمنعه منه مانع بحيث لا يصح زواله
بل لا بد في كل ما يعد مانعا ان يصح زواله فكذلك هنا لو كانت الحيية لا تقتضي المدركية الا
بشرط الحاسة وجب في كل حي ان يصح عليه الحاسة ولما كان ذلك باطلا ثبت ان
اقتضاء الحيية للمدركية لا يتوقف على صحة الحاسة وبهذا انتهى هذه الطريقة **فالاعتراض** لا نسلم
ان المقتضي للمدركية شاهدا هو الحيية اما الوجه الاول فهو الدوران فقد بينا غير مرة انه
لا يجوز التعويل عليه في معرفة العلية وايضا فلم لا يجوز ان يقال انا ادركنا باليد لان فيها
حياة وهي متصلة بها وهذا قسم مغاير لما ذكرتموه واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في المدركية صحة الحاسة واعتدال المزاج **قوله** صحة الحاسة عبارة عن مجموع امور لا يجوز
تعليل الحكم الواحد بالامور الكثيرة **قلنا** هذا باطل على اصلكم لان بعض الاجسام يصح حلول
الحياة فيه عندكم وبعضها لا يصح فصحة حلول الحياة في الجسم الذي يصح ذلك عليه لا يمكن
ان يكون معللا بامر عائد الى الجملة لان الجملة انما تصير حية بصفة الحيية التي هي تابعة للحيوة التي
هي تابعة لحلول الحياة فاذن تلك الصحة معللة بما يكون عائدا الى الافراد وذلك لا يكون امرا
واحدا والا لزم صحة حلول الحياة في الجوهر الواحد وانتم لا تجوزون ذلك فاذن لا بد وان تكون
تلك الصحة معللة بامور كثيرة قائمة بتلك الاجزاء فيكون الحكم الواحد معللا بامور كثيرة وبهذا
الطريق يتبين ضعف ما ذكرتموه ثانيا من ان الحكم العائد الى الجملة لا يكون معللا بالصحة
التي هي امر عائد الى الافراد ثم ان سلمنا ان الحيية شاهدا مقتضية للمدركية لكن لا نسلم ان الحيية
غائبا صفة بل هي عبارة عن كون الذات المخصوصة بحيث لا يستحيل ان يعلم ويقدر فتلك
الذات مخالفة للحيية شاهدا فلا يلزم من كون الحيية شاهدا مقتضية للمدركية كون تلك
الذات غائبا كذلك واما نفي استحالة العالمية والقادرية فذلك عدم والعدم لا يصلح
جعله مقتضيا للحكم ثم ان سلمنا ان الحيية غائبا صفة لكن لا نسلم انه يجب كونها مقتضية للمدركية
بيانه ما مر في الكلام على طريقة اصحابنا من ان لكل واحد من الحيين احكاما ما لم تثبت للاخرى وذلك
يقتضي كونهما في حكم المختلفين وحينئذ لا يلزم من كون احدى الحيين مقتضية حكما كون الاخرى
كذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرناه لا يقتضي اختلاف الحيين ولكنهم لم يذكروا دلالة على تساويهما
مطلقا لا يقال حكم الحيية تصحيح العالمية والقادرية وهذا القدر مشترك فيه بين الشاهد والغائب
لانا نقول قد بينا انه لا يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في الحقيقة ثم ان سلمنا [illegible]

لكن لعل الذات المخصوصة التي لله تعالى لا تكون قابلة لهذه الصفة او قامت بذات الله تعالى
صفة اخرى منافية لصفة المدركية او كان حصول المدركية مشروطا بحصول شرط محال في
حق الله تعالى فلا جرم امتنع اتصافه بها مع قيام المقتضي في حقه لان الحكم كما ينتفي لانتفاء المقتضي
فقد ينتفي لانتفاء القابل او لحضور المانع وهذا كما نقول ان صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن فان
كل ذلك من لوازم الحيية شاهدا ثم انه لم يثبت صحة شيء منها في الغائب لاحتمال شيء من
هذه الاقسام فلم لا يجوز ان يكون الامر ها هنا كذلك وان كان لا يمكن التنصيص على ذلك بعينه
لا يقال ما احال معلول العلة فانه يحيل ذات العلة فاذا كانت الحيية مقتضية للمدركية فلو كانت
المدركية ممتنعة على الله تعالى لزم امتناع الحيية عليه لانا نقول لا نسلم ان ما احال معلول العلة
فانه لا بد وان يحيل العلة بيانه من وجهين الاول هو ان صحة النفرة والشهوة من لوازم الحيية
ثم لم يلزم من انتفاء هذا الحكم غائبا انتفاء الحيية فكذلك ها هنا الثاني هو ان الحجب الكثيفة مانعة
من حصول المدركية وغير مانعة من حصول الحيية ثم ان سلمنا انه لم يوجد المانع من حصول
المدركية في الغائب لكن لم لا يجوز ان يقال ان صدورها عن الحيية مشروط بسلامة الحاسة
فلما استحال تحقق هذا الشرط في حق الله تعالى لا جرم استحال حصول هذه الصفة هناك **قوله**
المدركية لا حاجة بها شاهدا الى صحة الحاسة **قلنا** لا نسلم **قوله** لان المدركية عائدة الى الجملة
وصحة الحاسة عائدة الى الافراد والعائد الى الجملة لا يكون مشروطا بالعائد الى الافراد **قلنا**
لا نسلم ان المدركية عائدة الى الجملة على ما سيأتي تقريره في ابطال القول بالبنية ثم ان سلمنا
ذلك فلا نسلم ان العائد الى الجملة لا يكون مشروطا بالعائد الى الاحاد وبيانه ما مر والذي
يزيده ان الحيية عائدة الى الجملة وهي معللة بالحيوة العائدة الى الافراد فاذا جاز ذلك في التعليل
فلم لا يجوز مثله في الاشتراط **قوله** احتياجا الى صحة الحاسة لكونها احياء بالحياة **قلنا** لا نسلم
وما الدليل عليه ثم الذي يدل على بطلانه انه لا الحياة ولا الحيية ولا ترتب الحيية على الحياة
مشروط بصحة الحاسة فيتحقق كل ذلك دون صحة الحاسة ثم ان سلمنا انه لا يتوقف على هذا
الشرط فلم لا يجوز ان يكون حصول هذه الحالة متوقفا على تأثر الرائي السامع عن المرئي
والمسموع ولما كان ذلك التأثر محالا على الله تعالى كان ذلك الحكم ايضا محالا ثم اني
لا اجعل ذلك التأثر انطباع الصورة المبصرة حتى يكون ابطال القول بها كافيا في المقصود
لان السائل يكفيه المطالبة بمطلق التأثر وان لم يمكنه تعيينه فهذا جملة الكلام على طريقة مشايخ

المعتزلة **الطريق الثاني** وهو الذي ذكره صاحب المعتمد فقال انا اذا علمنا في شيء كونه حيا فانا نعلم عند ذلك انه متى وصل اليه المدرك فانه لا بد وان يدركه وان لم يوجد شيء آخر ومتى لم يكن حيا استحال ان يدرك المدرك وان وجد سائر الاشياء وذلك يقتضي كون الحيية علة للمدركية اذ لو لم يكن كذلك لكان الحي السليم اذا وصل اليه المدرك ولم يوجد ما يقتضي الادراك وجب ان لا يصير مدركا له وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة من انا متى علمنا حيا سليما عن الموانع علمناه مدركا للمدرك الواصل اليه واذا ثبت ذلك فنقول لا شك ان المدركية موقوفة على حصول المدرك ثم لا يخلو اما ان يتوقف بعد ذلك على شرط آخر او لا يتوقف فان لم يتوقف على شرط آخر كانت المدركية حاصلة واما الاول فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشرط هو الشرائط المعقولة فيما بيننا من سلامة الحواس وعدم القرب القريب والبعد البعيد وارتفاع الحجاب واما ان يكون شرطا آخر وراء هذه الشرائط والاول باطل لان تلك الشرائط لا يعقل ثبوتها الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيستحيل في حقه تحققها وما استحال ثبوته استحال كونه شرطا لثبوت غيره لان كونه شرطا لثبوت غيره صفة ثبوتية له والصفات الثبوتية لا يعقل ثبوتها الا للامور الثابتة فالعدم الصرف يستحيل كونه شرطا والثاني ايضا باطل لانا لو وقفنا صحة حصول الادراك على شرط آخر سوى هذه الشرائط المعقولة لزمنا الجهالات ومن الجائز ان يقال الحي السليم بعد اجتماع هذه الشرائط لا يحصل له الادراك لعدم حضور ذلك الشرط و يوقعنا في الجهالات على ما مر تقريره في مسئلة الادراك فثبت ان المقتضي لكون الباري تعالى مدركا حاصل والشرائط التي يمكن كونها شرائط لمدركية الله تعالى فهي بأسرها حاصلة له فوجب القطع بكونه تعالى مدركا هذا ما لخصته من كلامه بعد حذف التطويلات **والاعتراض** ان نقول المعني بكونه تعالى حيا انه ذات مخصوصة لا يستحيل عليها ان تعلم وتقدر فاذا ادعيت في كل حي انه لا بد وان يكون مدركا للمدرك وان لم يوجد شيء آخر كان حاصل كلامك راجعا الى ان كل ذات لا يمتنع عليها ان تكون عالمة وقادرة فانها لا بد وان تكون مدركة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان دعوى الضرورة في هذه المقدمة مكابرة وكذب بل الاغلب على اكثر الاوهام ان هذه الادراكات لا تحصل الا بالحواس المخصوصة وانه متى لم يوجد شيء من هذه الحواس والانفعالات فان هذه الادراكات لا تحصل **واما** الفلاسفة فقد اتفقت

كلهم على ان الاحساس انما يقع بالعصب وان اللحم الذي لا يخالطه شيء من ليف العصب فانه لا يكون حساسا وعن هذا قالت الاطباء ان لحم الكبد والرئة والطحال لما لم يخالطها شيء من ليف العصب لا جرم لا يحس بالاورام التي تحدث فيها وانما يحس بها بواسطة الاحساس بمدد وغشيتها **واما** المتكلمون فلم يدع احد منهم انه تعالى متى علم حيا فانه يعلم بالضرورة وجوب كونه مدركا فبطل ما قاله هذا الرجل **و**اعلم ان ابا الحسين واصحابه قد جرت عادتهم انهم متى لم يجدوا في المسئلة كلاما جيدا فانهم يدعون فيها الضرورة ومع ذلك فلم يكن دعوى الضرورة في شيء منها اقبح منها في هذه المسئلة ولذلك لم يذكر ابو الحسين دعوى الضرورة في هذه المسئلة لا يقال انه ادعى الضرورة في ان الحي يجب ان يكون مدركا بل ادعى الضرورة في ان الحي يصح ان يكون مدركا لانا نقول المعني بكونه تعالى حيا عندك هو انه ذات مخصوصة لا تستحيل عليها ان يعلم ويقدر ونحن لا نجد من انفسنا ان الذي يكون كذلك فانه لا بد وان يصح عليه كونه مدركا بلى حسب ان الامر كذلك في الشاهد مع الاختلاف العظيم فيه ولكن كونه تعالى حيا مخالف لكوننا احياء ولا مشاركة بين كونه حيا وبين كوننا احياء الا في مسمى وهو انه لا يمتنع العالمية والقادرية فلا يلزم من صحة المدركية مع هذه الحيية صحتها مع تلك الحيية ثم ان سلمنا ان كل حي يصح ان يكون مدركا ولكن على معنى ان كونه تعالى حيا علة لهذه المدركية او على معنى ان كونه تعالى حيا غير مناف لهذه المدركية فان كان الاول فلا بد فيه من الدلالة ودعوى الضرورة بهت صرف والثاني مسلم ولكن لا يحصل منه المقصود لانه لا يجب القطع بحصول الشيء عند بيان حصول ما يصححه ولا ما ينافيه كما قلنا في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن وبالجملة فحاصل كلام هذا المستدل انه ادعى الضرورة في اول المسئلة وكلامنا ليس الا المنع من تلك الدعوى ثم ان سلمنا ان ذاته مقتضية للمدركية ولكن لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاقتضاء مشروط بصحة الحس وهي على الله تعالى محال فلا جرم امتنع اتصاف الله تعالى بالمدركية **قوله** هذه الامور معدومة في حق الله تعالى والمعدوم لا يتصف بالشرطية **قلنا** لو صح هذا الكلام لقدح في جواز الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم مثل ان يقال لو كان للعالم صانعان لزم الفساد في العالم وذلك محال فالقول بالصانعين محال ومثل ان يقال لو كان الله تعالى فاعلا للقبيح لكان جاهلا او محتاجا وذلك محال فالقول بكونه فاعلا للقبيح محال لان لقائل ان يقول الجهل والحاجة لما كانا محالين على الله تعالى كانا معدومين

فيلزم استحالة وصفهما بكونهما لازمين لكون الله تعالى فاعلا للقبيح فاذا بطل قولنا لو كان
فاعلا للقبيح لكان جاهلا واجاب صاحب هذه الحجة عن هذا السوال فقال انا قد علمنا
ان الداعي شرط لصحة كل فعل من كل قادر ولما علمنا ذلك وعلمنا ان الداعي الى القبيح
ليس الا الجهل او الحاجة وعلمنا استحالتهما على العالم الغني حكمنا باستحالة وقوع القبيح منه
لاستحالة الداعي عليه الى القبيح وفي مسئلتنا لم نعلم ان الحواس وما يتبعها شرط في ادراك كل
حي بل علمنا انها شرط في ادراك بعض الاحياء وقلنا انه لا يجوز ان يكون شرطا في الحي لذاته
لانها لا تعقل شرطا في ادراكه تعالى وما لا يعقل لا يجعل شرطا فوزان مسئلتنا من مسئلة القبيح
ان نعلم ان الحواس شرط في ادراك كل حي ثم نعلم استحالتها عليه فلا شبهة في انه يمتنع ذلك
استحالة كونه مدركا كما يمتنع لاستحالة الداعي الى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح عليه منه فاما
اذا لم نعلم الحواس شرطا في ادراك كل حي وابطلنا ان يكون شرطا في ادراكه تعالى وجب
كونه تعالى مدركا عند وجود المدرك هذا اخر كلامه بالفاظه فنقول له اخبرنا انك
تنفي المدركية مشروطة بصحة الحاسة لاجل انه لم توجد دلالة تدل على هذا الاشتراط او لان
وجدت دلالة تدل على عدم هذا الاشتراط فان كان الاول فقد مر في اول الكتاب بيان
ضعف هذه الطريقة وان كان الثاني فتلك الدلالة ليست الا ان هذه الامور غير حاصلة
في حق الله تعالى وما لا يكون حاصلا امتنع جعله شرطا للشيء وهذه المقدمة الاخيرة كاذبة
لان الجهل والحاجة غير موجودين في حق الله تعالى مع ان فعله تعالى للقبيح متوقف على
واحد منهما فظهر بهذا ضعف ما قاله هذا المستدل ومما احتج به جمع من اصحابنا ومن المعتزلة
في المسئلة ان قالوا لو لم يصح ان يدرك الله المدركات لما صح ان يعلمها على التفصيل
ولو كان كذلك لما صح ان يفعلها على وجه الاحكام وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم
والاشكال عليه انه لا دلالة على صحة الشرطية الاولى بل الدلالة قائمة على فسادها لان ادراكها
انما يصح بعد وجودها والعلم المعتبر في فعلها على وجه الاحكام لا بد وان يكون سابقا على
وجودها فاذن العلم بتفصيلها لا يتوقف على ادراكها

الفصل الثالث

فيما يعول عليه
في هذه المسئلة المعتمد طريقان الاول ما ذكره الامام الغزالي وهو ان قال نحن نعلم بالضرورة
ان السميع والبصير اكمل ممن لا يكون سميعا ولا بصيرا او الواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الباري تعالى
كذلك لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الباري تعالى وذلك معلوم الفساد بالضرورة

فوجب القطع بكونه تعالى سميعا بصيرا فان قيل ما المعني بالكمال والنقص ثم لم قلتم ان
السميع والبصير اكمل ممن لا يكون كذلك ثم لم قلتم انه يستحيل ان يكون الواحد منا اكمل من
الله تعالى من بعض الوجوه ثم هذا معارض بالحسن والشجاعة والذكورة وسائر الكمالات
المعتبرة في حق الاجسام الممتنع اثباتها في حق الله تعالى فان قلتم ان هذه الكمالات مشروطة
بكون المتصف بها جسما فلا جرم امتنع ثبوتها في حق الله تعالى فنقول فيجب عليكم ان تبينوا
ان هذه الادراكات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما لان بتقدير كونها كذلك لا يلزم
من كونها كمالات وجوب اتصاف ذات الله تعالى بها لكنكم ما بينتم ان هذه الكمالات غير
مشروطة بكون المتصف بها جسما اقصى ما في الباب انكم بينتم ان هذه الادراكات امور زائدة
على تاثير الحاسة من هذه المحسوسات لكن لا يلزم من هذا القدر كون هذه الادراكات بحيث
يكون القابل لها غير جسم فان قلتم ان حكمنا باتصاف ذات الله تعالى بالعالمية والقادرية
لا يتوقف على ان نقيم الدلالة اولا على ان هذه الصفات غير مشروطة بكون المتصف بها
جسما فلم لا يجوز ان يكون هنا كذلك فنقول هناك انما استغنينا عن هذه الدلالة لان الدلالة
لما دلت على ان العالم فعل الله تعالى وثبت ان الفاعل يستحيل ان يصدر عنه الفعل المحكم الا
اذا كان عالما قادرا لا جرم اثبتنا كونه تعالى عالما قادرا من غير حاجة الى بيان ان العالمية
والقادرية غير مشروطة بكون الموصوف بها جسما اما هنا فلم يدل كونه فاعلا على وجوب كونه
مدركا سميعا بصيرا بل الدلالة عليه وجوب اتصافه بالكمال وقد ثبت ان من الكمالات ما لا يمكن
اتصافه به فلا جرم وجب علينا ان نبين ان هذه الادراكات هل هي من الكمالات التي يصح
اتصاف ذاته بها ام لا حتى يمكننا ان نحكم بعد ذلك بوجوب اتصاف ذاته بها فظهر الفرق
قلنا اما حقيقة الكمال والنقص فمتصورة لنا على سبيل الضرورة من غير حاجة الى حد ورسم
بدليل ان جمهور العقلاء يعلمون ببداهة عقولهم ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص والابصار
والسمع صفتا كمال والعمى والصمم صفتا نقص ولولا انهم متصورون ماهية الكمال والنقص
على سبيل الضرورة والا لما جاز ذلك وبه تقرر الجواب عن المطالبة الثانية واما المطالبة
الثالثة فالعقلاء مضطرون الى العلم بان المخلوق يستحيل ان يكون اكمل من الخالق واما المعارضة
بالذكورة والحسن فغير واردة لان هذه الكمالات صفات يعلم بالضرورة انها لا تتقرر الا في
حق الاجسام فاثباتها في حق غير الجسم غير معقولة بخلاف السمع والبصر فانه لا يعلم بالضرورة

امتناع ثبوتهما في حق غير الجسم فلا جرم عقل ثبوتهما في حق الله تعالى لا يقال السمع والبصر
لا يحصلان ايضا الا مع تأثر الحاسة وحينئذ لا نقدر على اقامة البرهان على ذلك ولكن
يكفينا الاحتمال وعليكم الابطال لانا نقول الاصول التي مرت كافية في ابطال ذلك الطريق
الثاني ان نتمسك باجماع الامة والآيات الدالة على كونه تعالى مدركا سميعا بصيرا وهذه
الالفاظ موضوعة لهذه الادراكات المخصوصة بدليل انها متى فقدت قيل انه ليس بسميع
ولا بصير ولا مدرك ومتى حصلت قيل انه سميع بصير مدرك وذلك يدل على كون هذه
الالفاظ موضوعة لهذه المعاني فان قيل لا نسلم ان هذه الادراكات مغايرة للعلوم المتعلقة
بتفصيل المرئيات والمسموعات وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انها مشتركة بين
الادراكات والعلوم بهذه المدركات بيانه ان اظهر العلوم الحاصلة لنا هو العلوم الحاصلة
من هاتين الحاستين فاذا كان كذلك صح اطلاق هاتين اللفظتين على هذين العلمين وان سلمنا
انها غير مشتركة ولكن لا نسلم امكان حملها على حقائقها لان هذه الادراكات لا تحصل الا
مع التأثرات وان سلمنا امكان حملها على حقائقها لكنكم بينتم في اول الكتاب ان التمسك
في المسائل العقلية القطعية بالظواهر غير جائز قلنا اما الاول فقد مر تقريره في اول هذا الاصل واما
الثاني فالدلالة عليه الدور المذكور في صدر هذا الاستدلال واما الثالث فالدلالة
عليه ما مر في اول هذا الاصل من ان حصول الادراك غير مشروط بالتأثر والانطباع واما
الرابع فنحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا انه لا يمكن الجواب عنه بل الجواب عنه
اجماع الامة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية وفي هذا الموضع
كلام طويل واحتج المخالف بوجوه اولها لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره
اما ان يكون عين ذاته او يكون زائدا على ذاته وبتقدير كونه زائدا فاما ان يكون قديما
او حادثا وبتقدير كونه حادثا فاما ان يكون قائما به او بغيره او لا في محل والاقسام بأسرها
باطلة اما انه يستحيل ان يكون عين ذاته او يكون امرا قديما لان الادراك يستدعي مدركا
ولا مدرك في الازل فلا ادراك وانما قلنا ان الادراك يستدعي مدركا لان الادراك
متعلقة والصفة المتعلقة بدون المتعلق محال لا يقال هذا باطل بالعالمية القديمة والقادرية
لانا نقول الفرق ان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في وقت ثاني فاما
المدركية فيستحيل تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد فظهر الفرق وانما قلنا انه لا مدرك في الازل

لما ثبت

لما ثبت انه لا موجود في الازل الا الله تعالى وهو غير مرئي وبتقدير كونه مرئيا الا ان رؤيته
تعالى للمحدثات وسماعه للكلام المحدث يستحيل ان يكون حاصلا في الازل لاستحالة رؤية المعدوم وسمع المعدوم
وانما قلنا انه يستحيل ان يكون سمعه وبصره محدثين في ذاته اما اولا فلانه يلزم كونه محلا للحوادث وهو
محال واما ثانيا فلانه يلزم ان يتغير والتغير على الله محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون قائما بغيره
او لا في محل لانه على هذا التقدير لا يكون الله تعالى موصوفا به فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا
الا ان يقال ان المعنى القائم بغيره يقتضي صفة له وحالة وحينئذ يكون الله تعالى محلا لتلك الصفات
المتجددة فيعود المحال وايضا فهذا القسم باطل باجماع الامة وثانيها انه تعالى لو كان مدركا لكان
المقتضي لكونه مدركا هو كونه حيا فلا يخلو اما ان يقتضي ذلك بشرط الحاسة او بغير شرط الحاسة
والاول محال على الله تعالى فيجب ان يستحيل عليه الادراك والثاني يقتضي ان لا يتوقف ادراكنا
المدركات على الحاسة لان ما اقتضى ذلك في الغائب حاصل في الشاهد اعني الحي في الغائب
والشاهد واحد ولما كان ذلك باطلا فما ادى اليه مثله وثالثها انه تعالى لو كان سميعا بصيرا
لكان ذا حس وذلك على الله تعالى محال ورابعها انه لو كان مدركا للطعوم والروائح والحرارة
والبرودة والالم واللذة لكان شاما ذائقا لامسا الما ملتذا لانه لا معنى للذة الا ادراك
الملائم والالم الا ادراك المنافي وكل ذلك على الله تعالى محال وخامسها حجة الفلاسفة وهي
ان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع حصول صورة المرئي والمسموع في الرائي والسامع
واما ان يكون امرا لا يحصل الا مع هذا الانطباع ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا لاستحال
اتصافه بهذه الادراكات والجواب عما ذكروه اولا ان نقول لم لا يجوز ان يكون تعالى
سميعا بسمع قديم وبصيرا ببصر قديم ويكون ذلك السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئي و
المسموع بشرط حضورهما ووجودهما وهذا هو المعنى بقول اصحابنا في السمع والبصر انه صفة
متهيئة لدرك ما عرض عليه فان قيل فحينئذ يلزم تجدد التعلقات قلنا واي بأس
بذلك ولم تثبت التعلقات امورا وجودية في الاعيان هذا هو تقرير المذهب ثم ان
سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يحدث في ذاته على ما ذهب اليه الكرامية قوله يلزم
ان يكون محلا للحوادث قلنا ان عنيت بذلك حدوث هذه الصفات في ذاته بعد
ان لم تكن حادثة فيها فهذا هو المذهب فلم قلتم انه محال وان عنيتم به شيئا اخر فاذكروه
لنتكلم عليه وهذا هو الجواب عن قوله يلزم دخول التغير في صفاته والجواب عما ذكروه

ثانيا ان ذلك لازم على القائلين بان كون البارى تعالى مدركا صفة معللة بكونه
حيا فاما من لم يقل بذلك فالاشكال غير وارد عليه والجواب عما ذكروه ثالثا انهم ان
عنوا بالحس هذه الادراكات فهو المذهب وان عنوا اجساما مخصوصة فما الدليل على انه
يلزم من وجود هذه الادراكات ان يكون المدرك جسما وان عنوا به معنى ثالثا فلا بد من
بيانه وهذا هو الجواب عن قولهم لو كان مدركا للطعوم والروائح لكان شاما ذائقا والجواب
عما ذكروه خامسا انا بينا ان الادراك لم يتغير للانطباع وانه غير حسى وطبيعى فاندفع ما
قالوه القسم الثانى فى كونه تعالى باقيا وفيه فصلان الفصل الاول فى اثبات البقاء
اثبت ابو الحسين البقاء صفة قائمة بالباقى ونفاه القاضى وجمهور المعتزلة وكان شيخى
ووالدى يثبت هذا وينفيه غالبا وهو مذهب الكعبى واعلم ان قبل الخوض فى الدلالة
لا بد من البحث عن محل النزاع فنقول النزاع فى هذه المسئلة اما ان يكون واقعا فى الاستمرار او
فى غيره اما الواقع فى الاستمرار فهو ان يقال استمرار وجود الشىء هل هو زائد عليه ام لا واما
الواقع فى غير الاستمرار فلا يخلو اما ان يكون النزاع واقعا فى الحال او فى المعنى اما فى الحال فان
ان يقال هل الباقى بكونه باقيا صفة وحالة مغايرة لاستمرار وجوده ام لا واما فى المعنى
فذلك المعنى اما ان يقال انه علة او شرط اما العلة فاما ان يدعى معنى كونه علة للذات
الجوهر فى الزمان الثانى وعلة للاستمرار او علة لصفة اخرى لم يكونه باقيا مغايرا للاستمرار
واما الشرط فهو ان يدعى معنى كونه شرطا للذات الجوهر فى الزمان الثانى او للاستمرار او
للصفة الاخرى فهذه ثمان مواضع يمكن وقوع الخلاف فى كل واحد منها ولما كان الدليل
الذى يصح للبعض لا يكون جاريا فى الباقى ففى الصورة الاولى ان استمرار وجود الشىء هل هو صفة
ثبوتية زائدة على ذات الشىء والحق انه ليس كذلك لانه لو كان الاستمرار امرا ثبوتيا لكان
النفى الصرف موصوفا بالصفة الثبوتية لكن ذلك محال فكون الاستمرار صفة ثبوتية محال
بيان الشرطية انا نعلم بالضرورة ان عدم العالم من الازل الى وقت حدوثه كان عدما مستمرا
والمفهوم من الاستمرار امر واحد فى المعدوم والموجود اما اولا فلانه يمكن تقسيم المستمر الى المستمر
بالوجود والى المستمر بالعدم ومورد القسمة لا بد وان يكون مشتركا بين القسمين واما ثانيا فلان
المعقول من الاستمرار كون الامر فى احد الزمانين كما كان فى الزمان الاخر واذا ثبت ذلك
فنقول لو كان الاستمرار صفة ثبوتية لكان فى العدم المستمر كذلك فيكون المعدوم الصرف

موصوفا بصفة ثبوتية ولما كان ذلك باطلا بالضرورة ثبت ان الاستمرار لا يمكن ان يكون
صفة ثبوتية واحتج المخالف بان قال الجوهر لم يكن حال حدوثه باقيا ثم صار باقيا فتجدد كونه باقيا
مع عدم تجدد الذات يدل على ان كونه باقيا امر زائد على الذات والجواب ان نقول هذا منقوض
بامور اولها انه حال حدوثه كان حادثا وفى الزمان الثانى لم يبق له وصف كونه حادثا فزوال
الحدوث عنه مع بقاء ذاته يقتضى ان يكون الحدوث زائدا عليه وذلك محال لان ذلك الحدوث
لا بد وان يكون حادثا ولزم التسلسل وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد
زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار امرا زائدا فليقتض الثانى كون الحدوث زائدا
وثانيها وهو ان العالم لم يكن معدوما ثم صار معدوما فيلزم ان يكون كونه معدوما زائدا عليه وقد
التزم القلانسى منا كونه عرضا زائدا وثالثها وهو ان الشىء اذا كان موجودا عند عدم شىء اخر
ثم حصل بعد عدم ذلك الشىء فقد تواردت عليه كونه بالنسبة الى الشىء الثانى قبل وبعد ومع
فيلزم كون القبلية والبعدية والمعية صفات وذلك محال لان تلك الصفات لا تخلو اما
ان تكون مع غيرها او بعدها او قبلها ولزم التسلسل ورابعها وهو ان العرض الحاصل فى هذا
المحل قد كان يمكن حصوله فى محل اخر فبتقدير ان يحصل فى ذلك المحل الاخر كانت ذاته حاصلة
ولا يكون حصوله فى المحل الاخر حاصلا فيلزم ان يكون حصوله فى ذلك المحل عرضا قائما به و
لزم قيام العرض بالعرض ولزم التسلسل ايضا ثم الجواب عنه ان المعنى بقولنا صار باقيا
انه حصل فى الزمان الثانى اما محققا واما مقدرا وان الوجود الحاصل فى الوقت الاول
لم يبطل فى الوقت الثانى بمجرد حصوله فى الزمان يستحيل ان يكون امرا ثبوتيا اما اولا فلانه
يلزم ان يكون ذلك الامر الثابت ايضا حاصلا فى الزمان فيكون حصوله فى ذلك الزمان
زائدا عليه ولزم التسلسل واما ثانيا فلان حصول الشىء فى الزمان نسبة الشىء الى الزمان
فلو كانت تلك النسبة ثبوتية وثبوت النسبة يتوقف على ثبوت كل واحد من المنتسبين لزم
ان الله تعالى لو خلق شيئا واحدا من غير ان يوجد معه شيئا اخر ان لا يكون باقيا واذا
ثبت ان الحصول فى الزمان ليس امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون الحصول فى الزمان الثانى
الذى هو كالنوع من الحصول فى الزمان امرا ثبوتيا والا لزم ان يكون الموجود متقوما بالعدم
وهو محال الصورة الثانية فى انا لو قلنا ان الاستمرار صفة فهل الباقى بكونه باقيا صفة زائدة
من ذلك الاستمرار ام لا والحق انه ليس كذلك لان تلك الصفة مع استمرار الوجود دائما ان

ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر فيلزم الدور او لا يحتاج واحد منهما الى الاخر فيلزم
صحة باق غير مستمر ومستمر غير باق وذلك محال او يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ويلزم
اما صحة كونه مستمرا من غير ان يكون باقيا او بالعكس وذلك محال الصورة الثالثة والرابعة
ان يكون وجود الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقاء او محتاجا اليه وذلك باطل من وجهين
الاول ان وجود البقاء في هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر لقيامه به فلو كان وجود الجوهر في تلك
الحالة محتاجا الى البقاء لزم الدور وهو محال الثاني هو ان وجود الجوهر في الحالة الثانية عين
وجوده في الحالة الاولى ووجوده في الحالة الاولى غني عن هذا البقاء فوجب ان يكون وجوده
في الحالة الثانية غنيا عنه ايضا ولقائل ان يقول اما الاول فضعيف لاني لا اسلم ان البقاء
محتاج الى الجوهر قوله لانه قائم به قلنا لا نسلم انه قائم به ولم لا يجوز ان يكون البقاء موجودا
لا في محل ثم انه يقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني فان قال هذا على خلاف الاجماع لانه لم يقل
به احد وايضا فيلزم ان يبقى لاجله كل ما يصح ان يبقى وفي ذلك استحالة عدم الالوان مع بقاء
الجواهر لانا نقول اما الكلام الاول فضعيف لان الدلالة تصير سمعية وايضا فلا نسلم انه لم يقل
به احد ولا يلزم من عدم العلم بقائله عدمه لان ذلك لا يورث الا ظن حصول الاجماع واما
الكلام الثاني فضعيف لانه بناء على القول بصحة بقاء الاعراض وهو باطل ثم ان سلمنا ان البقاء
لابد وان يكون حالا في الجوهر لكن لم يلزم من حلوله فيه حاجته اليه وبيانه ان من المحتمل ان يكون
البقاء له حقيقة وتكون تلك الحقيقة غنية عن الجوهر فيكون الجوهر محتاجا الى ذلك البقاء و
مع ذلك فانه يكون من لوازم حقيقة البقاء ان تكون حالة في ذلك الجوهر وهذا كما تقوله
الفلاسفة في الصورة فانها وان كانت علة للهيولى الا انها مع ذلك تكون حالة فيها لا لان
بها حاجة الى الهيولى بل لان من لوازم حقيقتها المخصوصة الحلول في الهيولى فكذا هنا واما
الدليل الثاني فضعيف ايضا لان لقائل ان يقول اليس ان الجوهر حال حدوثه مقدور
للفاعل عندكم ايها الاشعرية وفي الحالة الثانية يستحيل ان يكون مقدورا مع ان ذاته
في الحالة الاولى عين ذاته في الحالة الثانية فاذا جاز ان يختلف هذا الحكم في هاتين الحالتين
فلم لا يجوز مثله في الحاجة الى البقاء وايضا فلم لا يجوز ان يقال الجوهر حال حدوثه كان محتاجا
الى هذا المعنى لكنه لا يسمى هذا المعنى في هذه الحالة بقاء وانما يسمى بهذا الاسم في الزمان الثاني وهذه
الاعتراضات وان كان الجواب عنها ممكنا الا ان لنا طريقة اخرى اوضح من هذه التي مر

وهي ان نقول القول بان البقاء مؤثر في وجود الباقي في الزمان الثاني باطل من وجهين الاول
وهو ان هذا المؤثر اما ان يكون باقيا او لا يكون باقيا فان كان الاول لزم افتقاره الى بقاء اخر
ولزم اما الدور واما التسلسل ولزم قيام المعنى بالمعنى وان لم يكن باقيا لزم من وجوب تجدده
وجوب تجدد الجوهر الذي هو معلوله وذلك يقتضي ان يمتنع حصول الجوهر اكثر من انين
الثاني وهو ان الجوهر حين حدث اما ان يكون حدوثه بقدرة الله تعالى ولا يكون فان كان
الاول استحال ان يكون وجوده في الزمان الثاني اثرا للشيء اخر لان وجوده في الزمان الثاني عين
وجوده في الزمان الاول والشيء الواقع بمؤثر يستحيل وقوعه بعينه بمؤثر اخر وان كان الثاني فهذا قول
بان الجوهر وجوده معلول لذاته وانه انما يستمر لاستمراره عليه وذلك مما لا نزاع فيه لو صح القول
بان وجود الجوهر معلول علة لكن ذلك باطل باتفاق المسلمين واما الصور الاربعة الباقية
وهي ان يجعل البقاء شرطا او علة لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا فذلك باطل من وجوه
الاول ان هذا بناء على كون الجوهر مستمرا او كونه باقيا صفة وذلك قد ابطلناه الثاني هو
انه لا نزاع في ان البقاء يجب ان يكون قائما بالباقي فاما ان يتوقف صحة قيامه به على كونه
مستمرا باقيا او لا يتوقف فان توقف استحال تعليل كونه باقيا او مستمرا بالبقاء او انتهائهما
والا لزم الدور وان لم يتوقف لزم صحة حصول البقاء في الجوهر لا حال كونه باقيا وذلك
ايضا محال بالاتفاق الثالث ان الكلام عليه كالكلام على الطريقتين السابقتين ومما احتج
به في ابطال البقاء ان صحة اتصاف الجوهر به اما ان تكون لذاته او لما يلزم ذاته او لما لا يلزم
فان كان الاول او الثاني لزم صحة اتصافه به حال الحدوث وهو محال وان كان الثالث نقلنا الكلام
الى صحة اتصافه بذلك المصحح والكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى ما يكون صحة اتصافه به لذاته وحينئذ يلزم صحة اتصافه به ابدا ويلزم من ذلك
صحة اتصافه بالبقاء ابدا ويعود المحال المذكور ولقائل ان ينقض ذلك بالجوهر فانه
يستحيل اتصافه في الوقت الثاني باللون الذي يخصصه بالحيز القاهر مع ان طريقتكم قائمة
فيه واحتج مثبتو البقاء بان قالوا وجدنا الجوهر وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا يكون
موجودا فيه فلا بد له من مرجح وليس ذلك المرجح الا البقاء اما انه وجد الجوهر في الزمان الثاني
فالخلاف فيه كما يحكى عن النظام فانه ذهب الى انه لا يبقى والدليل عليه امران اولهما انا نعلم
بالضرورة انا الذي كنت موجودا قبل ذلك وثانيهما ان حقيقته لما كانت محتملة للوجود

حسبي الله ... من الكتب التي وقفها ... ربه ذي المواهب ... عن الصدور

في وقت وجب كونها محتملة له في كل وقت والا لزم انقلاب الصحة الذاتية الى الامتناع
الذاتي وهو محال وهذه الحجة انما تستمر مع القول ببقاء الاعراض واما انه وجد في الزمان الثاني
مع جواز ان لا يوجد فالخلاف فيه مع الجاحظ وابن الراوندي وبعض الكرامية والدليل عليه
ان حقيقته قد كانت قابلة للوجود والعدم معا وتلك القابلية امر ثابت لها لذاتها فوجب
ان يبقى على هذا الوجه ابدا والا لزم ان ينقلب الممكن لذاته واجبا لذاته واذا ثبت ان حصوله
في الوقت الثاني جائز فلا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
معدوما فاما ان يكون عدم القادر او عدم الموجب اما عدم القادر فهو ان يقال انه انما بقي
لان القادر ما اعدمه وذلك باطل لان القادر حين اعدمه اما ان يكون قد صدر منه امر
او لم يصدر فان لم يصدر منه امر اصلا كان حال الفعل بعد الاعدام كحاله قبل الاعدام فكما
ان قبل الاعدام لم يوجد العدم فكذلك بعد الاعدام وان صدر منه امر فذلك الامر اما ان
يقتضي عدم ذلك الباقي او لا يقتضيه فان كان الاول كان عدم ذلك الباقي لوجود ذلك
الشيء لا لاعدام الفاعل ولو كان الثاني لم يكن ذلك اعداما للباقي اصلا واما عدم الموجب فهو
ان يقال للجوهر ضد يلزم من دخوله في الوجود عدم ذلك الجوهر فلا جرم يلزم من عدم ذلك
الضد استمرار وجود الجوهر وهذا باطل لان اعدام الضد بالضد محال اما اولا فلان طريان
الطاري مشروط بارتفاع الباقي فلو استند ارتفاع الباقي الى طريان الطاري لزم الدور
واما ثانيا فلان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس الطاري بدفع الباقي اولى من الباقي
بدفع الطاري لا يقال بل الطاري بدفع الباقي اولى لوجوه ثلاثة اولها وهو ان الطاري
لو عدم فاما ان يكون عدمه حال حدوثه او في الحالة الاخرى فان كان الاول لزم الجمع بين
الوجود والعدم دفعة وهو محال وان كان الثاني لزم اجتماع الضدين معا ولو واحدا وهو
محال بخلاف ما اذا عدم الباقي حال الطريان فانه لا يلزم اجتماع الوجود والعدم وثانيها
وهو ان الطاري موجود مع السبب والباقي موجود بدون السبب والشيء الذي يكون مع السبب
اقوى مما يكون بدون السبب وثالثها وهو ان الجمع بين المثلين عندنا جائز فاذا طرى سواد
على بياض احدث كان اقوى لا محالة من البياض الواحد لانا نقول اما الاول فلازم عليكم ايضا
لان الباقي حال طريان الطاري اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما استحال ان
يكون عدمه لاجل طريان الطاري لان ما وقع قبل حصول الشيء استحال ان يكون معللا به وان كان

موجودا لزم اجتماع الضدين ثم الجواب انا لا نقول الطاري يوجد ثم يعدم بل نقول انه يصير
ممتنع الدخول في الوجود لاجل وجود الباقي واما الثاني فهو ايضا باطل اما على اصل المعتزلة فلان
الفعل حال حدوثه لا يكون متعلق القادر واما على اصلنا فلان الشيء حال البقاء لا بد وان يكون
المرجح حاصلا معه واما الثالث فهو باطل اما اولا فلاستحالة الجمع بين المثلين واما ثانيا فلانه
يلزم اجتماع العلتين على المعلول الواحد فثبت استحالة القول باعدام الضد بالضد واذا كان
كذلك استحال ان يكون بقاء الجوهر لاجل عدم ضده واما الوجودي فاما ان يكون قادرا او معنى
والاول باطل لاستحالة كون الباقي مقدورا فيستحيل ان يكون بقاؤه لاجل ان القادر يبقيه
واما المعنى فاما ان يكون هو البقاء او ما عداه والثاني باطل اما اولا فلانه ليس اسناد ذلك
الى بعض الاعراض اولى من البعض فيفضي الى ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال
واما ثانيا فلان لكل واحد من هذه الاجناس معلولا على حدة مثل الكون فانه علة الكائنية والعلم
علة العالمية فلو كان مع ذلك علة لكون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر
من معلول واحد وذلك محال فلم يبق الا ان يكون المقتضي لكون الجوهر باقيا هو البقاء وهو المطلوب
والجواب ان نقول لم لا يجوز ان يقال انه انما بقي لان الفاعل ما اعدمه قوله يستحيل وقوع الاعدام
بالفاعل قلنا لا نسلم قوله لان القادر اما ان يقال انه صدر عنه شيء او ما صدر عنه شيء
قلنا هذا الكلام كما يقدح في الاعدام يقدح في العدم لان القائل ان يقول الشيء اذا عدم فاما
فاما ان يقال انه حصل امر او ما حصل فان لم يحصل امر فلا فرق بين ما يقال انه ما عدم وبين ما
يقال انه حصل العدم والا لزم التفاوت بين العدمين وهو محال وان قيل انه حصل امر فذلك
يقتضي دخول شيء اخر في الوجود لا عدم شيء كان موجودا وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك ما
ذكرتموه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه بقي لان الفاعل يخلق فيه الالوان التي هي
غير باقية فاذا قطعها عدم الجواهر واذا لم يقطعها بقي قوله ليس البعض اولى من البعض قلنا قد عرفت
ضعف هذه الطريقة قوله يلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد قلنا قد بينا
في باب الرد على الفلاسفة ان ذلك باطل ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه يحتاج في
بقائه الى مؤثر سواء كان المؤثر قادرا او موجبا قوله لان الباقي لا يكون مقدورا قلنا هذه مقدمة
لم يعرف بطلانها بدليل فلا يجوز المصير اليها الفصل الثاني في ان البقاء هل هو صفة قائمة
بذات الدوام لا والحق انه ليس كذلك لوجهين الاول وهو ان تلك الصفة اما ان يكون تحت

يلزم من تقدير عدمها عدم ذات الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يلزم ذلك فان
كان الاول فهو محال اما اولا فلانه يلزم كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره فيكون واجب الوجود
لذاته ممكنا لذاته واجبا لغيره وذلك محال واما ثانيا فلان ذلك البقا اما ان يكون قائما بذات الله تعالى
او لا يكون فان كان الاول لزم احتياجه الى ذات الله تعالى فيستحيل احتياج ذات الله تعالى اليه
وان كان الثاني كان ذلك قولا بوجود موجودين قائمين بنفسهما واجبي الوجود وذلك باتفاق
المسلمين باطل الثاني وهو ان صفات الله تعالى باقية فيلزم ان يقوم بها البقاء ويلزم منه قيام
المعنى بالمعنى وهو محال ثم ذلك البقا يكون باقيا ايضا فيلزم قيام بقاء اخر به ولزم التسلسل
وذكر مثبتو البقا من اصحابنا عن هذا الاشكال طرقا ثلاثة **الاول** ان صفاته تعالى تبقى ببقاء الذات
وحينئذ لا يلزم التسلسل ولا قيام المعنى بالمعنى لا يقال لو جاز ان تبقى الصفات ببقاء الذات
جاز ان تعلم الصفات بعلم الذات وتقدر بقدرة الذات وتحيى بحياة الذات حتى يكون كل
واحدة من الصفات حيا عالما قادرا فيكون كل واحد منها الها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لانا نقول اولا انه هذه الصفات مختلفة وقد بينا في اول الكتاب ان قول القائل في الامور
التي تكون مختلفة بحقائقها انه لما جاز الحكم الفلاني في بعضها وجب ان يجوز في الباقي ذلك
لانه ليس بعضها اولى بذلك من بعض مقدمة مثبتة ضعيفة ثم الفرق وهو ان صفات الله تعالى
ملازمة لذاته تعالى واذا كان احد المتلازمين باقيا كان الاخر كذلك لا محالة فلا جرم لزم من
بقاء الذات بقاء الصفات لكن ليس يلزم من كون احد المتلازمين قائما بنفسه وعالما و
قادرا ان يكون الاخر كذلك فظهر الفرق **الطريق الثاني** ما اختاره الاستاذ ابو اسحق وهو
ان ذاته تعالى باقية بالبقاء وصفاته تعالى باقية لذواتها لان ذات الله تعالى محل لصفة
الصفات بالحقيقة ولا يلزم من كون الصفة في موضع معللة بالعلة كونها في موضع اخر بخلاف
الاول معللة ايضا بالعلة لان المختلفات يجوز ان تختلف في احكامها **الطريق الثالث** وهو
انه قائم بذات الله بقاءان فاحد البقائين يقتضي للذات كونها باقية والبقاء الاخر
يقتضي للصفات كونها باقية وكل واحد من البقائين يقتضي كون الاخر باقيا فهذا مجموع ما
قيل في الاعتذار عن هذا الاشكال وهي باسرها ركيكة اما الاول فهو ان الصفات انما تبقى
لملازمتها للذات ان لو كانت الذات باقية فبقاء الذات معلل بالبقاء الذي هو احد تلك
الصفات فيلزم ان يقال الذات تبقى لاجل البقاء والبقاء يبقى لاجل الذات فيلزم الدور لا يقال

الدور غير لازم لان ذات البقا تقتضي بقاء الذات وبقاء الذات مع الملازمة تقتضي بقاء
الذات فينقطع الدور لانا نقول البقا لو لم يكن باقيا لاستحال ان يكون علة لكون الذات الازلية
الابدية باقية فاذن ذلك البقا لا يكون علة لبقاء الذات ازلا وابدا الا اذا كان باقيا فلو كان
كونها باقية علة لبقاء البقا لزم الدور واما الثاني فهو ركيك لانه لما عقل كون الصفات
باقية لانفسها فلم لا يعقل كون الذات باقية لنفسها بل هذا اولى لان الذات اقوى من الصفة
فجعل الذات مستقلة بنفسها اولى من جعل الصفة كذلك واما الثالث فهو ايضا ركيك لان
كون كل واحد من البقائين علة لبقاء البقا المستمر ازلا وابدا لا يصح الا اذا كان كل واحد منهما باقيا
فاذن يتوقف كون كل واحد منهما مقتضيا بقاء الاخر على كونه باقيا وحينئذ يعود الدور
واما المثبتون للبقا غائبا فلا كلام لهم الا وجوب طرد العلة شاهدا وغائبا ونعم ما كان
يقول شيخي والدي عمر وهو ان الفرق ان الغائب واجب فيستغني عن المقتضي والشاهد
جائز فيحتاج اليه والله الموفق **القسم الثالث** في الكلام في بقية الصفات وفيه سبعة عشر
فصلا **الفصل الاول** في وحدة علم الله تعالى وقدرته نقل امام الحرمين في الشامل عن ابي سهل
الصعلوكي منا انه ذهب الى انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية والذي ذهب اليه جمهور
الاصحاب انه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة مريد بارادة واحدة واعلم ان القاضي
عول في هذه المسئلة على الاجماع فقال القائل قائلان قائل يقول انه تعالى عالم بالعلم قادر
بالقدرة وقائل يقول الله تعالى ليس عالما بالعلم ولا قادرا بالقدرة وكل من قال بالقول الاول
قال انه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة فلو قلنا انه تعالى عالم بعلمين او اكثر كان ذلك قولا
ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل واما الصعلوكي فهو مسبوق بهذا الاجماع فيكون حجة عليه ويمكن
ان يستدل عقلا فيقال لو كان عالما باكثر من علم واحد لكان اما ان يكون عالما بعلوم متناهية
او بعلوم غير متناهية والاول باطل لانه اما ان يوجد في تلك العلوم ما يكون متعلقا بمعلومات
غير متناهية او لا يوجد والاول باطل لان سائر العلوم اما ان يكون متعلقا بمعلومات ذلك العلم
او لا بمعلومات ذلك العلم والاول باطل لان في العلم الاول غنية عن البواقي والثاني يقتضي
الزيادة على ما لا نهاية له واما ان لم يوجد في تلك العلوم ما يتعلق بشيء منها بما لا نهاية له لكان
هناك علوم متناهية كل واحد منها بمعلومات متناهية والمتناهي اذا ضوعف مرات متناهية
كان المجموع متناهيا فمعلومات الله تعالى باسرها متناهية هذا خلف واما ان كانت العلوم غير

متناهية لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال لان كل ما دخل في الوجود فهو محتمل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ولقائل ان يقول على هذه الحجة قوله الزيادة على
غير المتناهي محال قلنا بيانه ان الاشخاص الممكنة من كل نوع واحدة غير متناهية فالاشخاص
الممكنة من كل نوع على الجمع يكون ما لا نهاية له وذلك يدفع ما ذكرتموه **الفصل الثاني**
في ان كلام الله تعالى احد المشهور اتفاق الاصحاب على ذلك ونقل ابو القاسم الانصاري
منا عن بعض قدماء اصحابنا انهم اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء
واعلم ان هذه المسئلة اما ان نتكلم فيها مع القول بنفي الحال او مع القول باثباته فان كان الاول
ضعفت المسئلة جدا لان الوجود كل شيء عين حقيقته فاذا كانت حقيقة الطلب مخالفة لحقيقة الخبر
كان وجود الطلب ايضا مخالفا لوجود الخبر اذ لو اتحدا في الوجود مع اختلافهما في الحقيقة كان الوجود
غير الحقيقة وذلك يقتضي اثبات الاحوال وان قال لا نسلم ان كون الكلام خبرا وطلبا حقايق
مختلفة بل حقيقة الكلام هو الخبر الا ترى ان من طلب من غيره فعلا او تركا فقد اخبر ذلك الغير انه
لو لم يفعله لعاقبه او بانه يجب على العاقل الاخلال به ومن استفهم فقد اخبر انه يطلب منه
الافهام واذا صار الكلام كله خبرا فقد زال الاشكال ثم ان سلمنا اختلاف هذه الامور في
حقايقها ولكن لا نسلم ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون خبرا وطلبا بيانه ان انسانا لو قال لبعض
عبيده متى قلت لك افعل فاعلم اني اطلب منك الفعل وقال الاخر متى قلت لك هذه الصيغة
فاعلم اني اطلب منك الترك وقال لثالث متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم اني اخبر عن كون
العالم حادثا فاذا احضروا باسرهم وخاطبهم دفعة واحدة بهذه الصيغة كانت تلك الصيغة
الواحدة امرا ونهيا وخبرا معا فاذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل مثله في الغائب لانا نقول
اما القول بان كل كلام خبر فهو ليس بشيء لان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة حكم الذهن بنسبة
امر الى امر وتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا يتطرق التصديق والتكذيب الى احدهما
دون الاخر واما الثاني فضعيف لان قوله افعل ليس في نفسه طلبا ولا خبرا بل هو صيغة موضوعة
لافادة معنى الطلب ومعنى الخبر ولا استحالة في جعل الشيء الواحد دليلا على حقايق مختلفة انما النزاع
في ان يكون الشيء الواحد حقايق مختلفة وكلامنا انما هو في نفس حقيقة الطلب وحقيقة الخبر و
استقصاء القول في ذلك مذكور في باب الاوامر من كتاب المحصول في علم الاصول واما ان
تكلمنا على القول بالحال فيجب ان ننظر ان الحقايق الكثيرة هل يجوز ان تتصف بوجود واحد ام لا

فان ثبت جواز ذلك فحينئذ يجوز ان يكون للصفة الواحدة حقايق مختلفة والا بطل القول
وانا الى الآن لم يتضح لي فيه دليل لا نفيا ولا اثباتا والذي يقال في افساده انا لو قدرنا شيئا واحدا
يكون له حقيقتان فاذا طرا عليهما ما يضاد احدى الحقيقتين دون الاخرى لزم ان يعدم تلك
الصفة من احد الوجهين وان لا يعدم من الوجه الاخر ليس بشيء لانا قد حكينا عن المعتزلة في
اثبات المعدوم واستدلالهم بمثل هذا الكلام على ان صفات الاجناس لا تقع بالفاعل ثم زيفنا
ذلك من وجوه عدة وتلك الوجوه باسرها عائدة ههنا فهذا هو الكلام على من استدل على امتناع
ان يكون الكلام الواحد امرا ونهيا وخبرا واستخبارا معا واما الذي يدل على ان الامر كذلك فلا يمكن
ان يعول فيه على الاجماع للحكاية التي ذكرها ابو القاسم الاسفرايني ولم نجد لهم فيه ايضا دلالة عقلية
فبقيت المسئلة بلا دليل **الفصل الثالث** في انه لا يجوز ان يكون الله تعالى موصوفا بصفة واحدة
تفيد فائدة الصفات المختلفة السبعة اعلم ان على القول بنفي الحال فساد ذلك معلوم بالضرورة
على ما قررناه واما على القول بالحال فالقاضي عول في ابطال هذا الاحتمال على الاجماع وهو ان القائل
في الصفات قائلان منهم من اثبتها ومنهم من نفاها وكل من اثبتها قال انها صفات متعددة فالقول
بانها صفة واحدة يكون خارقا للاجماع **الفصل الرابع** في ان الله تعالى مع كونه موصوفا
بالمعاني السبع هل هو موصوف بالاحوال السبعة ام لا كان القاضي في مثبتي الاحوال ممن يذهب
الى ان العلم القديم معنى يقتضي له صفة العالمية وكذا القدرة والحياة فيكون على مذهبه له تعالى
بحسب كل معنى حالة واما نفاة الاحوال منا فهم يذهبون الى ان العلم نفس العالمية وعلى هذا التقدير
ظهر وقوع الخلاف بين اصحابنا في انه تعالى هل له مع هذه المعاني السبعة احوال سبعة ام لا والخلاف
في ذلك مما يجب ان لا يستحقر فكان من حقهم ان يفردوا هذه المسئلة بالذكر ويذكروا كل ما يمكن ان
يقال من الجانبين لكن ما رأيت احدا من اصحابنا افرد هذه المسئلة بالذكر ولا تكلم فيها نفيا ولا اثباتا
وانا لم اتخلص ايضا فيها دلالة قاطعة لا من جانب النفي ولا من جانب الاثبات فانه انما يمكن نفيها
بما يبين انه ليس لله تعالى صفة زائدة على هذه الصفات التي علمناها **الفصل الخامس** في انه
لو ثبت ان الله تعالى متصف بالاحوال السبعة كما انه متصف بالمعاني السبعة فالمتعلق بالمعلوم
هو المعنى او الحالة او هما جميعا هذه مسئلة لم ار احدا من اصحابنا ذكر صورتها فضلا عن تحقيق القول
فيها والذي عندي ان الحالة لا بد وان تكون متعلقة بالمعلوم واما المعنى ففيه احتمال لانه يمكن ان يقال
في كونه متعلقا بالمعلوم سواء انه لو لم يكن متعلقا به لم يكن بان يوجب العالمية بذلك المعلوم

اولى من ان يوجبها بمعلوم اخر لكنك قد علمت ضعف هذه المقدمة في اول الكتاب الفصل
السادس في ان تعلقات الصفات هل هي امور ثبوتية ام لا لمن اثبتها ان يقول المعقول
من التعلق نسبة مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها فان ذات القدرة او القادرية وذات
المقدور غير وتعلق القادرية بذلك المقدور غير ولذلك يصح تعقل القادرية والمقدور
مع الذهول عن تعلق تلك القادرية بذلك المقدور واذا ثبت ان هذا التعلق معقول مغاير
فهو اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا والثاني باطل لان كونه غير متعلق بذلك المتعلق امر
عدمي وذلك معلوم بالضرورة فوجب ان يكون كونه متعلقا امرا ثبوتيا وذلك الثبوتي
اما ان يكون في الخارج او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن الشيء في نفسه متعلقا بل غايته
ما في الباب ان الانسان فرضه متعلقا كما يمكنه ان يفرض الابيض اسود وليس كلامنا
في مثل ذلك انما كلامنا فيما يكون متعلقا بالمتعلق حقيقة فاذن ذلك التعلق امر ثابت
في الخارج وهذا هو الدليل على ان الاضافات امور ثبوتية ولمن نفاها ان يحتج بامرين الاول
وهو ان ثبوت الصفات النسبية يتوقف على ثبوت كل واحد من المنتسبين فلو كان هذا التعلق
امرا ثبوتيا لتوقف ثبوته على ثبوت المتعلق وذلك محال اما في القادرية فلان المقدور
انما يقع بها فلو توقف وجوده على تعلقها به مع ان ذلك التعلق موقوف عليه لزم الدور
وانه محال واما في العلم فلانه كان يلزم استحالة العلم بالمعلوم الثاني ان ذلك التعلق لو كان
امرا ثبوتيا لكان لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا والثاني محال لان ذلك التعلق امر نسبي
محتاج الى كل واحد من المنتسبين فهو اذن ممكن فله سبب ولذلك السبب فيه تاثير فتاثيره
فيه اما ان يكون زائدا عليه فحينئذ يلزم التسلسل او لا يكون زائدا عليه مع ان له نسبة الى الاثر
واذا عقلت ذلك فيه فليعقل مثله في تعلق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور الفصل السابع
في ان تلك التعلقات ان كانت امورا ثبوتية فهل تتعدد تلك التعلقات بحسب تعدد المتعلقات
لمن اثبت هذا التعدد ان يستدل عليه بان تعلق علم الله بهذا المعلوم يصح ان يعقل مع
الذهول عن تعلقه بالمعلوم الاخر والامر الواحد يستحيل ان يكون معلوما مجهولا معا فاذن
لتلك المعاني الصفات بحسب كل متعلق متعدد او محقق تعلق ولمن نفى ذلك ان يقول
علم الله تعالى متعلق بما لا نهاية له ولا بد وان يكون عالما بالشيء وان يكون عالما بكونه عالما بالشيء
وهذه المراتب غير متناهية فيلزم وجود موجودات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية

الفصل

الفصل الثامن في ان تلك التعلقات هل تتغير بتغير المتعلقات اللائق باصول اصحابنا الامتناع
بذلك من وجوه اولها هو انه تعالى كان قادرا من الازل الى الآن على ايجاد الجوهر المعين فاذا
اوجده استحال ان يبقى بعد ذلك قادرا على ايجاده لان الموجود لا يمكن ايجاده ثانيا فقد انقطع ذلك
التعلق لا يقال انه بقي قادرا على ايجاده بعد ذلك من حيث انه تعالى قادر على ان يعدمه ثم
يوجده بعد ذلك مرة اخرى لانا نقول هذه مغالطة لان ايجاده ابتداء مغاير لايجاده على طريقة
الاعادة وهو تعالى كان قادرا على ايجاده ابتداء ثم بعد ذلك لا يبقى قادرا على ايجاده ابتداء فثبت
انه لا يبقى قادرا على غير ذلك الايجاد المبتدا وثانيها وهو ان سمع الله وبصره ما كان متعلقا
بالاشياء قبل وجودها لان المعدوم لا يكون مسموعا مبصرا وهذا معلوم بالضرورة ثم انهما
متعلقان بالاشياء بعد تكونها وذلك يصحح تجدد تلك التعلقات وللقائل ان يقول
المقتضي لحصول تلك التعلقات لا بد وان يتوقف اقتضاؤه لها على حصول تلك المدركات
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة او كونه حيا يقتضي تلك التعلقات
بشرط حصول تلك المدركات ولا يمكن ابطال ذلك بان هذا يقتضي وقوع التغير فيه تعالى
لان التغير في التعلق لا بد من التزامه سواء اثبتنا المعنى القديم او لم نثبته والظاهر ان اصحابنا
انما التزموا ذلك لقولهم المدركية شاهدا معللة بالمعنى فيجب غائبا ان تكون معللة طردا للعلة
وقد عرفت كلامنا في اثبات الادراك شاهدا وبتقدير ثبوته فالقول بالقياس باطل
على ما مر فهذا موضع مشكل فليتامل فيه وثالثها وهو ان النسخ عبارة اما عن رفع الحكم او عن
انتهائه والحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى فذلك التعلق لا بد وان يكون عرضة
للتغير الفصل التاسع في ان الصفات هل يجب تغيرها بتغير التعلقات اللائق باصول اصحابنا
ان لا نحكم بذلك ولكن فيه اشكال وهو ان تغير تلك التعلقات اما ان يكون لازما او لا لازما
والثاني محال لان التجدد لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون هو المتعلق او المتعلق او
شيء منفصل فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو محال لان تغير التعلق تابع
لتغير المتعلق فان كان تغير المتعلق تابعا لتغير التعلق لزم الدور والثالث محال لان الامر المنفصل
الذي لا تعلق له بذلك التعلق يستحيل ان يجعل تغيره سببا لتغير التعلق وهذا ماخذ عظيم يتنبه
منه على اشكالات عظيمة الفصل العاشر في نفاة الاحوال مع المعاني فتلك الاحوال
هل هي معلومة ام لا ذهب ابو هاشم الى انها غير معلومة ولا مجهولة وانما يعلم الذات عليها

وذهب القاضي الى انها وحدها معلومة والصحيح ذلك لوجهين الاول وهو انه ان لم يكن
معلوما استحال الحكم عليه بانه غير معلوم لان ما لا يعلم لا يتميز عن غيره وما لا يتميز عن غيره استحال
ان يحكم العقل عليه وحده دون غيره بحكم معين لا يقال المحكوم عليه بهذا الحكم هو الذات على
حاله لانا نقول المحكوم عليه بانه غير معلوم اما الصفة وحدها او الذات على الصفة فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني كان باطلا لان الذات على الصفة معلومة فالحكم عليها
بانها غير معلومة كاذب الثاني هو ان العلم بكون الذات موصوفة بتلك الصفة علم بالمركب
والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فلا بد وان تكون هذه الصفة معلومة **الفصل الحادي عشر**
في الصفات الخبرية وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستوا زعم ابو الحسين في احد
قوليه ان اليدين عبارة عن صفة اخرى ورا القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفا و
الوجه عبارة عن صفة اخرى والعين عبارة عن صفة اخرى سوى البصر والاستوا عبارة
عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه ابو اسحق الاسفرايني على ذلك الا ان الاشعري
زعم انه لا طريق الى هذه الصفات الا بالخبر والاسفرايني حاول اثبات الصفة المسماة باليد
بدليل العقل وزعم في قوله الثاني ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين
البصر ومن الاستوا الاستيلا وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا ان
الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الاسما لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ
حقيقة في شي ومجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن ان لو
كان ذلك المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقولة لهم فلا يمكن جعل هذه
الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن اثبتها ان يتمسك بالعقل والنقل اما العقل فهو ان
الايجاد على سبيل الاصطفا والاكرام لا بد له من صفة موثرة وليست تلك الصفة هي
القدرة لان تاثيرها عام فلا بد من صفة اخرى واما النقل فهو قوله تعالى ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم
حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز والجواب عن الاول ان
الايجاد على سبيل الاصطفا عبارة عن الايجاد مع ارادة الاكرام وذلك لا يستدعي صفة
اخرى وعن الثاني انه من الجائز ان تكون العلة هي الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك
غير موجود في حق غير آدم **الفصل الثاني عشر** في ان الله تعالى ليس قديما بقدم وذهب

عبد الله بن سعيد وابو الحسن في قوله الاول ان الله تعالى قديم بقدم والصحيح انه باطل
والا لكان ذلك القدم قديما فيلزم ان يكون قديما بقدم ولزم قيام المعنى بالمعنى
ولزم التسلسل ولمن اثبت ذلك ان يقول المعقول من كونه قديما مغاير للمعقول من
ذاته فهذه مغاير لذاته والجواب عن ذلك ما مر في مسئلة البقا والكلام في انه تعالى
ليس واحدا بالوحدة استدلالا واعتراضا مثل الكلام في هذه المسئلة **الفصل الثالث عشر**
في ان استغناءه عن الحيز والمكان هل هو لمعنى ام لا ذهب الاستاذ ابو اسحق الى ذلك على ما
حكى عنه امام الحرمين في الشامل ولمن نفى هذه الصفة ان يقول الصفة الثبوتية اما ان تقتضي
الاستغنا او علة هذا الاستغنا والاول باطل لان الاستغنا عن الحيز والمكان امر عدمي
والثاني ايضا باطل لان المعنى الوجودي لا يكون علة للعدمي ولمن اثبتها ان يقول الاستغنا
عن الحيز والمكان ليس نفيا محضا بل هو اشارة الى كونه قائما بنفسه مستقلا بذاته وهذا
معقول ثبوتي وهذا المعقول مغاير لذاته المخصوصة لانا قد نعقل ذلك الاستغنا حال
ما لا نعقل تلك الذات المخصوصة فهذا الاستغنا اذن صفة ويمكن ان يجاب عنه بان
الاستغنا عبارة عن كون ذاته بحيث يستحيل ان يحصل في الحيز والمكان فههنا امور ثلاثة احدها
المقتضي وهو ذاته تعالى وهو امر ثبوتي وثانيها الاقتضا وثالثها نفي الحيز والمحل وهذان الامران
لا يمكن ان يكونا ثبوتيين **الفصل الرابع عشر** في انه تعالى هل هو كريم بكرم رحيم برحمة نقل
عن عبد الله بن سعيد انه ذهب الى ذلك فان كان المرجع بالكرم والرحمة الى ارادته تعالى
من حيث انها متعلقة بايصال النفع او بدفع الضرر فالامر صواب وان كان المرجع الى غير الارادة
فذلك مما لا يمكن اقامة الدلالة على اثباته مع انه يمكن ان يكون المرجع بها الى الارادة **الفصل
الخامس عشر** في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس اثبت القاضي
والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا ان لله تعالى خمس ادراكات وزعمت
المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى حيا يقتضي ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا ابو
القسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة واما الاستاد ابو اسحق فانه نفى
عن الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب القاضي والدليل عليه ما ذكرنا في باب
السمع والبصر **الفصل السادس عشر** في اخص وصف الله تعالى ذهب ابو الحسين
الى انه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات

جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى قدرته على الاختراع ومنهم من
زعم ان ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل بل الصحيح انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة

الفصل الرابع عشر في حصر الصفات اقوى ما قيل فيه ان الله تعالى كلفنا بمعرفته
فلا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال والطريق لنا ليس الا افعال الله تعالى
وافعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات بدليل انا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر
من الصفات فانه يصح منه الالهية فثبت ان ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا
فوجب نفيها ولقد عرفت ما يمكن ان يقال على هذه الطريقة وليكن هذا آخر كلامنا في الصفات
والله ولي الرحمة تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني والله الحمد على ما انعم ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم الاعظم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الأصل الحادي عشر في الرؤية وفيها مسئلتان المسئلة الأولى في أنه تعالى يصح
أن يرى المشهور فيه من الأدلة العقلية أن نقول نرى الجواهر والألوان فيشتركان في صحة
كونهما مرئية فهذه الصحة لا بد لها من علة فإن المعدومات لا يصح أن تكون مرئية وهذه
الموجودات يصح أن تكون مرئية فلولا أمر لأجله صح في هذه الموجودات أن تكون مرئية وإلا
لم يكن حصول هذه الصحة لها أولى من حصولها للمعدومات فثبت وجوب تعليل هذه الصحة
ولا يمكن تعليلها بخصوص كون الجوهر جوهرا واللون لونا لأن صحة كون الشيء مرئيا حكم مشترك بين
هذه المرئيات فلو عللنا بخصوص كون الجوهر جوهرا واللون لونا لزم تعليل الأحكام المتساوية
بالعلل المختلفة وأنه غير جائز لوجهين الأول أن احتياج الحكم إلى العلة المخصوصة إما أن يكون لذاته
أو لشيء من لوازم ذاته أو لأمر غير لازم والأولان يقتضيان أن ينتسب كل ما يماثل ذلك الحكم
إلى تلك العلة لوجوب تساوي المتماثلات في كل الأحكام الواجبة والثالث
محال أما أولا فلأنه إذا كان انتساب ذلك الحكم إلى تلك العلة لعارض غير لازم كان ذلك
الحكم في ذاته غنيا عن تلك العلة والغني عن الشيء لذاته يستحيل أن يحتاج إليه وأما ثانيا فلأن الشيء
ما لم يوجد لا يعرض له عارض فلو كان احتياج الحكم إلى تلك العلة لشيء من العوارض كانت حاجة
الحكم إلى العلة بعد ثبوته وأنه محال الثاني أن جاز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة جاز
أيضا أن يعلل صحة كون الشيء قادرا تارة بما يعلل به صحة كونه عالما وتارة بغيره حتى يكون الشيء
عالما ولا يصح أن يكون قادرا وبالعكس وذلك يقدح في اشتراط الأشياء بشروطها وأنه
محال فثبت أنه لا يمكن تعليل صحة كون الجوهر وكون اللون مرئيا بخصوص كونه جوهرا أو لونا فلا بد
من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث أو الوجود
والتعليل بالحدوث باطل لأنه عبارة عن مجموع وجود مرتب على عدم ولا يمكن أن يكون العدم
جزءا من العلة وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فثبت أن علة صحة كون
الجوهر مرئيا واللون مرئيا هو الوجود والوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات

فقد تحقق في حق الباري علة صحة كونه مرئيا فوجب أن يثبت في حقه هذه الصحة فإن قيل
لا نسلم أنا نرى الجواهر والألوان بل المرئي هو الأعراض فقط وإذا كان كذلك لم يجب تعليل
هذه الصحة بأمر مشترك بين الجواهر والأعراض لا يقال إنا نرى الطويل العريض ونميز بين
الطويل والأطول فالطول لا يخلو إما أن يكون المرجع به إلى عرض قائم بالجسم وإما أن يكون
المرجع به إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص والأول باطل أما أولا فلأن الطول لو كان عرضا
قائما بالجسم والجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزى فلا يخلو إما أن يكون الطول قائما بكل واحد من
تلك الأجزاء أو يكون قائما بمجموع تلك الأجزاء والأول محال لأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا
كان طويلا كان مقدار كل واحد منها في جانب الطول أعظم من مقداره لا من جانب الطول
فيكون الجزء قابلا للقسمة من جانب الطول وهو محال والثاني أيضا محال لاستحالة قيام العرض
الواحد بالمحال الكثيرة وأما ثانيا فلأنا لو فرضنا تألف الأجزاء من الأرض إلى السماء
فإنا نقطع بكونها طويلة وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض ولو كان الطول عرضا لكان من
لا يعلم ذلك العرض لا يعلم كون تلك الأجزاء المتألفة الممتدة من الأرض إلى السماء طويلة
وأما ثالثا فلأن قيام الطول بتلك الأجزاء إما أن يتوقف على تألفها وامتدادها في جانب
معين أو لا يتوقف فإن توقف استحال أن يكون امتدادها في ذلك الجانب معللا بذلك
العرض لاستحالة الدور وإذا كان امتدادها في ذلك الجانب غنيا عن ذلك العرض
كان طولها غنيا عن ذلك العرض لأنه لا معنى للطول إلا ذلك الامتداد وإن لم يتوقف
لزم قيام الطول بتلك الأجزاء سواء كانت متألفة ممتدة أو لم تكن كذلك بل كانت متناثرة
وذلك باطل فثبت أن الطول لا يمكن أن يكون عرضا فإن المرجع به إلى الأجزاء المتألفة في
سمت مخصوص فإدراك الطول يكون إدراكا لتلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب لأنا
نقول إنكم بنيتم نفي كون الطول عرضا على إثبات الجزء وذلك ممنوع بل نحن ننفي الجزء ونقول
بناء عليه أن الطول لا بد وأن يكون عرضا لأنا نأخذ القطعة من الشمعة ونشكلها بالأشكال المختلفة
وتتوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن أن يكون اختلاف تلك المقادير لأجل انتقال الأجزاء
المتألفة من بعض الجوانب إلى بعض فإن ذلك بناء على إثبات الجزء وذلك باطل فتعين أن تكون
المقادير المتعاقبة على الجسم أعراضا قائمة به ولئن سلمنا ثبوت الجزء ولكن الطول ليس عبارة
عن ذوات تلك الأجزاء بل عن تألفها في سمت مخصوص فإذا رأينا الطويل فقد رأينا

ما في تلك الاجزاء من التاليفات الواقعة في سمت مخصوص فلا يلزم ان يكون الجواهر مرئية
ولئن سلمنا ان الجواهر والالوان مرئية لكن لا نسلم ان صحة كون الشيء مرئيا حكم ثبوتي اذ لم يكن
ثبوتيا لم يكن به حاجة الى العلة وانما قلنا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا لوجوه الاول ان
صحة كون الشيء مرئيا لو كانت صفة ثبوتية لكان اصل الصحة وصفا ثبوتيا وهو محال فما
ادى اليه مثله وانما قلنا ذلك لان صحة كون الشيء مرئيا صحة مخصوصة والصحة المخصوصة
لا بد وان يدخل فيها اصل الصحة والمركب اذا كان ثابتا فلا بد وان يكون كل واحد
من اجزائه ايضا ثابتا لان جزء المركب داخل فيه والعدم غير داخل في الوجود وانما قلنا ان
اصل الصحة لا يمكن ان يكون امرا ثابتا اما اولا فلانه لو كان ثابتا لكان ثبوته اما واجبا
محالا او ممكنا والاول باطل لان الصحة وصف محتاج الى الغير فكيف يكون واجبا لذاته
والثاني هو المطلوب والثالث يوجب التسلسل لان كونها ممكنة عبارة عن الصحة فيكون
للصحة صحة اخرى ولزم التسلسل لا يقال صحة ثبوت الصحة نفس ذاتها فلا يلزم التسلسل
لانا نقول الصحة مساوية لسائر الاشياء الثابتة في اصل الثبوت وتميزه عنها بخصوص
ماهيتها وما به الامتياز غير ما به الاشتراك فماهيتها مغايرة لثبوتها فاتصاف ماهيتها
بذلك الثبوت لا بد وان يكون على سبيل الامكان على ما بينا فهذا الامكان حكم
لاتصاف ماهيتها بثبوتها فيكون هذا الامكان مغايرا لا محالة لنفس ماهيتها فثبت انه
لا يمكن ان يكون كون الصحة صحيحة لنفس ماهيتها واما ثانيا فلان اصل الصحة لو كان وصفا
ثبوتيا لكانت صحة حدوث الحادث حاصلة قبل حدوثه وصفا ثبوتيا محتاجا الى محل
يقوم به فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بما يكون محل الصحة حدوثه ويلزم قدم العالم و
ههنا وجوه اخر تدل على ان اصل الامكان والصحة لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا قد مر ذكرها
في الاصل الرابع عند الرد على الفلاسفة في قولهم بالعقول الثاني ان صحة كون الشيء مرئيا
حكم اضافي بين الشيء بالنسبة الى كونه مرئيا والاحكام الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت
كل واحد من المضافين فلو كان صحة كون الشيء مرئيا حكما ثابتا لتوقف ثبوت هذه الصحة
على حصول كونه مرئيا فيكون امكان الشيء متاخرا عن وقوعه وانه محال والثالث وهو
ان صحة كون الشيء مرئيا كصحة كونه معلوما ومقدورا ومذكورا ومخبرا عنه ثم صحة المعلومية والمذكورية
ليست وصفا ثبوتية لان المعدوم قد يكون معلوما ومذكورا ويستحيل اتصاف المعدوم

بالوصف

بالوصف الثبوتي واذا كانت صحة المعلومية والمذكورية ليست وصفا ثبوتية فكذا صحة
كون الشيء مرئيا لانه لا فرق في العقل بين صحة وصحة لا يقال صحة كون الشيء مرئيا منافية لاستحالة
كونه مرئيا والاستحالة امر عدمي فالصحة المنافية لها يجب ان تكون ثبوتية لانا نقول الصحة كما
انها تنافي الاستحالة فهي تنافي الوجوب فالوجوب ان كان ثبوتيا فالصحة المنافية له يجب ان
تكون عدمية وان كان عدميا وهو ينافي الاستحالة فقد بطل قولكم ان المنافي للعدم يجب
ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الصحة اذا لم تكن ثبوتية استحال تعليلها بعلة ثبوتية لان الامور
العدمية لا تفاوت فيها فلو احتاج بعضها الى علة ثبوتية لاحتاج كلها اليها وذلك محال
وان سلمنا ان صحة كون الشيء مرئيا حكم ثبوتي لكن لم قلتم انه يجب تعليلها بعلة قوله هذه الصحة
اختص بها بعض المعلومات دون البعض فلولا امر لاجله حصلت هذه الصحة والا لم يكن
اختصاص البعض بها اولى من البعض قلنا لا نسلم ان اختصاص البعض بهذا الحكم لا بد وان يكون
لعلة بيانه اما اولا فلانه كما ان بعض المعلومات مختص بهذه الصحة فهو ايضا مختص بعلة هذه
الصحة فلو لزم من اختصاصه بهذه الصحة دون غيره افتقاره الى علة لزم من اختصاصه
بعلة هذه الصحة دون غيره افتقاره الى علة اخرى فيلزم ان يكون اختصاصه بعلة هذه الصحة
لعلة اخرى ولزم التسلسل واما ثانيا فلان تلك الصحة مختصة بتلك العلة دون غيرها
فيلزم ان يكون علتها لذلك الحكم لعلة اخرى ولزم التسلسل فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن
تعليل جميع الاحكام بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل وهذا متفق عليه بين المتكلمين فان
صحة كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة وصحة كون الشيء مقدورا للعبد غير
معللة عندكم لانها لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة مشتركة لاستحالة تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة عندكم ثم انا نقدر على الاكوان والاعتمادات والعلوم واخص
وصف مشترك فيها هو العرضية ثم انه لا يمكن تعليل صحة المقدورية والا لزم حصول القدرة
على جميع الاعراض وانه محال فثبت ان صحة كون الشيء مقدورا للعبد حكم اختص به بعض الامور
مع انها غير معللة بعلة واذا جاز ذلك فليجز مثله ايضا في صحة كون الشيء مرئيا وان سلمنا
ان صحة كون الشيء مرئيا من الاحكام المعللة فلم لا يجوز تعليل كون السواد مرئيا لكونه سوادا و
تعليل صحة كون الجوهر مرئيا بكونه جوهرا قوله صحة كون السواد مرئيا مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا
فلو عللت هذه الصحة في السواد بكونه سوادا وفي الجوهر بكونه جوهرا لزم تعليل الاحكام المتماثلة

بالعلل المختلفة وانه محال قلنا لا نسلم ان صحة كون السواد مرئيا مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا
بيانه وهو ان المثلين هما اللذان يقوم احدهما مقام الاخر في كل الامور الواجبة وههنا كل
واحد من هاتين الصحتين يستحيل قيامها مقام الاخر لان صحة كون السواد مرئيا يستحيل ثبوتها
في الجوهر لان الجوهر يستحيل ان يرى سوادا وكذلك صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ان يحصل
في السواد لان السواد يستحيل ان يرى جوهرا ولما امتنع قيام كل واحد من هاتين الصحتين مقام
الاخرى ثبت اختلافهما في الماهية فلا يلزم من تعليل احدهما بالسواد والاخرى بالجوهر تعليل
الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة ولئن سلمنا تماثل الصحتين لكن لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة
بالعلل المختلفة بيانه من وجوه الاول وهو انكم لما عللتم صحة كون الشيء مرئيا بالوجود فهلا
تعللون صحة كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها
ما يصح ذلك عليها وعند ذلك لا بد وان تقولوا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا فان
كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة في كل حقيقة بخصوصية تلك الحقيقة
وكيف ما كان فلا بد وان يبطل ركن من اركان دليلكم الثاني وهو ان المختلفات
مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر فان السواد مشارك للبياض في كون كل واحد
منهما مخالفا للاخر ومغايرا له وهذه المخالفة والمغايرة انما جاءت للحقيقة المخصوصة التي لكل
واحد منها لا يقال المخالفة ليست صفة ثبوتية بل هي حكم فرضي اعتباري لانا نقول ان جاز
ان تجعلوا المخالفة حكما اعتباريا لا ثبوت له في الخارج جاز ايضا ان تجعل صحة كون الشيء
مرئيا حكما اعتباريا فانه لا تفاوت في العقل بين الامرين الثالث وهو ان الحقائق المختلفة
التي تصح رؤيتها اما ان تكون مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية او لا تكون فان لم
تكن مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية استحال ان تعلل صحة رؤيتها بوصف مشترك بينها
وان كانت مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية فما به الامتياز غير ما به الاشتراك فاما
ان يكون بين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان لم يكن كان كل واحد من الاعتبارين غنيا
عن الاخر فلا يكون احدهما وصفا للاخر وان كان بينهما ملازمة فمن المحال ان يكون جهة الامتياز
ملازمة لجهة الاشتراك والا لكان كل واحد من الاشياء المتصفة بذلك المشترك متصفا
بالامور المتقابلة المتعاندة وانه باطل بل لا بد وان يكون جهة الاشتراك لازمة لجهة الامتياز
وهي محتاجة اليها فاذن يكون الوصف المشترك محتاجا في كل واحد من المختلفات الى حقائقها

المخصوصة

المخصوصة وذلك هو المطلوب الرابع وهو ان صحة كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه
وصحة كون الشيء مقدورا ومرادا اما ان تقولوا انها ليست احكاما ثبوتية وان كانت ثبوتية
فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة بخصوصيات الحقائق وكيف ما كان فانه يبطل ركنا
من اركان دليلكم الخامس ان صحة العالمية والقادرية اما ان تكون حكما مشتركا بين الباري
وبين الممكنات او لا تكون فان كان مشتركا بين الموضعين وقد عللتم هذا الحكم في الشاهد بالحيوة
المحدثة وفي الغائب بالحيوة القديمة مع اختلاف هاتين الحيوتين فقد عللتم الحكمين المتماثلين
بعلتين مختلفتين وهو المطلوب وان لم يكن صحة كون الباري تعالى عالما قادرا مساوية
لصحة كوننا قادرين عالمين مع اشتراكهما في كون كل واحد منهما صحة فهو باطل اما اولا فلانه
لو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون الجوهر مرئيا وان
كانتا مشتركتين في كون كل واحد منهما صحة واما ثانيا فلانا نعلم ببديهة العقل انه لا اختلاف
في صحة العالمية والقادرية من حيث انها صحة واما ثالثا فنحن لا نعقل بين كون الله حيا
وبين كوننا احياء فرقا الا في القدم والحدوث فان اقتضى هذا القدر اختلاف الحقيقة
في الموضعين فوجود الباري تعالى ايضا مخالف لوجود الممكنات في القدم والحدوث
فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك وح يسقط دليلكم
السادس وهو ان الاعراض على اختلافها يشملها حكم واحد وهو حاجتها الى المحل وامتناع
بقائها وامتناع اجتماع المثلين منها في محل واحد عندكم وكونها بحيث قد يوجد فيها ما
يتماثل او يتخالف او يتضاد ثم ان هذا الحكم الواحد معلل بخصوصيات هذه الماهيات السابع ان علم
الله تعالى عندكم مساو للعلم الحادث في تعلقه بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد على
الطريقة الواحدة ثم لم يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقيقتهما تماثلهما فثبت
انه لا يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء في المؤثر الثامن وهو ان الظلم انما قبح لكونه ظلما
والجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب لكونه كذبا بدليل انا متى علمنا هذه الاعتبارات علمنا القبح
وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه الاعتبارات لم نعلم القبح والشيء الذي يلزم من العلم
به العلم بحكم من الاحكام سواء علم غيره او لم يعلم فانه لا بد وان يكون علة فيه فثبت ان القبح
في هذه المواضع معلل بخصوصيات هذه الامور وذلك يقتضي صحة تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة فاما الذي تمسكتم به اولا من ان حاجة الحكم الى العلة المخصوصة اما لذاته او

للازمه اولما لا يكون لازما له فالجواب عنه ان الحكم اللازم للامكان هو الاحتياج الى مرجح
فاما خصوصية ذلك المرجح فليست لاجل ان ذلك الحكم يقتضي لذاته ذلك المرجح بعينه
بل لاجل ان ذلك المرجح بخصوصيته يقتضي ذلك الحكم فالحاصل ان المعلول لا يقتضي الاستناد
الى العلة المخصوصة بل يقتضي الاستناد الى المرجح المطلق فاما تخصيص المرجح فيكون ذلك من
جانب العلة لا من جانب المعلول واما الذي تمسكتم به ثانيا من انه يلزم عليه تجويز تعليل
صحة العالمية تارة بعلة صحة القادرية وتارة بغيرها فالجواب ان هذا التجويز قائم ويحتاج
في دفعه الى دليل وان سلمنا انه لابد من تعليل صحة كون السواد مرئيا والجوهر مرئيا بامر
مشترك بينهما فلم قلتم بان الوجود مشترك بين الموجودات حتى تقولوا بانه هو العلة لهذه
الصحة وبيانه وهو ان وجود كل شيء نفس حقيقته المخصوصة على ما دللنا عليه في باب اثبات
الصانع في تقرير اسئلة نفاة الامكان وكما ان حقيقة الشيء غير مشتركة بينها وبين ما يخالفها
كذلك وجود كل شيء غير مشترك بينه وبين ما يخالفه وعلى هذا يسقط دليلكم بالكلية ولئن
سلمنا ان الوجود مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود
غاية ما في الباب انا لا نعرف وصفا اخر مشتركا بينهما الا هذين الوصفين لكن عدم العلم
بالشيء لا يقتضي عدم ذلك الشيء وتحقيق هذا ما مر ان التقسيم انما يفيد العلم اذا كان منحصرا
فاما اذا كان منتشرا فلا ومما يبين ان تقسيمكم غير منحصر ان الامكان وصف مشترك بين الجواهر
والاعراض وهو مغاير للحدوث والوجود اما مغايرته للوجود فظاهر والا لكان كل موجود
ممكنا واما مغايرته للحدوث فظاهر ايضا لان الامكان حاصل قبل الحدوث والشيء لا يحصل
قبل نفسه لا يقال الامكان لا يصلح ان يكون علة لهذه الصحة اما اولا فلانه امر عدمي فلا يصلح
للعلية واما ثانيا فلانه حاصل للمعدوم مع انه لا يصح رؤيته لانا نقول اما اولا فنحن لا نذكر
الامكان لاجل ان نجعله علة لصحة الرؤية بل لبيان ان الذي زعمتموه من انه لا مشترك الا الحدوث
والوجود باطل ولما بطل الحصر احتمل ان يكون هناك وصف اخر ثبوتي مشترك بين الجواهر و
الاعراض واما ثانيا فلا نسلم ان الامكان غير صالح للعلية قوله الامكان عدمي قلنا اذا جعلتم
الامكان عدميا فصحة كون الشيء مرئيا عبارة عن امكان كونه مرئيا فهذه الصحة ايضا تكون
امرا عدميا ولا استحالة في تعليل الاوصاف العدمية بالامور العدمية قوله الامكان حاصل
للمعدوم مع انه لا يصح رؤيته قلنا انه لا يلزم من حصول المصحح حصول الصحة مطلقا بل من الجائز

ان يتوقف

ان يتوقف ذلك على حصول شرط او انتفاء مانع الا ترى ان كون الذات حية مصحح كونها جاهلة
مشتهية نافرة مع انه لا يلزم من كونه تعالى حيا حصول هذه الصحات فكذا هاهنا الامكان وان
كان علة لصحة الرؤية لكنه يتوقف اقتضاؤه لذلك على حصول الوجود للذات ولئن سلمنا انه
لا مشترك الا الوجود والحدوث فلم لا يجوز ان يكون المصحح هو الحدوث قوله الحدوث عبارة
عن مجموع وجود حاصل وعدم سابق والعدم السابق ساقط عن درجة الاعتبار فلم يبق الا
الوجود قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم الا ترى انا لو قدرنا عدم القديم
فان هناك الوجود والعدم حاصل مع ان الحدوث غير حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بالعدم وهذه المسبوقية كيفية في وجود الشيء مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق
فلم لا يجوز ان يكون علة صحة الرؤية هذه الكيفية ولئن سلمنا ان الحدوث عبارة عن مجموع هذا الوجود
والعدم لكن لم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الا ترى ان عدم الضد عن المحل علة لصحة
حصول الضد الاخر فيه فاذا عقل في عدم كونه علة للصحة فليعقل هنا ايضا كذلك ولئن سلمنا
ان هذا العدم لا يصلح للعلية لكن لم لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود بشرط تقدم العدم عليه
الا ترى ان وجود الفعل يحتاج الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم فاذا جاز ان يكون الوجود
بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز ان يكون علة لهذه الصحة ولئن سلمنا
ان حدوث الجواهر والالوان لا يصلح ان يكون علة لصحة رؤيتها فلم قلتم انه يجب استناد هذه
الصحة الى الوجود وبيانه وهو انه انما يلزم من قيام الدليل على امتناع استناد هذه الصحة الى غير
الوجود واستنادها الى الوجود ولو لم يقم الدليل على امتناع استنادها الى الوجود فاما اذا قامت
الدلالة على فساد هذا القسم ايضا لم يكن الجزم بابطال سائر الاقسام وتصحيح هذا القسم اولى من
العكس بل حينئذ يجب التوقف في صحة كل واحد من الاقسام وفسادها وانما قلنا ان الدليل
قام على فساد استناد هذه الصحة الى الوجود لان الوجود اما ان يكون علة لصحة رؤيته نفسه فقط او
علة لصحة رؤية الحقائق التي هي صفة لها او علة لصحة رؤية الامرين فان كان علة لصحة رؤية نفسه فقط
فح لا نرى من السواد الا وجوده ومن البياض الا وجوده ومن الجوهر الا وجوده وح يكون متعلق
رؤيتنا من جميع المرئيات امرا واحدا مشتركا بينها وهو الوجود وذلك يقتضي ان لا نميز حين
الابصار بين السواد والبياض والجوهر والعرض وهذه مكابرة وان كان علة لصحة رؤية الحقائق التي
هي صفة لها فلا يكون علة لصحة كون السواد من حيث انه سواد مرئيا ولصحة كون الجوهر من حيث

انه جوهر مرئيا فذلك ايضا محال اما اولا فلان السواد انما صحت رؤيته لانه سواد لا لاجل
شيء آخر منفصل عن كونه سوادا اذ لو كان السواد انما يعلم كونه سوادا لكونه سوادا لا لامر منفصل عنه
فكما ان القول بان السواد يعلم سوادا لا لانه سواد قول يعلم فساده بالبديهة فكذا القول
بان السواد انما يصح رؤيته سوادا لا لانه سواد بل لشيء آخر وجب ان يكون فاسدا واما ثانيا فهب
ان صحة رؤية السواد يعتبر في ثبوتها وجود السواد فهل يعتبر في ثبوتها تحقق السوادية او لا يعتبر
فان اعتبر ذلك كانت صحة رؤية السواد موقوفة على مجموع وجود السواد وسواديته و
صحة رؤية البياض موقوفة على مجموع وجود البياض وبياضيته واحد المجموعين مخالف للمجموع الآخر
فتكون علة الصحة مختلفة وذلك يبطل اصل دليلكم وان لم يعتبر في ثبوت صحة كون السواد مرئيا
تحقق السوادية لزم ان يثبت صحة رؤية السواد سواء تحققت السوادية او لم تتحقق وذلك معلوم
الفساد بالضرورة لانه اذا لم تتحقق السوادية فكيف تحصل صحة رؤية السواد واما القسم الثالث
وهو ان يكون الوجود علة الصحة رؤيته لنفسه وصحة رؤيته كونه سوادا فهو يبطل بما ابطلنا به القسم
الثاني وتخصه وجه آخر وهو انا اذا راينا من السواد وجوده وسواديته وجوده مخالف
لسواديته وجب ان يكون رأينا لامرين مختلفين ونحن متى راينا امرين مختلفين فانا نميز من حيث
البصر بينهما فكما نميزه بين السواد والحركة القائمين بمحل واحد فيلزم ان ندرك بالبصر تغاير وجود
السواد عن سواديته وان يكون تميزنا بين هذين الامرين كتميزنا بالبصر بين السواد والحركة
القائمين بالمحل الواحد ولما كان ذلك باطلا بطل هذا القسم ولئن سلمنا ان علة صحة رؤية
الجواهر والالوان وجودها وان وجودها مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجود الله تعالى
يجب ان يكون علة لصحة الرؤية قوله من حكم المثلين الاستواء في جملة الاحكام قلنا هذا
منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل للجوهر حال بقائه مع ان الجوهر حال حدوثه يجب ان
يكون متعلق القادر وحال بقائه يستحيل ان يكون متعلق القادر وكذا في الاعراض فان
في الزمان الثاني يصح حصول مثل هذا العرض ويستحيل وجوده بعينه لاستحالة البقاء عليه بل
العرض يصح حصوله في الزمان الاول ويستحيل حصوله في الزمان الثاني والجوهر يجب ان يكون
مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل كونه كذلك في الحالة الثانية ويجب كونه حادثا في الزمان
الاول وكونه باقيا في الزمان الثاني مع امتناع عكسها والعالم كان ممتنع الحدوث في الازل
وهو بعينه صحيح الحدوث فيما لا يزال ومعلوم ان التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت

بين الشيء الواحد في الزمانين فاذا جاز تبدل احكام الشيء بحسب الازمنة وجوبا وامتناعا فلان
يجوز ذلك بين المثلين اولى ولئن سلمنا ان وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته لكن لم قلتم
انه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق بيانه وهو ان المصحح للشيء قد يكون حاصلا مع ان الصحة
غير حاصلة كما ذكرنا من ان الحيية مصححة لكون الذات مشتهية نافرة جاهلة صحيحة ومريضة
ثم ان الحيية حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور لاجل ان ذاته المخصوصة غير قابلة
لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك لا يقال علة الصحة اذا حصلت وجب حصول
الصحة اذ لو توقف صدور الصحة عنها على قبول مخصوص لتوقف صدور المعلول عن العلة على
امر آخر وانه محال لانا نقول ما الدليل على ان العلة في ايجابها معلولها لا تتوقف على شرط آخر
ان اقتضاء الحركة لكون هذه الذات متحركة يتوقف على حلولها في هذه الذات وذلك يبطل
دليلكم ولئن سلمنا ان وجود الله تعالى يقتضي هذه الصحة وان ذاته قابلة لهذه الصحة لكن لم لا يجوز
ان يكون ذاته موصوفة ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة بيانه وهو ان الحكم كما ينتفي
لانتفاء المؤثر ينتفي ايضا لوجود المانع لا يقال الصفة المانعة لا بد وان تكون موجودة فوجودها
يصحح كونها مرئية ومع ذلك كيف يكون مانعة من الرؤية لانا نقول ان دليلكم لا يمشي الا مع
القول بالاحوال واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موصوفة بحالة تكون تلك الحالة
لنفسها مانعة من حصول هذه الصحة ولئن سلمنا انه تعالى يصح ان يكون مرئيا لكن لم قلتم انه
يصح ان يكون مرئيا لنا بيانه ان من مذهبكم ان كل شيء يصح رؤيته منا فاما ان يقوم بنا ادراك
متعلق به او ضد لذلك الادراك بناء على مذهبكم ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما ثم
ان ادراكنا للاشياء لكونه موجودا يصح ادراكه فلا بد وان يقوم بنا ادراك متعلق به او يقوم بنا
ضد لذلك الادراك ثم الكلام في ذلك الادراك وفي ضده كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
ثم ان اصحابكم ذكروا اجوبة ثلاثة عن هذا الاشكال احدها ان هذا الادراك يستحيل ان يكون
مرئيا لنا فلا يلزم اتصافنا بادراك يتعلق به او بضد ذلك الادراك بل الباري تعالى
يرى ذلك الادراك وثانيها ان ذلك الادراك يصح كونه مدركا لنا وانما لا ندرك لقيام
ما يضاد ادراك ذلك الادراك وذلك الضد كما يمنع من ادراك الادراك يمنع من ادراك
نفسه بل الله تعالى يرى ذلك الضد وثالثها ان الله تعالى خلق فينا معنيين كل واحد منهما يمنع
من ادراك الآخر واذا عرفت ذلك فنقول ما على جوابكم الاول فاذا جوزتم كون الوجود

يصح للادراك مع انه يستحيل كونه مدركا لنا فلم لا يجوز ان يكون الوجود مصحح كون الباري مرئيا
وان يستحيل كونه مرئيا لنا وبهذا نقول على جوابكم الثاني فانكم جعلتم ضد الادراك مانعا من رؤية
نفسه ومن رؤية الادراك فاذا جاز ان يكون الشي مانعا من رؤية نفسه مع ان المصحح فيه
قائم فلم لا يجوز في حق الباري ايضا كذلك واما جوابكم الثالث فنقول اذا جاز ان يقوم بنا
ما لاجله يستحيل منا ادراك بعض الاشيا فلم لا يجوز ان يكون ذواتنا موصوفة بصفة لازمة
يمتنع انفكاكها عنها وتكون تلك الصفة مانعة عن صحة رؤيتنا الباري ولئن سلمنا ان
وجود الاشيا يقتضي صحة كونها مرئية لنا لكن ههنا ما يمنع منها اما اولا فهو انه يلزم منه صحة
كون الروايح والطعوم والعلوم والقدر مرئية لنا وكذا الارادات والعلم باستحالة ذلك
ضروري اما ثانيا فهو ان حاستنا سليمة وشرائط الرؤية حاصلة فلو كانت العلوم والقدر
مرئية لوجب ان نراها الان اذ لو جاز عند حصول المرئي واجتماع الشرائط وسلامة الحواس
ان لا نرى المرئي لزمت المحالات التي الزمناها على القائلين بالادراك واما ثالثا فهو ان الالوان
لما صح ان تكون مرئية فان الاعمى يجد من نفسه بالضرورة نقصانا في امتناع رؤيتها عليه فلو كانت
الطعوم والروايح يصح ان تكون مرئية وجب ان يكون حالنا معها كحال الاعمى مع الالوان
فكان يجب ان نجد من انفسنا ذلك النقص بالضرورة ولما لم يكن كذلك بطل كونها مرئية
ومما يؤكد ذلك وهو ان اصحابكم لما استدلوا على استحالة اقتدارنا على الاجسام والالوان
قالوا لو صح منا ان نقدر عليها مع انا غير قادرين عليها في الحال لوجب ان نجد من انفسنا
هذا النقص وايضا فاذا لم نقدر عليها مع صحة اقتدارنا عليها وجب اتصافنا بالعجز عنها ولو
كنا عاجزين عنها لوجدنا من انفسنا ثبوت ذلك العجز بالضرورة لان العجز صفة مشروطة
بالحيوة فيجب ان يجد الحي من نفسه بالضرورة ذلك فنقول لو لزم من عدم اقتدارنا على
الاجسام مع صحة اقتدارنا عليها العلم الضروري بحصول هذا النقص بحصول الضد للقدرة
لزم ايضا من عدم رؤيتنا للطعوم والروايح مع صحة رؤيتنا لها العلم الضروري بحصول هذا
النقص وبحصول ما يضاد ادراكها ولما لم نجد من انفسنا ذلك علمنا استحالة رؤيتنا لهذه
الامور ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه من الحجة لكنها تقتضي كون الباري تعالى مدركا بادراك
اللمس وذلك لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل والاطول كما نميز من حيث البصر بين الطويل
والاطول فلو اقتضى ذلك كون الاجسام مرئية اقتضى ان تكون ملموسة ولا شك انا ندرك

من حيث اللمس فرقا بين الحرارة والبرودة فاذن ادراك اللمس متعلق بالاجسام والاعراض
فبعين ما ذكرتموه في الرؤية يتمشى في اللمس فيلزمكم تعلق اللمس بالباري تعالى وانه باطل بضرورة
العقل ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الباري مرئيا الا ان ههنا ما يوهم نقيض ذلك وسنذكره
ان شاء الله تعالى الجواب قد دللنا على ان الجوهر مرئي قوله وليكم مبني على اثبات الجزء الذي لا يتجزى
قلنا نعم ونستدل عليه في اخر الكتاب على ذلك قوله المحسوس ليست الا القائمة بالاجزاء قلنا العظم
والمقدار المحسوس والعظم هو تلك الاجزاء عند تالفها لا نفس التاليف فلا بد وان تكون الاجزاء
مرئية قوله الصحة امر عدمي فلا يستدعي علة قلنا لا نزاع في كون الصحة امرا عدميا لكن لم قلتم ان الامور
العدمية لا تستدعي علة وذلك لان هذه الصحة وان كانت وصفا عدميا الا انه اختص
ببعض الاشيا دون البعض فجاز ان يطلب له علة لكن لقائل ان يقول ان الاوصاف العدمية
يجوز استنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك بطل حصركم للامور التي يمكن جعلها علة لهذه
الصحة قوله لم قلتم انها من الاحكام المعللة قلنا لوجهين الاول انه لما اختص بها بعض المعلومات
دون البعض فلولا امر لاجله اختص ذلك البعض بها والا لم يكن ثبوتها له اولى من ثبوتها
لغيره قوله لما اختص ذلك البعض بذلك الحكم فهو مختص لعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون
اختصاصه بعلة لاجل علة اخرى ولزم التسلسل قلنا لكنه ينتهي بالاخرة الى ما يثبت له لذاته
وعند ذلك ينقطع التسلسل وهذا هو الجواب عن قوله علية العلة حكم اختص به تلك العلة
دون سائر الاشيا لان علية العلة حكم يثبت لتلك العلة لذاتها فلا جرم ينقطع التسلسل
قوله صحة المعلومية والمذكورية غير معللة قلنا هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة
في هذه الطريقة اذا اختص ذلك ببعض المعلومات دون البعض وصحة الرؤية كذلك فانها
ثابتة للموجودات وغير ثابتة للمعدومات واما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلة لجميع الامور
معدوما كان او موجودا فلا يكون لازما على ما ذكرناه الثاني هو ان الصحة امر نسبي اضافي
والامور النسبية الاضافية لا يعقل استقلالها بانفسها بل لا بد لها من امور تؤثر فيها وعلى
هذا الوجه يكون صحة المعلومية والمذكورية لازمة فيلزم كونها معللة لكنا نلتزم ذلك لا لكنا
نعلل هذه الصحة بامر مشترك بين الموجودات والمعدومات فلم يجب تعليلها في كل موضع
بحقيقة مخصوصة وذلك يبطل اصل الدليل اما صحة كون الشي مقدورا للعبد فليس من الامور
والانظار والعلوم مشترك لا العرضية فان عللنا هذه الصحة بها لزم صحة اقتدارنا على كل

الاعراض وذلك مما لم يقل به احد من اصحابنا وان كانوا لم يقيموا على بطلانه حجة جيدة وان
لم نعللها بالعرضية لزمنا اما المنع من تعليلها واما تعليلها في كل موضع بحقيقته المخصوصة
وعلى التقديرين يبطل اصل الدليل قوله صحة كون السواد مرئيا تخالف صحة كون البياض
مرئيا قلنا هذا باطل لان الصحة من حيث انها صحة لا اختلاف فيها وانما الاختلاف في
اضافة الصحة تارة الى كون السواد مرئيا وتارة الى كون البياض مرئيا وهذه امور خارجة
عن ذات الصحة وحقيقتها والشيء لا يختلف باختلاف الامور الخارجة عنه فثبت ان الصحة
واحدة في الموضعين ولقائل ان يقول صحة كون الشيء مرئيا هل تماثل صحة كون الشيء مقدورا
ام لا فان كان تماثلها لزمكم من تعليل صحة كون الشيء مرئيا بالوجود وصحة كون الشيء مقدورا
ايضا بالوجود والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وذلك يبطل الحكم
وان عللنا صحة المقدورية بالوجود لزمنا كونه تعالى مقدورا وانه باطل وان كان صحة
كون الشيء مرئيا مخالفة لصحة كون الشيء مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون
صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا مع اشتراكهما في اصل الصحة وايضا
صحة كون الشيء مرئيا تخالف صحة كون الشيء معلوما ولذلك كان المعدوم غير موصوف
بالصحة الاولى موصوفا بالصحة الثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحة وكذلك
صحة كون الشيء مرئيا مخالف لصحة العدم على الشيء ولذلك فان الباري تعالى موصوف
بالصحة الاولى عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحة
فاذا كان الامر كذلك في هذه الصورة فكذا في مسئلتنا واما قوله لم لا يجوز تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قدمناه واما الاشكالات التي اوردناها
اكثرها من استخراجنا فهي مشكلة لم يتضح لنا عنها اجوبة يثبت فيه قوله لم قلتم ان الوجود مشترك
قلنا ان هذا السؤال وان كان ابو الحسين البصري قد اورده على سائر الاسولة التي اجبنا عنها على هذه
الطريقة الا ان عندنا انه لا يمكن توجيهه على هذه الطريقة الا على سبيل المعارضة بيانه
انا لما دللنا على ان صحة رؤية الجواهر والالوان لا بد من تعليلها بعلة ثم قلنا وتلك العلة
اما جوهرية الجوهر ولونية اللون او اما حدوثهما واما وجودهما وابطلنا القسم الاول بانه يلزم
منه تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وابطلنا الحدوث بوجه اخر فخرج بلزوم مجموع
هذه المقدمات امران احدهما كون الوجود علة لهذه الصحة والثاني كون الوجود مشتركا بين

الجواهر

الجواهر والالوان لانه متى سلم وجوب تعليل هذه الصحة وسلم امتناع تعليلها بما عدا الوجود
لزم لا محالة كون الوجود مشتركا وانه لا يمكن الامتناع منه الا بان يمنع احدى هذه المقدمات
الثلاث فثبت ان الدليل الذي ذكرناه لو صح لافاد كون الوجود مشتركا بين الجواهر والالوان
كما افاد كون الوجود علة لصحة الرؤية واذا كان هذا الدليل بتقدير الصحة يفيد كون الوجود
مشتركا بين هذه الاشياء لم يمكن ان يجعل المنع من كون الوجود مشتركا اعتراضا على الدليل
لان الامتناع من نتيجة الدليل لا يكون اعتراضا على الدليل اللهم الا اذا ذكروا ما يدل على استحالة
كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة ولكن المعارضة لا تقدح في مقدمات الدليل
فثبت ان هذا السؤال غير متوجه على مقدمات دليلنا وانه لا يمكن القدح في دليلنا الا بالا
الاسولة التي اوردناها فاما بتقدير المساعدة على سائر المقدمات فانه لا يمكن توجيه هذا
السؤال لانا بينا ان هذا الدليل كما يدل على كون الوجود علة لهذه الصحة فانه يدل على كونه مشتركا
بقي هاهنا دقيقة وهي ان ما ذكرناه من الدليل بتقدير تسليم مقدماته ينتج كون الوجود مشتركا
بين الجواهر والالوان لكنه لا ينتج كونه مشتركا بين الباري تعالى وبين الممكنات فانه من الجائز
ان يكون الممكنات باسرها مشتركة في الوجود ومع ذلك فيكون وجوده مخالفا لوجودها
واذا كان كذلك فنحتاج بعد هذا الدليل الى اقامة الدليل على ان وجوده تعالى مساو لوجود
الممكنات حتى يمكننا بناء الغرض عليه فهذا ما نقوله في هذا المقام قوله سلمنا ان الوجود مشترك
بين الجواهر والاعراض ولكن لم قلتم انه لا مشترك الا الوجود والحدوث قلنا الانصاف انه
لا يمكن اقامة دلالة قاطعة على ذلك وان ذلك من المقدمات المشكلة في هذا الدليل قوله
الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم وهي كيفية زائدة على وجود الشيء وعدمه قلنا
لو كانت هذه المسبوقية كيفية ثابتة فهي ان كانت مسبوقة بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم
زائدة عليها فيلزم التسلسل وان لم تكن مسبوقة بالعدم كان وصف الحادث
قديما وذلك محال ولقائل ان يقول انا قد دللنا على ان الحدوث ليس عبارة عن مجموع الوجود
والعدم كيف كان لان الشيء اذا عدم بعد وجوده فهو من هذا الاعتبار غير حادث مع ان الوجود
والعدم حاصلان في هذا الاعتبار بل الحدوث عبارة عن بعدية الوجود للعدم وهذه
البعدية وان لم تكن صفة ثبوتية في الخارج فلا اقل من ان تكون صفة اعتبارية وقد ثبت
فيما مضى ان الصحة صفة لا ثبوت لها في الخارج لكنها امر فرضي اعتباري اذا كان كذلك فلم

ان يكون الامر الفرضي الاعتباري علة لامر اخر فرضي اعتباري وهذا ايضا مشكل وبهذا
الجواب يشكل الجواب عن سائر الاسولة التي اوردناها على دليلنا على ان الحدوث لا يصلح
ان يكون علة قوله كما ان تعليل الصحة بما عدا الوجود فاسد فالتعليل ايضا بالوجود فاسد
قلنا لا نسلم قوله الوجود اما ان يكون علة لصحة رؤية نفسه او لصحة رؤية الماهية المخصوصة
او لصحة رؤيتهما قلنا من اصحابنا من التزم بان المرئي هو الوجود فقط والتزم انا لا نبصر
اختلاف المختلفات لكنا نعلم ذلك بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها لكن
الاولى ان يقال ان الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله الحقيقة المخصوصة
انما يصح ان تكون مرئية لنفسها كما انها انما يصح ان تكون معلومة لنفسها قلنا ان صحة
كون الحقيقة مرئية حكم من احكامها ولا استحالة في ان يكون للحقيقة صفة وتلك الصفة
تكون علة لثبوت حكم اخر لها الا ترى ان صحة كون الحقيقة مقدورة معللة بامكانها
وكذا صحة كون الذات عالمة قادرة معللة بالحياة القائمة بها فكذا ههنا لا يقال سوادية
السواد مغايرة لذات السواد والمرئي لنا من السواد سواديته فلو كان المقتضي لصحة
رؤية السواد هو الوجود لكان حكم الشيء معللا لا بالشيء ولا بما يقوم به وانه غير معقول
لانا نقول لا نسلم ان سوادية السواد مغايرة لذاته بل سوادية السواد نفس ذاته المخصوصة
فاندفع ما ذكرتموه وايضا فلو ساعدناكم على ما قلتموه فاي استحالة في ان يثبت للذات
الواحدة صفتان ثم ان احدى الصفتين تقتضي للصفة الاخرى حكما وقوله صحة رؤية السواد
بل يتوقف على السواد ام لا قلنا اصل الصحة لا يتوقف لكن انتساب هذه الصحة الى السواد
يتوقف وليس الكلام في هذا الانتساب بل في اصل الصحة وليتامل ايضا في هذا المقام فانه
مشكل قوله سلمنا ان علة صحة الرؤية في الجواهر والالوان وجودها وان وجودها مساو لوجود
الله تعالى فلم قلتم ان وجوده تعالى يجب ان يكون علة لهذه الصحة قلنا لما مر غير مرة من وجوب
تساوي المتماثلات في جملة الاحكام واما النقوض الواردة فقد سبق عنها الجواب في مواضع
كثيرة فيما مضى قوله سلمنا ان وجود الله تعالى علة لهذه الصحة لكن لم قلتم ان ذاته قابلة لهذه
الصحة فان الحكم قد يتخلف مع قيام المصحح كما في الشهوة والنفرة في حقه تعالى قلنا المصحح اذا وجد
تارة مع الصحة واخرى منفكا عنها لم يكن ذات ذلك المصحح كافية في اقتضاء تلك الصحة ولا
لترتب الصحة عليه مطلقا واذا لم يكن ذاته كافية في اقتضاء تلك الصحة استحال ان يصير

مقتضية لها الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية القوابل فحينئذ تصير علية تلك
الصحة معلولة للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة و
هذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان لا تحصل الصحة لحصول المانع قوله هب ان الوجود علة
لصحة كون الله تعالى مرئيا اما لم قلتم انه علة لصحة كونه مرئيا لنا قلنا لان الوجود في الجواهر
والالوان علة لصحة كونها مرئية لنا فكذا في حقه تعالى واما ما ذكروه من اختلاف اصحابنا
في ان الادراك وضده هل يصح ان يكون مرئيا لنا ام لا فكل ذلك بناء على مذهبهم في ان
الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما وذلك مما لا نقول به فلا يلزمنا تلك الاشكالات
قوله لو كان الوجود علة لصحة رؤية الحقائق لصح منا رؤية الطعوم والعلوم وذلك معلوم
الفساد بالضرورة قلنا دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مقبولة قوله انها لو كانت
مرئية لوجب ان نريها ابدا قلنا قد بينا فيما مضى بالادلة القاطعة ان عند اجتماع الشرائط المذكورة
لا يجب حصول الرؤية واجبنا عن ادلتكم بما فيه مقنع قوله لو كانت الطعوم والروائح مرئية
لكنا نجد النقص من انفسنا بعدم رؤيتنا لها قلنا انما يلزم وجدان النقص من انفسنا ان
لو رأيناها مرة ثم تعذر رؤيتنا لها بعد ذلك اما اذا لم نرها قط ولم نسمع بان احدا رآها
لا جرم لم نجد ذلك النقص الا ترى ان الاكمه لا يجد في نفسه من النقص ما يجده الاعمى ولو لم يسمع
الناس يخبرونه بابصارهم الالوان لما خطر بباله ذلك النقص قوله يجب ان نعلم بالضرورة
ما في عيوننا من ضد الادراك قلنا انما يلزمنا اثبات ضد الادراك بناء على استحالة خلو القابل
للضدين عنهما فاما اذا لم نقل بذلك لم يلزمنا اثبات ضد الادراك فاندفع عنا هذا الاشكال
قوله ان اصحابكم تمسكوا بهذه الحجة في استحالة كوننا قادرين على الاجسام قلنا ان تلك الحجة
غير قوية عندنا قوله هذا الدليل يقتضي صحة تعلق ادراك اللمس بالله تعالى قلنا ان اصحابنا
التزموا ذلك ولا طريق الى ذلك فهذا ما عندنا في هذه الطريقة من الاشكالات والتفصي عنها
المسلك الثاني وهو ان نحرر هذا الدليل على وجه يسقط عنه كثير من الاسولة التي ذكرناها
فنقول بداهة العقول شاهدة بان المقابل للعدم امر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود امرا واحدا
في الموجودات كلها والا لم يكن المقابل للعدم امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك باطل واذا ثبت
ان الوجود امر واحد في الموجودات لزم ان يكون وجود الموجودات زائدا على حقائقها واذا
ثبت ذلك فنقول الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم فالماهيات الممكنة وجب ان يصح

خلوها عن الوجود اذ لو لم يصح خلوها عن الوجود لاستحال عدمها فيكون الممكن واجبا وهو محال
واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذن
لا بد من الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لا بد مع الوجود
من امر اخر والقسم الثاني باطل لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل واحد
منهما مستقلا باقتضائه فح يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان
يكون احدهما مستقلا باقتضائه دون الثاني فح يكون ذلك الثاني حشوا ولا يمكن ان يكون
الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم ضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود فاذا الحشو
هو ما عدا الوجود وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند
الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يبقى حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد
او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع
كما لم يؤثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد زاد شيء وانتقص شيء فالمقتضي لتلك
الزيادة والنقصان اما ان يكون كل واحد منهما او احدهما او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور
فان كان في تلك الزيادة امر اخر وانتقاصه لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان
لزيادة ونقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رؤية ما رايناه لا يمكن
ان يكون المؤثر فيها الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرؤية وثبت ان الوجود
مشترك بين الباري وبين الممكنات فيلزم صحة رؤيته واعلم انه قد يظن المبتدي ان
هذه الطريقة لا تمشي الا مع القول بان المعدوم شيء وليس الامر كذلك الا ان عليها اسئلة
لا يمكن التقصي عنها وان كان كثير مما توجه على الطريقة الاولى ساقطا عنها المسلك الثاني
لو كانت رؤية الله تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون معلومة او لا تكون
والقسمان باطلان فبطل القول باستحالتها واما ابطلنا القول بان تلك الاستحالة معلومة
لانها لو كانت معلومة لكانت اما ان تكون معلومة بالاضطرار او بالاستدلال
وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار والا لاشترك العقلاء في معرفتها وباطل ان تكون
معلومة بالاستدلال لما سنبين ان شاء الله تعالى ان الوجوه التي تمسك بها الخصوم
في اثبات استحالة الرؤية لا يفيد الجزم باستحالتها واذا لم نجد دلالة تدل على استحالتها
لم يمكن دعوى حصول العلم الاستدلالي بتلك الاستحالة فثبت بما ذكرنا ان تلك الاستحالة

غير معلومة

غير معلومة وانما قلنا انه يستحيل ان تكون مشكوكا فيها لان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت
الصحة ومنهم من قطع بثبوت الاستحالة وليس فيهم من توقف في ذلك وذلك يفيد انعقاد
الاجماع منهم باسرهم على نفي التوقف واذا كان التوقف على خلاف الاجماع كان باطلا فثبت
ان القول باستحالة الرؤية يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا واذا بطلت
الاستحالة ثبتت الصحة لا يقال ما ذكرتموه يمكن قلبه عليكم لان رؤية الله تعالى لو كانت صحيحة
لكانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبديهة وهو باطل لما ذكرتموه او بالاستدلال
وهو ايضا باطل والا لتوقف صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة اخرى وح تكون هذه
الدلالة ضائعة او لا تكون معلومة اصلا وذلك باطل بالاجماع كما ذكرتموه ولما بطلت
هذه الاقسام بطل اصل الصحة وح تثبت الاستحالة لانا نقول ان احدا من الامة لم يثبت
الاستحالة بنفي ما يدل على الصحة فان احدا من المعتزلة لم يتمسك بهذه الطريقة واذا كان
كذلك كان هذا الاستدلال مردودا بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما يدل على الاستحالة
فهي طريقة لم يزل اصحابنا فلم يكن ذلك على خلاف الاجماع فظهر الفرق بين البابين واعلم
ان اصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه كلها اضعف من الوجه الذي قررناه فظهر لك
من مجموع ما ذكرنا ان الادلة العقلية ليست قوية في هذه المسئلة واعلم ايضا ان التحقيق
في هذه المسئلة ان الخلاف فيها يقرب من ان يكون لفظيا وسنبينه ان شاء الله تعالى المسلك
الرابع التمسك بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى حكاية عنه رب ارني
انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سالها عليه السلام عن الله تعالى فان قيل لا نسلم
ان موسى عليه السلام سال رؤية الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون المراد من قوله رب ارني
انظر اليك اي ارني اية اعلمك بها علما ضروريا وهذا تاويل البلخي ولئن سلمنا انه سال
الله تعالى رؤيته ولكن لنفسه او لغيره ع م فلم يدل ذلك على ان الرؤية ممكنة بيانه
ان قوم موسى عليه السلام كانوا يطلبون منه ان يريهم ربه على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك
في قوله لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب من الله تعالى الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس
بمرئي واضاف السؤال الى نفسه ليكون بيانه انه ليس بمرئي اشد تمكنا في القلوب لانه
اذا امتنع ذلك في حقه مع جلالة موسى وقدره فغيره به اولى وهذا تاويل ابي علي وابي هاشم
ولئن سلمنا انه سال الرؤية لنفسه ولكن لم قلتم ان ذلك ينافي العلم باستحالة الرؤية

على الله تعالى فانه سألها من الله لتنضم الدلالة السمعية الى العقلية لثلاثة اوجه اما اولا فلان
في تعاضد الادلة وان كانت من جنس واحد زيادة فائدة ولهذا اكثر الله تعالى الادلة
على وجوده فكيف اذا كان كل من جنسين سمعي وعقلي واما ثانيا فلان الجمهور من اهل النظر
قد يوردون على المطلوب الواحد ادلة كثيرة سمعية وعقلية واما ثالثا فلان مثل ذلك
قد وقع من ابراهيم عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه في قوله ولكن ليطمئن قلبي وكما حكى
عن الملائكة في قوله اتجعل فيها من يفسد فيها مع انهم علموا بدليل العقل ان ذلك حا
من الله تعالى اما على مذهبكم فلانه لا يقبح من الله تعالى شيء واما على مذهبنا فلانهم لما علموا
ان الله حكيم وانه لا يفعل القبيح ومع ذلك فقد سألوا وبالجملة فاما ان يقال انهم
ما علموا ذلك ويقال كانوا عالمين بذلك وسألوه على سبيل التعنت وسألوه طلبا
لمزيد اليقين وكيف ما كان فليجز مثله في مسئلتنا ولئن سلمنا ان سؤاله الرؤية ينافي علمه
باستحالتها فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم باستحالتها بيانه وهو
ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت عندنا ليتوصل بذلك الى معرفة الله وحكمته
وانه لا يفعل القبيح فذلك مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا واذا كان كذلك لم يكن
في العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبنا واما على مذهبكم فانما يجب معرفة
الله تعالى ومعرفة صفاته بالسمع فلعل في شريعة موسى عليه السلام لم تكن معرفة انه يستحيل
ان يرى واجبة فثبت انه لا طريق على مذهبنا ومذهبكم الى الجزم بانه لا يجوز ان يكون موسى
عليه السلام غير عالم بذلك ولئن سلمنا ان معرفة ذلك كانت واجبة على موسى عليه السلام
ولكن لم قلتم ان تلك المعرفة لما وجبت على موسى عليه السلام كانت حاصلة عنده بيانه وهو
انكم تجوزون المعصية على الانبيا فلعله عليه السلام لم يحصل تلك المعرفة مع انها كانت واجبة عليه
ويؤيد ذلك امور ثلاثة الاول ان موسى عليه السلام تاب عن ذلك ولولا انه معصية
والا لما تاب الثاني وهو انه ليس لاحد ان يرى الله تعالى في الدنيا بالاتفاق مع ان
موسى عليه السلام سأل ذلك فيكون معصية الثالث وهو ان عندكم ما اراد الله تعالى
ان لا يوجد استحال وجوده والله تعالى اراد ان لا يراه موسى في ذلك الوقت فكانت
رؤيته له في ذلك الوقت مستحيلة فيكون سؤاله الرؤية انما لانه ما علم ذلك ولانه اقدم عليه
على سبيل المعصية وكيف ما كان فليجز مثله في مسئلتنا الجواب قوله لا نسلم انه سأل

رؤية الله تعالى ولكنه سأل رؤية آية عظيمة من آياته لتحصيل العلم الضروري قلنا هذا باطل
من وجوه خمسة الاول لو كان قوله انظر اليك معناه انظر الى آيتك لكان قوله لن تراني
معناه لن ترى آيتي فح يلزم وقوع الخلف في كلام الله لانه اراه اعظم الآيات حيث جعل
الجبل دكا الثاني ان موسى عليه السلام كان قد وقف على آيات الله تعالى من قلب العصا
حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء بحيث استغنى بذلك اجل خلق الله تعالى كثرتها
وزاد فيها فطلب الآية بعد ظهور هذه الآيات تعنت وذلك لا يليق الا بالكفرة الثالث
انه قال فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف ترى
آيتي وذلك باطل لان الآية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره بل تنعدم رؤية
الآية عند استقرار الجبل الرابع وهو ان موسى عليه السلام كان قد عرف الله وجعل
يناجيه ولا يليق بالعاقل ان يقول لمن يناجيه عرفني نفسك الخامس وهو انه اضاف
النظر الى نفسه لا الى الآية فصرف النظر الى الآية عدول عن الظاهر من غير دليل وانه غير جائز
قوله انه سأل الرؤية لغيره وهو قومه قلنا هذا ايضا باطل لوجوه ثلاثة الاول هو ان ذلك
عدول عن الظاهر من غير دليل الثاني وهو ان الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لمنعهم
موسى عن ذلك السؤال ولرد عليهم اذ لا يجوز على الانبيا تقرير الجاهلين على جهلهم واعتقادهم
الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ما سأل عن ذلك بل رد عليهم في
الحال فقال انكم قوم تجهلون الثالث وهو ان الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك
اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين فقد بينا انه يجب
ان يمنعهم موسى من السؤال الباطل والمؤمن اذا منعه الرسول عليه السلام عن شيء فانه
يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سؤال الله تعالى ذلك وان كانوا من
الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون
الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع استحال ان ينتفعوا بمنع الله تعالى
موسى من الرؤية الا ان يقال كان الغرض منه ان السبعين الحاضرين متى شاهدوا منع
الله تعالى موسى عليه السلام عن الرؤية فانهم يخبرون الكفرة الغائبين فح يمتنعون عن
ذلك السؤال لكن ذلك ايضا باطل لان الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى مع ما ظهر من

من صدقه بالمعجزات الباهرة فبان لا يقبلوا قول سته مع انه ما ثبت صدقهم نبي من
الدلائل كان اولى **قوله** ان موسى عليه السلام مع علمه باستحالة الروية على الله تعالى سال
الروية ليتقوى علمه بالدليل السمعي **قلنا** هذا ايضا باطل من وجهين **الاول** وهو ان اختلاف
العلوم في القوة والضعف محال وذلك لان العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقة يستحيل
ان يتغير اذا كان صادرا عن ضرورة او نظر ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرق
التفاوت اليه فاستحالة التغير ايضا يستحيل تطرق التفاوت اليها وكون الشي معلوما بالضرورة
يستحيل تطرق التفاوت اليه فاذا كانت القيود التي لاجلها يصير العلم علما يمتنع تطرق التفاوت
اليها لزم استحالة تطرق التفاوت الى العلوم في القوة والضعف واذا ثبت ذلك استحال
ان يقال مطلوب موسى من هذا السوال مزيد قوة في العلم **فاما** قوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فذلك لا بد فيه من التاويل لان طالب الطمانينة يجب
ان لا تكون الطمانينة حاصلة له ومن لم تكن الطمانينة حاصلة له لم يكن العلم حاصلا له لان
العلم بدون الطمانينة والجزم محال بالاتفاق واذا وجب تاويله سقط الاستدلال **واما**
سوال الملائكة فلعل غرضهم منه ذكر المصالح التي تقابل المفاسد التي ذكروها ونحن وان لم نوجب
رعاية المصالح على الله تعالى لكن علمنا باستقراء سنته انه لا يسوغ الا المصالح ولئن سلمنا
امكان التفاوت في العلوم ولكن لو كان المطلوب ذلك لما كان السوال واقعا على هذا الوجه
لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسوال ومن سال غيره شيئا كان جوابه اما اعطاء
المسول او المنع عنه وعلى التقديرين فانه لا يمكن ان يستفاد منه استحالة وقوع ذلك الشي
فعلمنا انه يستحيل ان يكون الغرض ما ذكرتموه **قوله** لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان
جاهلا باستحالة الروية عليه **قلنا** لوجوه **الاول** اجماع الامة على ان علم الانبيا بالله تعالى وصفاته
اتم من علم غيرهم بذلك ولا يشك احد في ان دعوى الاجماع في ذلك اظهر من دعوى اجماع
الصحابة على العمل بالقياس واخبار الاحاد فاذا صححنا هذه الاصول بالاجماع فلان نتمسك
بالاجماع ههنا اولى **الثاني** وهو ان قبل ظهور ابي الحسين لم ينسب احد من الامة موسى
عليه السلام الى الجهل بل الناس كانوا بين معترف بصحة الروية وبين منكر لها ما ولين لهذه
الاية اما على سوال لاية او على انه عليه السلام سال الروية لقومه واذا كان كذلك كان
ابو الحسين مسبوقا بهذا الاجماع فيكون سواله مردودا **الثالث** وهو ان ابا الحسين معي

العلم الضروري بان المرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي او لآلة الروية والعلم الضروري حاصل
بان كل ما كان مقابلا للجسم فهو مختص بالجهة ومتحيز فهذان العلمان الضروريان لو كانا حاصلين
لموسى عليه السلام لزم من اعتقاد صحة روية الله تعالى اعتقاد كونه جسما متحيزا وذلك مما
لا يجوز بالاتفاق في حق الانبيا لان تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند ابي الحسين وان لم يحصل عنده
هذان العلمان الضروريان كان في ذلك قدحا في كونه عليه السلام عاقلا وذلك لا يقوله عاقل
فضلا عن المسلم **قوله** لعله عليه السلام وان علم استحالة ذلك لكنه عصى الله تعالى بهذا السوال
قلنا هذا باطل من وجهين اما اولا فعندنا انه لا تجوز المعصية على الانبيا واما ثانيا فلانه وان
جاز ذلك فهو غير محتمل ههنا لانه لا لذة لموسى في هذا السوال بتقدير كون الروية ممتنعة واضعف
الناس لا يرضى من دينه ان يقدم على معصية لا يلتذ بها اصلا فكيف يظن بالانبيا وخاصة
بموسى عليه السلام **قوله** توبته تدل على انه معصية **قلنا** يحتمل ان يكون توبته لاجل انه سالها
من غير اذن وهذا هو الجواب عن قوله ان الله تعالى لا يرى في الدنيا **قوله** روية الله في ذلك
الوقت كانت مستحيلة في حق موسى نظرا الى ارادة الله تعالى **قلنا** كونه تعالى في ذاته بحيث يصح
ان يكون مرئيا حكم ثابت له لذاته وذلك مما لا يمكن ان يزول عنه ابدا فاما استحالة كونه مرئيا
في ذلك الوقت فتلك الاستحالة غير عائدة الى ذاته بل الى تلك الروية وايضا فتلك الروية
غير مستحيلة لذاتها بل هي مستحيلة نظرا الى الارادة القديمة واذا عرفت ذلك فنقول ان البليا
على وجوب معرفة الانبيا لصفات الله واحكامه مستند الى الاجماع والاجماع انما انعقد
في الصفات والاحكام الثابتة له لذاته فاما في غير ذلك فلا اجماع فظهر الفرق **المسلك**
الخامس قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق رويته باستقرار الجبل وذلك ممكن
والمعلق على الممكن ممكن وفيه نظر لا بد وان يكون ممكنا فان قيل لا نسلم انه علق الروية بامر ممكن **قوله** استقرار
الجبل ممكن **قلنا** انه وان كان ممكنا لذاته الا انه محال لوجوه **الاول** ان عندكم ارادة الله تعالى
في ذلك الوقت ان لا يستقر الجبل وما اراد الله تعالى ان لا يكون كان حصوله محالا فاذن حصول
الاستقرار في ذلك الوقت كان محالا **الثاني** وهو انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل
حال تدككه وحصول الاستقرار عند حصول الحركة محال **الثالث** ان قوله تعالى فان استقر
مكانه فسوف تراني معناه ان استقر في حال التجلي والدليل عليه ان الانسان اذا قال للحاجب
الخليفة ارني الخليفة فقال الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر قدما فسوف تراه

فلما تجلى الخليفة لم يستقر قد مازيد علمنا انه اراد فان استقر قدماه في حال التجلي فاذا ثبت
ذلك فنقول ليس التجلي اما ان يكون المراد منه تجلي الله تعالى بذاته للجبل او لاهله او تجلي الله تعالى
باياته للجبل او لاهله فان كان الاول لم يأمن القائل بصحة ان يكون استقرار الجبل مع التجلي
مستحيلا على الاطلاق فتكون الروية معلقة بامر مستحيل وان كان الثاني فلا شك ان تجلي
الله تعالى باياته هو ظهور اياته والاية الظاهرة التي كان الله بها في حكم التجلي هو تقطيعه
اياه فيصير معنى الاية فان استقر الجبل في حال تقطيعه وذلك محال فثبت ان الروية معلقة
بامر مستحيل ولئن سلمنا انها معلقة على امر ممكن فلم قلتم انه لابد وان تكون ممكنة بيانه
ان التعليق على ما لم يوجد يصح وجوده يفيد امرين احدهما نفي حصول المعلق عند عدم الشرط
والثاني صحة حصوله عند الشرط والمطلوب المعلق بالشرط ليس الا وقوع الروية فلا جرم
تعليقه على ما لم يوجد لبيان نفي وجوده يكون جوابا مطابقا فاما ان هذه الروية صحيحة وليست
صحيحة فهو امر غير مطلوب فلا يجوز ان يكون الغرض من التعليق بيان صحة الروية والا لم يكن
الجواب مطابقا للسوال والجواب **قوله** الاستقرار مستحيل في ذلك الوقت لان الله تعالى
ما اراد وجوده **قلنا** هذه الاستحالة ليست لذات الاستقرار ولا لشي من لوازمها بل هي
من العوارض المفارقة اعني انا لو قدرنا ان الله تعالى اراد حصوله كان حاصلا واذا كان
كذلك كانت الروية معلقة بما لا يمتنع حصوله لذاته وذلك هو الذي نريد بقولنا الروية
معلقة بشرط ممكن الوجود **قوله** الشرط هو الاستقرار حال الندكك وذلك محال **قلنا** الشرط
المذكور في الاية هو الاستقرار وعلى ما تقولونه لا يكون الشرط هو الاستقرار بل يكون الاستقرار
جزء الشرط فبطل ما قالوه بل الشرط هو الاستقرار بدلا عن الحركة كما انا اذا قلنا الجوهر الذي
تحرك يصح منه ان يكون ساكنا فانا لا نعني به انه يصح ان يكون ساكنا عند كونه متحركا بل انه
يصح ان يكون ساكنا بدلا عن كونه متحركا **قوله** الشرط هو حصول الاستقرار حال التجلي **قلنا** ب
انه كذلك ولكن التجلي لا يمكن حمله على تقطيع الجبل لانه تعالى رتب تدكدك الجبل على حصول
التجلي ترتيب الجزاء على الشرط فيستحيل ان يكون التجلي هو الندكك واذا كان كذلك لم يلزم
من كون الشرط هو الاستقرار حال حصول التجلي ان يكون الشرط هو الاستقرار حال حصول
الندكك فبقي ان يقال فلم قلتم ان استقرار الجبل حال التجلي كان ممكنا فنقول لانه تعالى قال
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ولو كان الندكك واجب الحصول عند التجلي لما احتاج بعد حصول

التجلي الى جعل جاعل لاستغناء الواجب عن المؤثر فلما احتاج الندكك بعد التجلي الى الجعل
علمنا ان الندكك بعد التجلي ليس بواجب الحصول عقلا واذا كان كذلك كان الاستقرار
عند وجود التجلي ممكنا عقلا فثبت ان الروية معلقة بامر ممكن **قوله** لم قلتم بان المعلق بالممكن
ممكن **قلنا** لان الشرط اذا وجد فاما ان يوجد الجزاء او لا يوجد فان وجد كان ممكن الوجود لا محالة
وان لم يوجد لزم بطلان التعليق **قوله** المقصود من السوال ليس هو الصحة والاستحالة **قلنا**
الواجب في الجواب ان يفيد المقصود من السوال فاما ان لا يفيد فائدة زائدة فذلك
غير واجب بالاتفاق **واما شبههم** فمنها عقلية ومنها سمعية **اما** العقلية فستة **الاولى**
شبهة الموانع قالوا لو صح منا روية الله تعالى في حالة من الحالات لصح ان نراه الآن ولو صح ان
نراه الآن لوجب ان نراه الآن واذ ليس يجب ان نراه الآن فليس يصح ان نراه الآن فلم يصح
ان نراه الآن لم يصح ان نراه في حالة من الحالات وانما قلنا انه لو صح ان نراه في حالة من الحالات
لصح ان نراه الآن لان كونه بحال يصح ان يرى حكم ما ثبت له اما لذاته او لبعض ما يلزم ذاته و
على التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة وانما قلنا انه لو صح ان نراه الآن
لوجب ان نراه الآن لان الحاسة اذا كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا في الضوء ولا يكون
في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي ولا آلة الروية ولا يكون الحجب حائلة فانه يجب
حصول الروية اذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الامور لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة ونحن لا ندركها وذلك محال على ما سبق بيانه في مسئلة الادراك واذا ثبت
ذلك فهذه الشرائط لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى لانها لا تعقل الا في الاجسام او ما يقوم
بها واذا لم يكن اعتبار هذه الشرائط في حق روية الله تعالى وجب ان يكون مجرد سلامة الحس
وكونه تعالى بحيث تصح رويته كافيا في حصول رويته فيلزم ان ندوم روية اصحاب الحواس
لله تعالى مع ذلك باطل بالضرورة فثبت ان القول بان الله تعالى يصح رويته يفضي الى
الباطل فيكون باطلا **الثانية** شبهة المقابلة وهو ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا
للرائي او لآلة الرائي والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا
بقولنا او لآلة الرائي عن روية الانسان وجهه في المرآة **اما** المقدمة الاولى فهي من العلوم
الضرورية الحاصلة بالتجربة **واما** المقدمة الثانية فمتفق عليها وها ان الطريقان عليهما
تعول المعتزلة من العقليات **الثالثة** شبهة الاخص قالوا لو راينا الله تعالى لرايناه كونه

قديما حيا عالما قادرا وذلك محال فما ادى اليه مثله واما قلنا انا لو راينا لراينا قديما
حيا عالما قادرا وذلك لان للمعتزلة مذهبين في هذه الصفات تارة يقولون انها من الصفات
الذاتية للباري تعالى وتارة يقولون الصفة الذاتية للباري صفة توجب هذه الصفات فاما
على القول الاول فبتقدير تلك المقدمة ان الرؤية انما تتعلق بالصفات الذاتية فاذا كانت
هذه الصفات ذاتية للباري تعالى وجب تعلق الرؤية بها واما قلنا ان الرؤية انما تتعلق
بالصفات الذاتية لان الصفة الذاتية هي التي بها يخالف الشيء ما يخالفه ويماثل ما يماثله
والمرجع في معرفة الصفات التي يقع بها الاختلاف والتماثل في المرئيات شاهدا الى الرؤية
فثبت انه انما تتعلق الرؤية بالصفات الذاتية وهذه الصفات ذاتية للباري تعالى فوجب تعلق
الرؤية بها واما على القول الثاني فبتقدير تلك المقدمة ان الرؤية لا تتعلق بالصفات الذاتية
لانها حاصلة للذوات حالة العدم ولا تتعلق بها الرؤية بل الرؤية انما تتعلق بالصفات التي هي
من صفة الذات بشرط الوجود فاذا كان كون الباري تعالى قديما عالما قادرا حيا صفات
مقتضاة عن صفة الذاتية وجب تعلق الرؤية بها واما قلنا انه يستحيل تعلق الرؤية بهذه الامور
اما في القديم فظاهر لان كونه قديما هو كونه موجودا لم يزل والشيء انما يرى في الحال على صفة
هو عليها في الحال وذلك يمنع من ان يرى الآن موجودا فيما لا يزال واما في القادرية والعالمية
والحيية فلان هذه الامور لو صحت رؤيتها في الباري تعالى لصحت رؤيتها فينا ولو صحت رؤيتها
فينا لوجبت رؤيتها فينا وتقريره بدليل الموانع الرابعة شبهة الاجناس وهي ان المرئيات
في الشاهد اجناس مخصوصة وهي الجواهر والالوان والحركات والسكنات والافتراق والاجتماع
ولا يخرج من هذه الاجناس ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها فلم يصح ان يرى الا ما كان من جنسها
كما ان المسموعات في الشاهد لما كان جنسا مخصوصا وهو الصوت فكما لا يجوز ان يسمع ما ليس
بصوت فكذلك لا يجوز ان يرى ما ليس من هذه الاجناس وربما قالوا ابتداء لو جاز تعلق
الرؤية بالباري فلم لا يجوز ان يتعلق به سائر الادراكات حتى يكون الباري تعالى مسموعا
مشموما مذوقا ملموسا ولما بطل ذلك بضرورة العقل فكذلك ههنا الخامسة شبهة التماثل
والاختلاف قالوا لو كان كل ما كان ادراكه مقصورا على حاسة واحدة فانه لا يكون الا متماثلا او
متضادا فلو كان الله تعالى مرئيا لكان اما مثلا لبعض الالوان او مضادا لها وذلك
انا وجدنا السوادين لما كانا مثلين كانا مدركين ادراكا بحاسة واحدة وما ادركا ولا احدهما

بغيره

بغيره وكذلك السواد والبياض لما كانا ضدين واما ما عداهما فليس كذلك فعلمنا ان
العلة ما ذكرنا السادسة شبهة الانطباع وهي ان رؤية الشيء هي حصول صورته في الحدقة
وذلك على الله محال واما الشبهة السمعية فاعلم ان منها ما يدل على ان الله تعالى يستحيل ان
يرى ومنها ما يفيد ان الله تعالى لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وما افاد ذلك امكن ايضا
ان يتمسك به في استحالة كونه مرئيا بواسطة الاجماع فانه ليس في الامة احد قال انه يصح ان
يرى مع انه لا يراه احد ولذلك جمعنا بين النوعين في هذا الموضع وهذه الشبه تسع الاولى وهي اقوى التمسك قوله تعالى لا
تدركه الابصار واعلم ان هذه الآية تارة يستدلون بها على انه تعالى لا يرى بالابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة وتارة على استحالة
كونه مرئيا اما الوجه الاول فانما يتم باثبات امور اربعة احدها ان ادراك البصر هو الرؤية وثانيها
ان المراد بالابصار المبصرون وثالثها ان الآية تقتضي عموم النفي في حق كل الاشخاص ورابعها
انها تقتضي عموم النفي في حق كل الازمنة وبعد تصحيح هذه المقدمات يكون معنى الآية انه لا يراه احد
من المبصرين في شيء من الاوقات وهو المطلوب اما بيان الاول وهو ان ادراك البصر هو
الرؤية فيدل عليه امران احدهما انه لا فرق في اللغة بين ان يقال رايت فلانا ببصري وبين ان
يقال ادركته ببصري كما لا فرق بين ان يقال ادركته باذني وبين ان يقال سمعته باذني وثانيهما
ان اهل اللغة فهموا من هذه الآية نفي الرؤية وذلك يدل على ان العرب يستعملون ادراك البصر
بمعنى الرؤية وروي انه لما بلغ عائشة رضي الله عنها ان كعبا قال ان محمدا راى ربه انكرت
وقالت قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى
قال الله تعالى لا تدركه الابصار وروي عن ابن عباس رضي الله عنه مثل ذلك ايضا و
اما بيان الثاني وهو ان المراد من الابصار ههنا هم المبصرون فهو ان الابصار وان كانت
تستعمل في العقول كما في قوله اولي الايدي والابصار ولكنه مجاز وبتقدير ان تكون حقيقة فيها
فانه لا يمكن حمل الابصار في هذه الآية عليها واما قلنا ان الابصار ليست حقيقة في العقول
لامرين احدهما قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور نفى العمى عن
الابصار واثبته في القلوب والمراد من القلوب العقول فلو كان البصر حقيقة في العقل
لما جاز نفي الحكم عن الابصار مطلقا مع ثبوته في العقل وثانيهما انه اذا قيل اشتكى بصره
لم يسبق الى الافهام انه قد جن وفسد عقله فاذا قيل لا بصر لفلان او انه قد ذهب بصره
لم يفهم انه قد جن وذهب عقله وهذا علامة كونه مجازا فيه واما قلنا ان البصر لو كان حقيقة

في العقل فلا يمكن حمله في هذه الآية عليه لانه لا معنى لادراك العقل الا العلم فلو حملناه على العقل
لكان معنى الآية ان العقول لا تدركه وذلك غير جائز فثبت ان المراد هاهنا بالابصار هم المبصرون
واما بيان الثالث وهو عموم النفي في حق كل الاشخاص فلوجهين الاول هو ان قولنا فلان
لا تدركه الابصار مناف لقولنا فلان تدركه الابصار وهذه الموجبة غير عامة فوجب ان
تكون السالبة عامة وانما قلنا ان قولنا فلان لا تدركه الابصار مناف لقولنا تدركه الابصار
لان كل من حاول تكذيب قول من قال فلان تدركه الابصار فانه يقول بل لا تدركه الابصار
واستعمالهم هذه اللفظة عند محاولتهم تكذيب تلك الموجبة دليل ظاهر على ان هذه الصيغة موضوعة
لما يناقضها فثبت منافاتها للموجبة وانما قلنا ان تلك الموجبة لا تقتضي العموم لان لام الجنس لا تقتضي العموم فان من
قال اكلت الخبز وشربت الماء لم يجب ان يكون آكلا لكل الاخباز وشاربا لكل المياه بل يكون
صادقا وان لم ياكل الا خبزا واحدا ولم يشرب الا ماء واحدا وانما قلنا ان الموجبة اذا لم تكن
عامة كانت السالبة المنافية لها عامة لان السالبة الخاصة لا تنافي الموجبة الخاصة فلما
كانت هذه السالبة منافية للموجبة الخاصة وجب ان تكون هذه السالبة المنافية لها عامة
لتحقق المنافاة لا يقال لفظة الابصار لفظ جمع وهي تفيد الثلاثة فاذا كان قوله فلان تدركه
الابصار نصا في ان ثلاثة من المبصرين ادركوه وجب ان يفيد قولنا لا تدركه الابصار ان
الثلاثة لا يدركونه وذلك لا ينافي ان يدركه اثنان او واحد لانا نقول لما ثبت بالآية ان الثلاثة
لا يدركونه وجب ان لا يدركه الاثنان والواحد لان احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل
الثاني هو ان نبين ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي في كل الاشخاص من غير حاجة
الى الاجماع فنقول اذا قيل فلان لا يقرب النساء فاما ان يفيد انه لا يقرب بعض النساء او
لا يقرب احدا من النساء والاول باطل والا لصدق ذلك على كل الناس لانه لا رجل الا
ويقرب بعض النساء فان الرجل يمتنع ان يكون مقاربا لكل النساء فلو كان عدم مقاربته للبعض كافيا
في صدق قولنا فلان لا يقرب النساء لوجب ان يصدق ذلك على كل احد ولما لم يكن كذلك
علمنا ان المفهوم منه انه لا يقرب احدا من النساء فثبت ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في
كل الاشخاص واما بيان الرابع وهو عموم النفي في كل الازمنة فلوجهين الاول انه لو قيل فلان
تدركه الابصار فانه لا يقتضي العموم في كل الازمنة وقولنا لا تدركه الابصار مناف لتلك
الموجبة فوجب ان يفيد عموم النفي في كل الازمنة وتقريره ما مر والثاني ان نقيس النفي على النهي

فكما ان

فكما ان قول القائل لا تدخل هذه الدار يفيد انه نهاه عن دخولها ابدا فكذلك الخبر بالنفي
اذا كان مطلقا وجب ان يفيد عموم النفي في كل الازمنة فهذا تمام الكلام في تقرير المقدمات
الاربع وبها يتم وجه الاستدلال واما الوجه الثاني في الاستدلال بالآية ان قالوا ان رؤيته
الله تعالى نقص والنقص على الله محال فرؤيته محال وانما قلنا ان رؤيته نقص لانه تعالى
تمدح بنفي ادراك الابصار عن ذاته وليس ذلك بتفضل وما كان كذلك فاثباته نقص
فاذا رؤيته الله تعالى نقص واحترزنا بقولنا وليس ذلك بتفضل من المدح بكونه حليما غفورا
عفوا فان العفو هو الذي يترك حق نفسه من الاضرار بالغير فهذا النفي مما يتمدح به وثبوته
ليس بنقص فان استيفاء الحق جائز غير ممنوع عنه وانما قلنا انه تمدح بنفي ادراك الابصار
لوجوه ثلاثة الاول انه تعالى ذكر قوله تعالى لا تدركه الابصار في اثناء المدائح لان ما قبله وهو قوله
بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده وهو قوله وهو اللطيف الخبير
مدح ايضا وكل ما ذكر في اثناء المدائح فهو مدح بدليل انه لو قال قائل زيد فاضل عالم ياكل الخبز
تقي لم يحسن الكلام فعلمنا ان المذكور في اثناء المدائح يجب ان يكون مدحا الثاني ان الامة
قد تاولت الآية على وجوه كلها ترجع الى المدح لان المعتزلة يأولونها على نفي الرؤية في الدنيا
والاخرة واهل السنة فمنهم من حملها على نفي الاحاطة ومنهم من حملها على نفي الرؤية من جميع الجهات
ومنهم من حملها على اقتداره تعالى على منعنا من رؤيته في الدنيا والاخرة وكل هذه الوجوه
مدح فيحصل منه اجماع الامة على كون هذه الآية مدحا الثالث ان المسلمين يقولون يا من يرى
ولا يرى يريدون به الثناء على الله تعالى وانما اخذوا ذلك من هذه الآية وانما قلنا ان ذلك
ليس مدحا بتفضل لوجوه الاول ان رؤية الله تعالى لو صحت لكان حصولها بان يكون
تفضلا اولى لانها اكرام للرائي لا سيما وعندهم ان رؤية الله تعالى من اعظم اللذات الثاني
ان التفضل اما ان يكون بايجاد شيء او باعدام شيء فلو تفضل بان منعنا من رؤيته لكان
ذلك اما لانه لم يفعل الادراك او لانه فعل ضد الادراك او بعض الموانع كالحجاب والبعد
اما القول بالادراك وبضده فقد بطل واما الحجاب والبعد واشباههما فذلك على الله
محال وهذا الكلام وان كان لا يتمشى الا بدليل الموانع لكنه مغاير له فانه ليس كل دليل احتاج
في بعض مقدماته الى دليل اخر كان هو بعينه فثبت بما ذكرنا انه تعالى تمدح بنفي رؤيته له
وان ذلك ليس بتفضل وانما قلنا ان ما كان كذلك فاثباته نقص لوجهين الاول ان ما يكون

نفيه مدحا فاما ان يكون ثبوته نقصا او مدحا او لا نقصا ولا مدحا والاول هو المطلوب
والثاني باطل لان نفي المدح لا يكون مدحا والثالث باطل والا لكان نفي كون الانسان جالسا
في الدار مدحا والثاني ان ننقض ذلك على قوله لا تأخذه سنة ولا نوم فانه لما كان نفي
النوم مدحا كان ثبوته نقصا فكذلك ههنا لا يقال اليس ان النفي الذي هو تفضل هو مدح
ان ثبوته لا مدح ولا نقص لانا نقول المدح بالنفي الذي هو تفضل ليس لانه نفي والا لحصل
المدح بكل نفي بل لان ذلك النفي اختص بكونه نفعا ودفعا للضرر عن الغير فيجري مجرى اثبات
فعل هو تفضل واما قلنا ان النقص غير جائز على الله تعالى لوجهين الاول اجماع الامة
الثاني ان النقص اما ان يكون عدم الشيء من صفاته الذاتية او ثبوت ما ينافيها او صدور
فعل لا يجوز صدوره عنه كالقبيح او عدم صدور ما يجب صدوره عنه كترك الشيء يجب عليه
ولما علمنا ان كونه مرئيا لا يفضي الى القسمين الاخيرين علمنا انه انما لزم النقص لاقتضائه احد
القسمين الاولين وهو خروجه عن شيء من صفاته الذاتية او حصول ما ينافيها مثل كونه
مقابلا او كونه من جنس المرئيات ولما كان ذلك محالا كان القول بالرؤية محالا فهذا
تمام الاستدلال بهذه الاية من هذين الوجهين **الشبهة الثانية** تمسكهم بقوله تعالى
لموسى عليه السلام لن تراني وكلمة لن للنفي على سبيل التابيد وظاهر ان اسم الرؤية تفيد رؤية
العين فوجب بحكم هذه الاية ان لا يراه موسى ابدا وكل من قال انه لا يراه موسى ابدا قال
انه لا يراه احد من المؤمنين **الشبهة الثالثة** تمسكوا بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء يعني بقوله وحيا
كلامه للرسل وبقوله من وراء حجاب انه يكلمهم بلا واسطة وهم لا يرونه تمثيلا عن تكلم
غيره من وراء حجاب ويعني بقوله او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء كما كلم الامم على
السنة الرسل فالاية تنفي ان يكلم بشرا الا على هذه الوجوه فثبت انه لا يراه من يكلمه واذا ثبت
ذلك ثبت انه لا يراه وان لم يكلمه لان احدا لم يفرق بينهما **الشبهة الرابعة** ان الله تعالى
ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في ثلاث ايات احدها قوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا الله تعالى وصف من سال رؤيته بكونه عاتيا مستكبرا ولو كانت الرؤية صحيحة لما
اتصف طالبها بكونه عاتيا مستكبرا بل يكون طلبها نازلا منزلة طلب سائر المعجزات

ولما وصفهم بالعتو علمنا ان ذلك لاجل استحالتها على الله تعالى ولاجل انها تقتضي
كون الله تعالى ذا جهة وصورة وشكل وثانيها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وثالثها قوله تعالى يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت رؤيته ممكنة لجرى
سؤالهم مجرى سؤال معجزة فهذا جملة ما يتمسكون بها من الوجوه العقلية والنقلية **والجواب**
عما تمسكوا به اولا ان نقول ان مدار هذه الشبهة على ان الحاسة متى كانت سليمة والمرئي حاضرا
والشرائط تكون حاصلة فانه يجب حصول الرؤية ونحن قد بينا في الاصل الحادي عشر ان ذلك
غير واجب بادلة قطعية لا يرتاب العاقل فيها واجبنا عن شكوكهم باجوبة يقينية
لا حاجة الى اعادتها واذا كان كذلك سقطت هذه الشبهة ولئن سلمنا ان الاشياء التي
نراها يجب حصول رؤيتها عند سلامة الحاسة واجتماع الشرائط فلم قلتم انه يجب حصول رؤية
الله تعالى عند سلامة الحاسة وصحة كونه مرئيا بيانه وهو ان رؤية الله تعالى بتقدير
حصولها تكون مخالفة لرؤية الاشياء التي نراها ههنا ولا يلزم من اشتراكهما في عموم
كونهما رؤية تماثلهما من كل الوجوه كما انه لا يلزم من اشتراك القدرتين في عموم كونهما قدرة
تماثلهما من كل الوجوه وثم انه لا يلزم من وجوب حصول امر عند اجتماع عدة من الامور وجوب
حصول ما يخالف ذلك الامر عند اجتماع تلك الامور واذا كان كذلك فلا يلزم من وجوب
حصول رؤية الاجسام والالوان عند حضورها وسلامة الحاسة واجتماع الشرائط وجوب
حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وصحة كونه مرئيا لا يقال انا لو جوزنا في
رؤية بعض الاشياء ان لا يجب عند وجود هذه الامور لما امكننا ان نقطع بوجوبها في الاجسام
والالوان واذا لم نقطع بوجوب ذلك عادت الالزامات المذكورة من التشكك في حضور
الجبال الشاهقة والاصوات الهائلة وان كنا لا نراها ولا نسمعها لانا نقول العلم بعدم حضور
الاشياء بحضرتنا اما ان يتوقف على العلم بوجوب اشتراك جميع انواع الرؤية في وجوب
الحصول عند اجتماع هذه الامور او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يكون العلم بعدم هذه
الاشياء بحضرتنا حاصلا لنا لان حصوله لما كان موقوفا على العلم بوجوب اشتراك جميع انواع
الرؤية في هذا الحكم والعلم بذلك مما لا سبيل اليه لانه لا دليل البتة يدل على وجوب

استوا المختلفات الحقيقية في كل الاحكام وجب ان لا يكون العلم بعدم حضور هذه الاشيا حاصلا عندنا وذلك يقدح في قولهم العلم الضروري حاصل بعدم حضور هذه الاشيا واما ان كان العلم بعدم حضور هذه الاشيا عندنا لا يتوقف على العلم بوجوب اشتراك جميع انواع الرؤية في هذا الحكم لم يلزم من فقدان هذا العلم فقدان العلم الاول فح يبطل قولهم انه يلزم من تجويز عدم وجوب بعض انواع الرؤية عند اجتماع هذه الامور تجويز ذلك في سائر المرئيات والعجب ان المعتزلة لا يوجبون تساوي المتماثلات في الاحكام الواجبة لانهم يقولون ان مثل مقدور الله تعالى لا يصح ان يكون مقدورا له فان الذوات مع تساويها في الذاتية يختص كل منها بصفة يستحيل ثبوتها للذات الاخرى ثم ان الاعراض التي لا تبقى يختص كل واحد منها بوقت معين مع ان مثله يستحيل حصوله في ذلك الوقت وكذلك العرض القائم بمحل يستحيل قيامه بمحل اخر وان صح في مثل ذلك العرض قيامه بغير ذلك المحل فاذا لم يوجبوا تساوي المتماثلات في كل الاحكام فكيف اوجبوا ههنا تساوي المختلفات في كل الاحكام ولئن سلمنا انه يلزم من وجوب رؤيتنا الاجسام والالوان عند اجتماع الشرائط وجوب رؤيتنا لله تعالى لو صح ان يكون مرئيا لنا ولكن هذا يدل على انه لا يصح ان يكون مرئيا لنا فاما انه ليس بمرئي في ذاته فذلك غير لازم اذ من الجائز ان تكون رؤيتنا الله تعالى متوقفة على شرط يستحيل ثبوته مثل انه يجب في كون الواحد منا رائيا لغيره ان يكون مقابلا له او لا له الرؤية فلاجل فوات ذلك الشرط يستحيل منا رؤيته تعالى فاما رؤية الله تعالى لذاته فلا تكون موقوفة على ذلك الشرط فلا جرم انه يصح منه رؤية ذاته لا يقال ان تلك الشرائط لما استحال ثبوتها في رؤيتنا الله تعالى استحال ان تكون شرائط في رؤيتنا له لان ما يستحيل ثبوته في نفسه استحال ان يكون ثبوته شرطا لثبوت غيره فاذا استحال ان تكون الشروط المستحيلة شرائط لرؤيتنا الله تعالى ثبت ان عدم رؤيتنا الله تعالى ليس لعدم الشرائط فهو اذن غير مرئي لذاته لانه لا يصح ان يكون مرئيا هذا ما اعتمد عليه صاحب المعتمد الخوارزمي لانا نقول ان هذا العذر ركيك جدا فانه لو لزم من استحالة الشيء في نفسه ان لا يكون شرطا لغيره لبطل الاستدلال بامتناع اللوازم على امتناع الملزومات حتى اذا قلنا لو كان الباري في جهة لكان جسما ثم يقال لما استحال كونه جسما استحال ان يكون ذلك شرطا لحصوله في الجهة ثم يتحقق الحصول في الجهة وان لم يكن جسما واذا قيل الباري تعالى لو كان محدثا لاحتاج الى المحدث

اخر فقال انه لما استحال كونه محتاجا الى المحدث استحال ان يكون شرطا لكونه محدثا فح يكون الباري محدثا وان لم يكن به حاجة الى المحدث وبالجملة فهذا الكلام اركّ من ان يحتاج فيه الى الاطناب في الابطال لانه عكس المعقول ونقيض الجواب **والجواب** عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلاثة ايضا **الاول** ما بينا في الاصل الذي مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا لهذه الاشيا وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام **الثاني** سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤية هذه الاشيا فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الاشيا فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس بشرط اشتراط نوع اخر من ذلك الجنس بذلك الشرط **الثالث** سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى لكنه لا يدل على انه ليس بمرئي في نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال انه ليس في الامة احد قال بانه يصح ان يكون مرئيا مع انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردودا بالاجماع لانا نقول لا نسلم ان احدا من الامة لم يقل بذلك فان اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة **والجواب** عما تمسكوا به ثالثا ان نقول ان مذهبنا ان الله تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة لا بصفة زائدة على ذاته فلا يلزم من تعلق رؤيتنا بخصوصية ذاته تعلقها بكونه قديما قادرا عالما حيا ولئن سلمنا انه يخالف خلقه لامر زائد على ذاته ولكنهم اضطربوا في ان صفة الزائدة هي هذه الصفات وصفة توجب هذه الصفات واضطربوا ايضا في ان متعلق الرؤية صفة الذات والصفة الموجبة عن صفة الذات فتعارض كل واحد من القولين في دليلهما بين بالاخر وذلك يوجب سقوط الكل ثم لئن سلمنا انه يلزم تعلق رؤيتنا بكونه قديما حيا قادرا عالما فلم لا يجوز ذلك **قوله** لان كونه قديما عبارة عن حصول فيما لم يزل والمرئي لا بد وان يكون حاضرا في الحال **قلنا** كما ان المرئي يجب ان يكون حاضرا في الحال فالصفة الذاتية والمقتضاة عن الصفة الذاتية لا بد وان تكون حاضرة في الحال ثم ان جاز لكم ان تجعلوا الوجود فيما لم يزل صفة ذاتية وصفة مقتضاة عن الصفة الذاتية مع انهما لا بد وان يكونا حاضرين في الحال فلم لا يجوز ان يجعل الوجود فيما لم يزل مرئيا وان وجب في المرئي ان يكون حاضرا في الحال **قوله** لو كانت العالمية والقادرية في حق الله تعالى يصح ان تكون مرئية لوجب في عالميتنا وقادريتنا ان تكون مرئية ولو كان كذلك لوجب ان نراها ابدا **قلنا** ان عالميتنا وقادريتنا لا تماثل قادريته وعالميته من كل الوجوه فلا يجب

تساويهما في هذا الحكم ولئن سلمنا التماثل لكن لا يجب من التماثل التساوي في كل الاحكام
لما بينا ان ذلك لا يتقرر على اصولهم ولئن سلمنا صحة كون عالمينا مرئية لنا ولكن لم قلتم
ان ما يصح ان يكون مرئيا لنا وجب ان يكون مرئيا لنا وبيانه ما مضى من الكلام على شبهة
الموانع والجواب عما تمسكوا به رابعا ان نقول لم قلتم انا لما لم نر في الشاهد الا اجناسا مخصوصة
وجب ان يستحيل منا رؤية ما عداها وهل هذا الا مجرد دعوى من غير حجة ثم انا ننقض هذه الدعوى
بامور اولها وهو ان الباري تعالى يعلم ويرى وليس من جنس الرائين والعالمين فلم لا يجوز
ان يكون مرئيا وان لم يكن من جنس هذه المرئيات وثانيها ان ما يستحيل ان يرى من اجناس
مخصوصة في الشاهد فان لزم من صحة كونه مرئيا ان يكون من جنس ما يصح ان يرى في
الشاهد لزم من استحالة كونه مرئيا ان يكون من جنس ما لا يرى في الشاهد وثالثها انا نرى
الجسم والسواد والبياض ولا يلزم من رؤيتنا لها ان يكون كل واحد منها مثلا للاخر فلم لا يجوز
ان يلزم من كون الله تعالى مرئيا ان يكون مثلا لهذه المرئيات ورابعها وهو ان صحة
كون الشيء معلوما حاصلة في الشاهد لاجناس مخصوصة ومع ذلك فانه يصح ان يعلم
ما خالفها فكذلك هاهنا وبالجملة فما ذكروه مجرد دعوى فمجرد المطالبة بالتصحيح كاف في دفعه
ولكن لقائل ان يقول لابي الحسين انك صححت دليل المقابلة وزيفت هذه الدلالة مع انه لا فرق
بينهما وبيانه انك ما اثبت دلالة على ان المرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي بل زعمت
انا بعد الاختبار والتجربة نعلم بالضرورة ان المرئي لا بد وان يكون مقابلا للرائي او مقابلا
لالة الرؤية فيها فان صحت هذه الحجة بطل هذا الكلام وهو ان يقال انا بعد الاختبار والتجربة علمنا
بالضرورة ان المرئي لا بد وان يكون من هذه الاجناس فانه ليس الاستبعاد من مرئي غير
مقابل باكثر من الاستبعاد من مرئي غير متحيز ولا ملون ولا متشكل فان كفى هذا القدر في
دعوى الضرورة هناك فليكن ايضا كافيا في هذه الحجة وان لم يكف هاهنا لم يكف ايضا ثمة
واما الزام اللمس والشم والذوق والسمع فقد التزمه اصحابنا وذلك بالحقيقة لازم على من
اعتمد في هذه المسألة على الوجوه العقلية فاما من اعتمد على الوجوه السمعية فله ان يقول لما دلت
الدلالة السمعية على كونه مسموعا مذوقا ملموسا قلت به ولما لم تقم دلالة سمعية على كونه مسموعا
مذوقا ملموسا فلا يلزمني ان اقول به والجواب عما تمسكوا به خامسا مثل الجواب عما تمسكوا
به رابعا والجواب عما تمسكوا به سادسا ما مضى من ابطال القول بالانطباع واما شبهتهم

السمعية فالجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية
بيانه وهو ان الادراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية اصلا ولكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود
بطريق المجاز ومتى كان كذلك لم يلزم من الاية نفي الرؤية وانما قلنا ان الادراك غير موضوع
للرؤية حقيقة لان لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية
وانما قلنا لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية لانه حقيقة في اللحوق والبلوغ سواء كان في المكان
كما قال اصحاب موسى انا لمدركون وفي الزمان كما يقال ادركت قتادة والحسن او في صفة
وحالة كما يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة اذا نضجت وايضا فانه يقال ادركت ببصري
حرارة الميل مع ان الحرارة لا ترى فعلمنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية فلا يكون حقيقة
في الرؤية لئلا يؤدي الى الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وانما قلنا ان الادراك لا يستعمل
مجازا الا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين الاول هو انا لما ابصرنا الشيء المتناهي فكان البصر
على بعد من ذلك المرئي يتناوله ولا يتناول غيره فجرى ذلك مجرى قطع مسافة الى شيء حتى بلغه
ووصل اليه فلما توهم في هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمي ادراكا فاما ابصار الشيء الذي
لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا الثاني وهو ان الاسم
انما يوضع ليكون معلوما للواضع والعرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود واما عند الخصم
فلان الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة واما عندنا فلانه وان امكن ان لا يكون كذلك لكنه ما
كان ذلك معلوما للعرب ولا متصورا لهم واذا كان كذلك ثبت انهم لم يستعملوا لفظ الادراك
الا لرؤية الشيء الذي له جهة فثبت بما ذكرنا انه لو افاد الرؤية لافاد رؤية الشيء المتناهي وهذا
هو المراد به من قول قدماء الاصحاب ان الادراك هو الاحاطة بالمرئي واذا ثبت ان الادراك
لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية لانه لا يلزم من نفي الخاص
نفي العام واما قوله العرب لا يفرقون بين الرؤية والادراك قلنا ان ادعيتم ذلك في مطلق الرؤية
فهو ممنوع ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم وهو لا يضرنا قوله الكل من
فهموا من هذه الاية نفي الرؤية فدل على ان ادراك البصر هو الرؤية قلنا وقد نقل ايضا عن كثير
من السلف انهم فهموا من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرؤية مع ان النظر عندكم
ليس هو الرؤية فكذلك هاهنا ولئن سلمنا ان الادراك يفيد الرؤية حقيقة ولكن لم لا يجوز حمله هاهنا
على العقول فان الادراك المضاف الى العقول هو المعرفة فيصير معنى الاية والله اعلم لا تعرفه العقول

وهذا وان كان على خلاف الظاهر ولكنه يجب المصير اليه لان ادلة السمع والعقل تطابقت على
انه تعالى يراه المؤمنون وايضا فالادلة السمعية والعقلية متطابقة على ان حقيقته تعالى
غير معلومة كما قال تع ولا يحيطون به علما واذا كان كذلك وجب حمل الاية على ذلك
وهذا السؤال انما يمشي على قول من يقول ان حقيقته غير معلومة للبشر ولئن سلمنا انه ليس المراد
من الابصار العقول ولكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي في كل المبصرين
والدليل على انه لا يفيد ذلك انا اذا قلنا في زيد انه لا يدركه بصر عمرو فلا شك في ان هذا
الكلام لا يقتضي عموم النفي في كل المبصرين واذا كان كذلك وجب ان يكون قولنا فلان
لا يدركه البصر لا يقتضي عموم النفي في كل المبصرين لان قولنا لا يدركه البصر جزء من مفهوم قولنا
لا يدركه بصر عمرو ولان الالف واللام في البصر لا يفيد الا ماهية البصر وحقيقته وتلك الماهية
حاصلة في بصر عمرو ولان بصر عمرو بصر مخصوص والبصر المخصوص عبارة عن ماهية البصر مع قيد
مخصوص فثبت ان قولنا لا يدركه البصر جزء من مفهوم قولنا لا يدركه بصر عمرو فلو كان قولنا
لا يدركه البصر يقتضي عموم النفي وهو بعينه داخل في قولنا لا يدركه بصر عمرو لوجب ان يكون
قولنا فلان لا يدركه بصر عمرو يفيد عموم النفي في كل المبصرين فلما لم يكن كذلك علمنا ان
قولنا فلان لا يدركه البصر لا يفيد عموم النفي فهذه دلالة قاطعة على ان هذه الصيغة لا تفيد
عموم النفي اما قوله بان الصيغة تستعمل في تصديق الموجبة قلنا لا نسلم وكيف نقول ذلك ونحن نعلم
بالضرورة انه يدرك كون الفرق بين قولهم فلان يدركه كل الابصار ولو كان قولهم فلان لا يدركه
البصر مناقضا لقولهم فلان يدركه البصر لكان ذلك مفيد العموم السلب ولما كان بينه
وبين قولهم لا يدركه شيء من الابصار فرق بين وربما يشتبه ذلك على بعض البله المغفلين
فاما ان يدعى على اهل اللغة انهم وضعوا قولهم فلان لا يدركه الابصار لعموم النفي فذلك باطل
ثم لئن سلمنا ان هذه الصيغة تستعمل في تكذيب الموجبة فلم قلتم ان قولهم فلان تدركه الابصار
لا يفيد ايجابا عاما بيانه وهو ان كثيرا من الاصوليين ذهبوا الى ان لام الجنس اذا دخل على الجمع
فانه يفيد العموم واستدلوا عليه بانه يصح استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس منه مع ان
حكم الاستثناء ان يخرج من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله فيه وبانه يصح تاكيده بالفاظ العموم
كما يقال فلان رأته الابصار كلها وباجمعها واذا ثبت ان لام الجنس تفيد العموم فرفعه يكون
رفعا للعموم ولا يلزم من نفي العموم عموم النفي الا ترى انه اذا قيل ليست الاشياء محدثة فانه

لا يلزم منه

لا يلزم منه نفي الحدوث عن كل الاشياء فكذلك هاهنا قوله ان قولنا فلان لا يلقى الناس يفيد
عموم النفي قلنا انما افاد ذلك للقرينة بدليل انه اذا قيل فلان لا يلقى الناس لا يفهم منه عموم
النفي وبالجملة فما ذكروه تعويل على اطلاقات عرفية مضطربة وما ذكرناه تعويل على حجة برهانية
وبهذه الوجوه تقدح في قولهم ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في الازمنة فاما قياسهم النفي على
النهي فعندنا ان النهي ايضا لا يفيد العموم في كل الازمنة على ما بيناه في اصول الفقه ولئن سلمنا
ان الاية تقتضي نفي الرؤية عن كل الابصار في كل الازمنة ولكنا نقول بموجبه فان عندنا
الابصار لا تدركه وانما المبصرون هم الذين يدركونه ثم لئن سلمنا ان المراد من الابصار
المبصرون ولكنا نقول ان ايتكم عامة وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة تدل
على ان المؤمنين يرونه في الاخرة وهو خاص والخاص مقدم على العام فكان العمل باتينا
اولى فهذا هو الكلام على الوجه الاول واما الاعتراض على الوجه الثاني من استدلالهم بهذه
الاية ان نقول لا نسلم ان ثبوتها لله تعالى نقص قوله انه تمدح بنفي الرؤية وليس في ذلك تفضل
وكلما كان كذلك كان ثبوته نقصا قلنا لا نسلم انه تعالى تمدح بنفي الرؤية قوله لانه تمدح
بنفي ادراك الابصار له وادراك البصر هو الرؤية قلنا لا نسلم انه تمدح بنفي ادراك الابصار اياه
وهو ان كون الشيء صفة مدح او صفة ذم امر حقيقي لا يمكن اختلافه باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
فكون العلم صفة مدح امر ثابت له لذاته وكذلك كون الجهل صفة ذم واذا ثبت ذلك
فنقول كون الشيء غير مرئي لا يمكن ان يكون صفة مدح لان الطعوم والروائح بل المعدومات
مشاركة للباري تعالى في كونها غير مرئية مع ان المدح غير حاصل لها فعلمنا ان ذلك ليس
صفة مدح لا يقال ما ذكرتموه غير مستقيم لوجهين الاول ان على اصلكم ان الله تعالى يمدح
الانسان من غير ان يستحق المدح ويمدحه على فعل هو لا يستحق به المدح لانه شاء ذلك ولم يمدح
غيره لانه شاء ان لا يمدحه وحسن ذلك منه لانه ليس تحت رسم ولا حد واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه شاء ان يمدح بنفي الرؤية ولم يشأ ان يمدح بنفي الطعوم والعلوم بذلك
الثاني انه لا خلاف بين الامة ان قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم
ولا يطعم وقوله لم يتخذ صاحبة ولا ولدا كل ذلك مدح مع ان الطعوم والعلوم والمعدومات
مشاركة للباري في هذه السلوب فكذلك هاهنا لانا نقول اما الاول فالجواب عنه انا وان
جوزنا من الله تعالى ان يمدح العبد ابتداء ولكنا لا نجوز منه ان يجعل ما ليس بصفة مدح مدحا

بينا ان كون الشيء صفة مدح امر ثابت للشيء لذاته فلو اخبر عنه على خلاف ما هو عليه كان
كذبا وانه غير جائز على الله تعالى واما الثاني فالجواب عنه ما بينا ايضا ان كون الشيء
صفة مدح او صفة ذم امر ثابت للشيء لذاته وعينه واذا كان كذلك فكل ما كان صفة مدح
وجب ان يكون كذلك اينما تحقق وثبت كالعلم فانه لما كان صفة مدح كان كذلك
في جميع المواضع ثم انا لما راينا هذه السلوب حاصلة في الاعراض والمعدومات مع انها ليست
صفة مدح فعند ذلك قطعنا ان شيئا من هذه السلوب ليس صفة مدح من حيث انها امور
سلبية بلى لما كان نفي النوم عن الله تعالى يلزم حصول العلم بالمعلومات لا جرم وقع به التمدح
لا بمجرد نفي النوم بل لما يلزم نفي النوم في حق الله تعالى من العلم بالمعلومات والدليل عليه انا قبل
ان نعلم ان الباري تعالى عالم بالاشياء لا نعقل من نفي النوم عن ذاته ثبوت مدح له فان
الجمادات قد تحقق فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها بذلك لما انها لم تكن عالمة وكذلك قوله
وهو يطعم ولا يطعم ونفي الصاحبة والولد كل ذلك انما كان مدحا لانه نفي لصفات المحدثات
ونفي صفات المحدثات انما كان مدحا لانه يفيد في حق الله تعالى كونه مستحق الوجود وصفاته
الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفي صفات الحدوث هذا المعنى لم يكن شيء من ذلك
مدحا الا ترى انا نصف المحالات بنفي صفات الحدوث عنها مع انها لا نعقل مدحا بسبب
ذلك لاجل انه لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعنى الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون
التمدح واقعا بنفي الرؤية من حيث انه هذا النفي بل لا بد وان يكون واقعا بمعنى ثبوتي يلزم هذا النفي
في حق الله تعالى وذلك الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد من اضماره فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على
منعنا من ادراكه وح تصير الاية حجة لنا عليهم وعلى هذا الوجه الذي لخصناه سقطت التطويلات
التي ذكروها لا يقال منعنا من رؤية الله تعالى محال لان الحاسة سليمة فلو كان الله تعالى
مرئيا لكنا نراه ولوجب ان نراه ابدا لانا نقول الاعتراض على هذه الشبهة قد مر غير مرة فلا نعيده
وايضا فاذا كان التمسك بالاية لا يتم الا عند الاستعانة بهذه الحجة التي لو صحت كانت
كافية في المقصود كان التطويل الذي ذكروه في التمسك بالاية حشوا واذا تلخص ذلك
فلنرجع الى الاعتراض على الوجوه التي ذكروها قوله انه ذكر ذلك في اثناء المدائح وما كان كذلك
فهو مدح قلنا كل ما كان مذكورا في اثناء المدائح يجب ان يكون مدحا بالمطابقة او الالتزام
بيانه ما قدمناه ان الوصف وان لم يكن لذاته صفة مدح ولكنه متى كان دليلا على صفة مدح

حسن ذكره في اثناء المدائح وعليه تخرج المثال الذي ذكروه من قولهم فلان شجاع يجلس في الدار
ورع لان الجلوس في الدار لا يدل على صفة مدح لا بالمطابقة ولا بالالتزام فلا جرم لم يحسن
واما قوله لا تدركه الابصار لما كان دليلا من بعض الوجوه على ما ذكرنا حسن ذلك قوله
الامة كلهما تاولت الاية على وجه التمدح قلنا هذا ممنوع فان منهم من زعم انه ما قصد بها الا
الاخبار عن انه لا يراه احد قبل الاخرة ومنهم من يقول المراد بالاية ان الابصار لا تدركه
الا المبصرون فسقط دعوى الاجماع ولئن سلمنا ذلك لكنا نحمله على التمدح بالالتزام على ما مر
قوله المسلمون يقولون في معرض المدح لله تعالى يا من يرى ولا يرى وقد اخذوا ذلك من
هذه الاية قلنا لا نسلم حصول الاجماع على ان المدح بذلك انما اخذ من هذه الاية فان من المسلمين
من قال ليس الادراك هو الرؤية ومنهم من حمل ذلك على ان المبصرين لا يحيطون بالله تعالى
من جهة الرؤية ومنهم من حمل ذلك على ان العقول لا تدرك كنهه فبطل هذا الاجماع ولئن سلمنا
انه تمدح لله تعالى بنفي ادراك البصر له ولكن لا نسلم ان ادراك البصر هو الرؤية على ما مضى والجواب
عما تمسكوا به ثانيا من ان قوله لن تراني يفيد النفي على التابيد فهو ممنوع والدليل عليه قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة وايضا فلان الرجل قد يقول لغيره ان فلانا لن يزول
عنه غضبه وسوء اخلاقه ويريد به التابيد حال حياته ونحن نقول بالتابيد على هذا الوجه و
الجواب عما تمسكوا به ثالثا من قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ان نقول
ان كلامه للرسل وحي اما لا يلزم ان يكون كل وحي كلاما للرسل فلعله يكلم اهل الجنة حال ما
يرونه ويكون ذلك وحيا فثبت ان كلامه معهم حال ما يرونه غير خارج عن هذه الاقسام
والجواب عما تمسكوا به رابعا ان نقول ان سؤال الشيء المحال لا يسمى عتوا واستكبارا فان
من سال عن غيره الجمع بين الضدين لا يقال انه عتا واستكبر بل العتو والاستكبار
هو ان يضع الانسان لنفسه منزلة عظيمة ورؤية الله تعالى في الدنيا منزلة عظيمة هي اعظم
المنازل فلما وضعوا انفسهم محل من يستحق ذلك لا جرم وصفهم الله تعالى بالعتو والاستكبار
فهذا الذي قلنا محتمل والخصم هو المطالب باقامة الدلالة القاطعة على انه لا يمكن وصفهم
بالعتو والاستكبار الا اذا كانت الرؤية ممتنعة فهذا ما عندي من الكلام الملخص في هذه
المسالة. **المسالة الثانية في ان المؤمنين** يرون الله تعالى يوم القيامة والمعتمد
فيه مسلكان الاول ان الامة في هذه المسالة على قولين منهم من زعم انه يصح ان يرى و

والمؤمنون يرونه يوم القيمة ومنهم من زعم انهم لا يرونه مع انه لا يمتنع ان يرى فقد ثبت
بالدليل انه يصح رؤيته فلو قلنا مع ذلك ان المؤمنين لا يرونه لكان ذلك قولا ثالثا خارقا
للاجماع وانه باطل **المسلك الثاني** التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة ووجه الاستدلال ان النظر في اللغة وان جاء لمعان عدة الا ان الامة مجمعة على ان
المراد في هذه الاية احد امور ثلاثة اما الرؤية او الانتظار او تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي
التماسا للرؤية فاذا ابطلنا القسمين الاخيرين ثبت ان المراد به الرؤية وانما قلنا ان الامة
مجمعة على ان المراد بالنظر ههنا احد الامور الثلاثة لان كل من اثبت الرؤية حمل النظر
ههنا عليها ومن نفاها فتارة يحمل النظر على تقليب الحدقة نحو المرئي ويقول لما استحال ذلك
في حق الله تعالى وجب اضمار ما يصح ذلك فيه فيكون المراد الى ثواب ربها ناظرة وتارة
يحمل النظر على الانتظار وليس احد في الامة قال في الاية قولا وراء هذه الثلاثة وانما قلنا انه
لا يمكن حمله على الانتظار لوجوه ثلاثة اما اولا فلان النظر المقرون بحرف الى المقرون بالوجه ما جاء
في اللغة بمعنى الانتظار واما ثانيا فهو ان الانتظار انما يكون للشيء المتجدد وذلك في حق الله تعالى
محال واما ثالثا فلان الاية خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح
ان يرغب فيه وانما قلنا انه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة لان ذلك يتضمن كون المنظور اليه
في الجهة والمنظور اليه هو الله تعالى ههنا مع انه ليس في الجهة فثبت بطلان هذين القسمين
فيلزم ان يكون المراد بالنظر في هذه الاية هو الرؤية وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان المراد من
النظر ليس هو الانتظار قوله النظر المقرون بحرف الى لا يكون للانتظار قلنا لا نسلم ان الى
ههنا حرف بل هو اسم لاحد من الاول نحو الى واحد الالاء بمعنى النعم ذكره الازهري
في تهذيبه عن ابن عباس عن ابي الاعرابي ان الالاء واحدها الى والى والى وذكره ابن دريد
في الجمهرة وابن السكيت في المقصور والممدود وقال الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا
يقطع رحما ولا يخون الى واذا كان كذلك كان معنى الاية والله اعلم وجوه يومئذ
ناضرة نعم ربها منتظرة الثاني وهو ان الى بمعنى عند ذكره الازهري في تهذيبه عن ابن السكيت
ان الى بمعنى عند وانشد قول اوس فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما
وقال الراعي صناع فقد سادت الي الغوانيا فعلى هذا يكون معنى الاية والله اعلم وجوه
يومئذ ناضرة عند ربها وقوله ناظرة اي منتظرة لا يقال هذان الاحتمالان باطلان لوجهين

اما اولا فلان ذلك لو صح لفهم من قول القائل نظرت الى زيد بمعنى انتظرت نعمته او نظرت
عند زيد حتى لو ان الله تعالى لو امرنا ان ننظر الى زيد لكنا نتردد في ان المراد هو النظر اليه او
انتظار نعمته او الانتظار عنده ولما لم يكن كذلك علمنا ان صيغة الى ليست محتملة لهذين
الامرين والحكيم اذا خاطب قوما بلغة وجب ان يريد بها ما يسبق الى افهامهم والا كان
ملغزا واما ثانيا فلان الى لو كان واحد الالاء لكان ذلك بشارة بنعمة واحدة وهذا بان
يذكر للتنفير اولى من ان يذكر للترغيب لانا نقول اما الاول فجوابه انه لا يلزم من عدم سبق المعنى
من اللفظ الى الفهم ان لا يكون حقيقة فيه الا ترى انه لا يفهم من قول القائل ظن ان لن نقدر
عليه الا التخمين ومع ذلك فانه عبارة عن التضييق في قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه
واما الثاني فجوابه ان النعمة الواحدة وان كانت لا تصلح لان يرغب فيها لكن المراد بالى
ههنا جنس النعم وذلك مما يصح البشارة به وهو مثل قولهم فلان نعمة الله عليه عظيمة وعلمه
كثير يريدون بذلك ان نعم الله عليه كثيرة وعلومهم كثيرة فكذلك ههنا ولئن سلمنا
ان النظر في هذه الاية مقرون بحرف الى ولكن لا نسلم ان ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار يحكى عن الخليل
انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان العرب
يقولون انما انظر الى الله تعالى ثم الى فلان وقال الكميت وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومعلوم ان الظماء ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال
هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام وقال اخر واذا نظرت
اليك من ملك والبحر دونك جدتني نعما وانما يوصف الانسان بانه يجود بالنعم اذا
توقع ذلك منه لا اذا رأى وقال جميل اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير
الى الغني الموسر والفقير انما ينتظر نايل الموسر وقال اخر كل الخلائق ينظرون سجاله
نظر الحجيج الى طلوع هلال ومعلوم ان الحجيج ينتظرون طلوع الهلال والسجال لا بد وان
ينتظر ايضا لا يقال لا نزاع بان النظر المقرون بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ولكنا نقول النظر المقرون
بالى المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار لانا نقول هذا ايضا ممنوع لقول حسان
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ينتظر الخلاصا وقال الاخر ويوم بذي قار
رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا والمراد به الانتظار لان الموت
لا خلاف في انه لا يرى في العادة وقال البعيث وجوه بهابيل الحجاز على الهوى الى الملك

زان المغارب ناظرة   فثبت بهذا الاشعار ان النظر المقرون بالى وبالوجه قد يجي
بمعنى الانتظار قوله ثانيا ان النظر مسند الى الله تعالى والانتظار لا يمكن اسناده اليه تعالى
قلنا لا نسلم ان النظر معدى الى شيء اما صيغة الى فهي واحدة الآلاء وبمعنى عند على ما مر بيانه
ولئن سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يضمر فيه الثواب حتى يكون النظر معدى اليه وهذا
وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لوجهين الاول ان الله تعالى قابل بين
اول الاية وبين اخرها فجعل كل واحد منهما مقابلا للاخر فلو كان المراد في اول الاية الرؤية
لنقابلها في اخرها ولقال وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة الى ربها لتساوي القسمان فلما لم يقل
ذلك بل قال تظن ان يفعل بها فاقرة فاوجب للكفار خوف العقاب دون المنع من
الرؤية وجب ان يكون الذي اوجبه للمؤمنين هو انتظار الثواب ليتقابل القسمان ان قيل
حمله على الرؤية يفيد التقابل ايضا لان الرائي لربه مسرور والعالم بنزول الفاقرة
محزون مغموم فقد تقابلا لانا نقول انكم على هذا التاويل تحتاجون الى اضمار الخبر في كل واحد من
القسمين اما في الجملة الاولى فهو ان الناظر الى ربه مسرور وفي الثانية ان الظان لنزول الفاقرة
مغموم ونحن اذا حملناه على الانتظار لم نحتج الى الاضمار الا في الجملة الاولى هكذا وجوه يومئذ ناضرة
منتظرة ثواب ربها ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة وهي في مقابلة الناضرة تظن ان يفعل
بها فاقرة اي خائفة منتظرة لنزول العقاب وهي في مقابلة قوله الى ربها ناظرة ولا شك
ان حمل الكلام على ما يقل فيه الاضمار اولى والثاني ان كثيرا من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
فسروا الاية بذلك روي عن علي رضي الله عنه ينظرون اليه في الاخرة كما ينظرون اليه
في الدنيا اي ينتظرون ما ياتيهم من نعم واحسان وعن سعد بن جبير ان نافع الازرق سال
ابن عباس رضي الله عنهما فقال اهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته لا تدركه الابصار
وعنه ايضا وعن مجاهد وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر الثواب
من ربها وعن جرير بن منصور قال قلت لمجاهد ارايت الى قول الله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة فان ناسا يزعمون انها تنظر الى ربها قال انه لا يراه احد ولكن
ناضرة من الفرح والسرور ناظرة تنتظر ثواب ربها وعن ابن المسيب تنتظر الثواب من
ربها ولا يرى الله احد وعن ابي صالح الى ربها ناظرة قال تنتظر الثواب من ربها فثبت ان
المفسرين فسروا الاية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم فجرى ذلك مجرى الاجماع قوله ثالثا

ان الانت

ان الانتظار يكون مع الغم قلنا انتظار الثواب المقطوع بوصوله عن قريب لا يقتضي الغم
لان المنتظر انما يكون في الغم اذا اشتدت حاجته الى ذلك المنتظر او لا يكون واثقا بوصوله
اليه فاما من لم يكن كذلك فانه لا يكون مغموما فان من بات ليلته على ثقة من وصول
الخلع اليه عند الملك غدا فانه لا يكون في الغم بل في السرور وقد قيل ان بعض الاسخياء كان
يعد ثم ينجز بعده ويقول انما افعل ذلك حتى اجمع بين لذة التوقع وبين لذة العطاء ولئن سلمنا
انه يلزم الغم ولكن مطلقا ام في الدنيا م وبيانه ان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله
فيجوز ان لا يفعله في الاخرة لانها دار خوارق العادات ولئن سلمنا انه يلزم الغم مطلقا و
لكن لم لا يجوز ذلك بيانه من وجهين الاول ان رؤية الله تعالى غير دائمة والا لتنغص
الاكل والشرب والوقاع على الناس لان رؤية العظماء تشوش من هذه الامور واذا كانت الرؤية
غير دائمة وهي عندكم من اعظم اللذات فعند فواتها لا بد ان يكون الانسان مشتاقا اليها منتظرا
لحصولها واذا جاز ذلك جاز انتظار الثواب ايضا الثاني ان للمؤمنين احوالا مختلفة
في الموقف فتارة يكونون خائفين لشدة الاهوال وخوف المناقشة واذا جاز ذلك
جاز ان يكون في غم الانتظار لا يقال الاية خرجت مخرج البشارة للمؤمنين ولا يجوز ان
يبشر الانسان بما فيه غم لانا نقول اما اولا فلا يمكنكم ان تستقبحوا من الله تعالى شيئا لان
عندكم انه لا يقبح منه تعالى شيء واما ثانيا فكيف لا يكون البشارة للمؤمنين بنضارة
وجوههم وانتظارهم الثواب يتيقنون بهجومه عليهم عن قرب في حال يكون وجوه اعدائهم
كالحة ونفوسهم متيقنة لقرب العقاب امرا مرغوبا فيه ومثاله ان الانسان اذا قيل له
انك تجيء على باب الخليفة مع عدوك فيمنع عدوك من وعيد الخليفة ما ينتظر عقابه
ساعة بعد ساعة وانت تسمع ما تبتغي من هيبة الخليفة وتتوقع وصول انعامه اليك فهذا
المعنى لا شك في انه صالح لان يبشر الانسان به فكذلك هاهنا ولئن سلمنا ان النظر
في هذه الاية ليس بمعنى الانتظار فلم لا يجوز ان يكون بمعنى تقليب الحدقة قوله هذا انما يعقل اذا
كان المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هاهنا هو الله تعالى وهو ليس في الجهة قلنا لم لا يجوز
ان يكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فسروا الاية
بذلك روي عن علي رضي الله عنه انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن النخعي انه قال حدثنا
من سمع عليا رضه انه قال الى ربها ناظرة اذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنة

فينظرون الى ما اعد لهم الله من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم وعن حفص بن زيد الثقفي قال سمعت مجاهدا وقتادة يحدثان عن ابن عباس رض في قوله تعالى الى ربها ناظرة الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد وقتادة وعن سعيد بن مسلم قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى الى ربها ناظرة قال ما يقول اهل العراق قلت يزعمون انهم يرون الله قال كذبوا اليس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار قلت فما قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهذه الروايات حكاها ابو الحسين في التصفح ثم الذين يحملون الآية على هذا التاويل تارة يقولون حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية وهو وان كان على خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه لقيام الدلالة عليه وتارة يقولون ان الى احد الالاء فلا يحتاج فيه الى الاضمار ثم لئن سلمنا ان الآية تقتضي كون المنظور اليه هو الله تعالى لكن لم قلتم انه تعالى ليس في الجهة ولا شك ان هذا هو الحق ولكن من قال بالرؤية لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى لان الدلالة على نفي الجهة ليست الا انه ليس بخال الشيء من الجهات فكما ان المعقول من الاختصاص بالجهة شغلها فكذلك المعقول من الرؤية الامر الذي لا يحصل الا مع المقابلة فان جاز لكم اثبات رؤية منزهة عنها بل عن المزية من يجوز لمس العلوم والقدرة وذوقها وشم الاصوات وسمع الحرارة والبرودة بل ادراك الله بهذه الادراكات وان كان ذلك خارجا عن العقل جاز ايضا ان يكون اثبات الحصول في الجهة لا على معنى الشغل بل على وجه يكون منزها عن الشغل وح لا تكون الحجة الدالة على نفي حصول الله تعالى في الجهة بمعنى كونه شاغلا له دالة على نفي اختصاصه بالجهة من كل الوجوه وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بانه ليس المراد من النظر في هذه الآية تقليب الحدقة ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون النظر ههنا للرؤية ولكن ههنا ما يمنع من ذلك وهو اربعة عشر وجها الاول قوله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال عدم الابصار والمنفي غير المثبت فالنظر غير الابصار الثاني لو كان النظر هو الرؤية لوجب ان يقال رايت اليه كما يقال نظرت اليه ولما لم يصح ذلك ثبت التباين الثالث يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية الرابع انا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم والمرئي غير ما ليس بمرئي الخامس يقولون ما زلت انظر الى زيد حتى رأيته وغاية الشيء غيره السادس يقولون نظرت الى زيد فلم ار وجهه ويقول الرجل لغيره انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان

النظر

النظر عبارة عن الرؤية لنزل هذا الكلام منزلة ما يقال رايت زيدا فلم ار وجهه او ابصر زيدا حتى ابصر وجهه السابع ان قولنا ما زلت انظر الى فلان حتى رايت وجهه لا يخلو اما ان يكون المراد من النظر فيه الرؤية او غيرها والاول باطل لان الذي جعله وسيلة الى رؤية وجهه اما ان يكون هو رؤيته مع رؤية وجهه او لا مع رؤية وجهه والاول باطل لانه يلزم ان يكون رؤية الشيء وسيلة الى نفسه والثاني باطل لانه يلزم ان يكون الشيء وسيلة الى رؤيته اذ ثبت ان المراد من النظر غير الرؤية الثامن ان قولهم نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية فجرى مجرى قولهم اسرعت اليه واومات اليه وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهي اليه دون غيره فكان النظر عبارة عن تحريك العين الى مقابلة المرئي التاسع ان الله تعالى يوصف بانه راء او يرى ولا يقال انه ناظر او ينظر العاشر انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى نظر راض او نظر غضبان او نظر متحير قال الشاعر وهو النابغة الذبياني نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود وقال آخر نظر التيوس الى شفار الجازر ومعلوم ان الرؤية نوع واحد لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ويستحيل وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قولهم نظر الى نظر الغضبان وصف عينيه بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض ذلك بقولهم فلان يرى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لانهم ما قسموها وانما اضافوها تارة الى عين الراضي وتارة الى عين الغضبان الحادي عشر انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية فلا بد من التباين فمنها انه يوصف بكونه شزرا قال الشاعر ولاحن بالبغضاء والنظر الشزر ومعلوم ان الشزر كيفية في وضع العين ونصبها وتحريكها ومنها انهم يصفونه بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة يتعارضون اذا التقوا في موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام وقال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته لانه لا يقال يكاد هذا النظر يزيل مواقع الاقدام الا لشدة ذلك والمعنى انه اشد الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها فعلمنا ان النظر هو التقليب لا الرؤية الثاني عشر ما انشد بعضهم وقفت كأني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر فعيناي طورا تغرقان من البكا فاغشى وطورا تحسران فابصر جعل نفسه ناظرا في حالتي كونه مبصرا وغير مبصر الثالث عشر ما انشده ابو علي الفارسي فيا مي هل يجزي

بكائي بمثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر وانی متی اشرف من الجانب الذی
به انت من بين الجوانب ناظر فطلب عنها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر
هو الرؤية لما كان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه الرابع عشر انشد بعضهم
اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلوا قالت الست على العهد جعل قوله
غفلوا على مقابلة قوله نظر وانما يغفل الانسان من امر يلتذ به وبفعله فعلمنا انه اراد
انهم اعرضوا عن اعمال حاسهم فثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للرؤية بل انما تقليب الحدقة
الصحيحة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته او لمقابلة الحدقة الصحيحة للمرئي فان النظر قد يفيد التقابل
يقال تناظر الجبلان اذا تقابلا ويقال دور بني فلان متناظرة اي متقابلة وعلى التقديرين
فان النظر لا يكون نفس الرؤية بل مقدمة للرؤية كالاصغاء الذي هو مقدمة السمع لا يقال
لم لا يجوز ان يكون اسم النظر مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة او مقابلة الحدقة لانا
نقول هذا غير جائز لوجوه اربعة الاول انه لم يقل احد من الامة بكون هذه اللفظة مشتركة
بين هذين المعنيين لان المثبتين للرؤية حملوها على الرؤية والمنكرين للرؤية حملوها على التقليب
فالقول بكونها موضوعة للرؤية وللتقليب معا خرق للاجماع الثاني ان الاشتراك خلاف
الاصل فيكون تقليبه على وفق الاصل الثالث انهم قالوا انظر فلان الى غضبان ونظر راض
ونظر شزر ونظر ازورار واطلقوا هذا التقسيم فلم يفرقوا بين نظر الراضي ونظر الغضبان
وبين البعض الاخر ولو كان اسم النظر واقعا على الرؤية حقيقة تارة وعلى التقليب اخرى لكان
المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما سمي بالنظر لا كل ما سمي به فلما لم يفصلوا بل اطلقوا علمنا ان
لفظة النظر لا تفيد الرؤية الرابع لو كان اسم النظر مشتركا بين الرؤية وتقليب الحدقة لما صح
ان تجعل الرؤية غاية لمطلق النظر ولما صح ان تنفى الرؤية عند اثبات النظر لانه يوهم كون
الشيء طريقا الى نفسه وعدما لنفسه وكل ذلك محال فثبت بمجموع ما ذكرنا ان لفظ
النظر غير مختصة للرؤية وانه لا يمكن اجراء لفظة النظر هاهنا على ظاهره فيجب تاويلها وذلك
اما ان نحمله على الانتظار او نضمر فيه الثواب وذلك وان كان على خلاف الاصل
الا انه يجب المصير اليه لتعذر اجراء اللفظ على ظاهره وتعين ما ذكرناه من التاويل لهذا الآية
كثير من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اليه ولئن سلمنا ان النظر حقيقة في الرؤية
ولكن الرؤية منزهة او مكيفة ع م وبيانه وهو ان الله تعالى انزل القرآن على لسان

العرب والعرب لا يضعون الاسم الا على ما يتصورونه ومن المعلوم ان العرب ما
كان يتصورون رؤية منزهة فيستحيل ان يضعوا لها اسما فضلا عن ان يقال انهم وضعوا
لفظة النظر لها ثم ان الرؤية المكيفة لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى فما امكن اثباته في حقه
وهو الرؤية المنزهة لم يشعر به ظاهر الآية واذا كان كذلك وجب تاويل هذه الآية ثم
ولئن سلمنا ان النظر موضوع للرؤية على الاطلاق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو رؤية ثواب الله
وهذا الاضمار وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لان الصحابة والتابعين رضي الله
عنهم فسروا الآية به والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من النظر الانتظار قلنا للاوجه
الثلاثة التي ذكرناها الاول ان النظر هاهنا معدى بحرف الى وذلك لا يكون للانتظار
قوله صيغة الى هاهنا اسم بمعنى واحد الآلاء وبمعنى عنده قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لا نزاع
في ان هذه الصيغة حقيقة في التعدية فلو كانت في احد المعنيين الذين ذكرتموهما لزم الاشتراك
وانه خلاف الاصل وثانيهما وهو ان الجمهور من ائمة النحو يذكرون في باب الحروف الجارة
ان منها ما يجيء اسما ومنها ما لا يجيء اسما واوردوا صيغة الى فيما لا يجيء اسما وهكذا عمله الزمخشري
في المفصل مع علو شانه في اللغة وغلوه في الاعتزال وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الازهري
فالذي جعله واحد الآلاء هو الى مع التنوين وهو لا ينفعكم بل الذي ينفعكم ان يجيء الى بغير
التنوين واحد الآلاء وذلك مما لم يذكره الازهري واما البيت الذي تمسكوا به في الاعشى
فهو مطعون فيه لان فيه خطا في اللغة لانه لا يقال خان النعمة بل يقال كفر النعمة وذلك
غير لائق بالاعشى ثم ان سلمنا ان صيغة الى جاءت بمعنى واحد الآلاء وبمعنى عنده ولكن
مجيئا مستقلا او غير مستقل ع م بيانه وهو ان من قال نظرت الى زيد فان المتبادر منه
الى الافهام من صيغة الى التعدية ولا يتردد الذهن بين هذا المعنى وبين واحد الآلاء وكلام الله
يجب حمله على المفهوم الظاهر والا لانفتحت ابواب تاويلات الباطنية خذلهم الله فاما قوله
فظن ان لن نقدر عليه فلو ثبت ان حمله على التضييق ليس مشهورا استعمالا فانما يجب المصير
عند تعذر حمله على ظاهره وكان من حقكم ان تبينوا ذلك هاهنا ثم لئن سلمنا ان صيغة الى
تفيد ما ذكرتموه فاوة مستعملة ولكن تعذر حملها على ذلك في هذه الآية لان الرؤية خرجت
مخرج البشارة ولا تجوز البشارة بالنعمة الواحدة قوله المقصود ذكر النعم كما يقال فلان عليه
كثير قلنا استعمال لفظ الواحد لافادة العموم على خلاف الاصل وفيما ذكرتموه من الصور

خالفنا الاصل لقرينة حال القائل ولئن سلمنا انه لا امتناع في حمل صيغة الى في هذه الاية
على ما ذكرتموه الا انا نقول لا شك ان هذا التاويل محدث وانه لم يذكره احد من الصحابة
والتابعين واتباع التابعين رضي الله عنهم بل كلهم كانوا متطابقين على ان الى في هذه الاية
من حروف التعدية وانما اختلفوا في المعدى اليه فمثبتوا الرؤية زعموا انها تفيد تعدية النظر
الى الله تعالى ونفاتها زعموا انها تفيد تعدية الانتظار والنظر الى ثواب الله تعالى و
على التقديرين فالاتفاق منهم حاصل على انها للتعدية واذا ثبت انعقاد اجماع الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم على ان هذه الصيغة من حروف التعدية وجب ان لا يجوز الامتناع
من ذلك لان ما اجمعت الامة على صحته كان صحيحا واذا ثبت ذلك فنقول حمل صيغة الى
على ما ذكرتموه من المعنيين ان كان بناء على حملها على معنى التعدية كان حملها على ما ذكرتموه باطلا
لان ما يلزم من جهته القدح في الامر المجمع عليه بين الامة كان باطلا لا محالة وان كان لا بناء على
ذلك لم يكن حملكم هذه الصيغة على ما ذكرتموه قادحا في مقصودنا بعد ان صح كونها مفيدة
للتعدية قوله لم قلتم ان النظر المقرون بحرف الى ليس للانتظار قلنا لوجوه خمسة الاول انه
لا شك في ان النظر المقرون بحرف الى حقيقة في نظر العين فوجب ان لا يكون حقيقة في الانتظار
دفعا للاشتراك الثاني وهو ان كل لفظتين تفيدان فائدة واحدة فان كل حرف يصح ان
يقترن باحدهما وجب صحة اقترانه بالاخر على ما سيأتي تقريره في باب الامامة عند بيان ان
الولي جاء بمعنى الاولى لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويصح ايضا
ان يقال انتظرته ولا يقال نظرته بمعنى الرؤية فوجب التباين الثالث وهو ان من قال
نظرت الى زيد ولم يوجد شيء من القرائن الدالة على ان المراد نظر العين او الانتظار فانه يتبادر
الفهم الى نظر العين ولا يبقى مترددا في ان المراد هو نظر العين او الانتظار ولو كان النظر حقيقة
في الانتظار لحصل هذا التردد الرابع وهو ان ابا الحسين لما احتج بصحة تقسيم النظر الى نظر الرضا ونظر
الغضب على ان مسمى النظر تقليب الحدقة زعم ان ذلك يدل على ان النظر ليس اسما للرؤية والا لكان
المنقسم الى نظر الرضا ونظر الغضب بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى به واذا ثبت ذلك فنقول
هذا الكلام يوجب عليه القطع بان النظر لا يفيد الانتظار لانهم يقولون ما زلت انظر الى فلان
حتى اتيته او حتى رأيت وجهه فجعلوا الرؤية غاية لمطلق النظر مع ان الرؤية ليست غاية للانتظار
فلو كان النظر اسما للانتظار لكانت الرؤية غاية لبعض ما يسمى نظرا لا لكل ما يسمى بذلك ولو كان

كذلك

كذلك لما اطلقوا القول في جعل الرؤية غاية للنظر المطلق الخامس وهو ان ابا الحسين انما حمل النظر
في هذه الاية على الانتظار بعد ان بين انه لا يمكن اجراؤه على ظاهره وجعل حمله على الانتظار من
باب التاويل ولو كان النظر المعدى بالى حقيقة في الانتظار لما احتاج في صحة حمله عليه الى القدح
في صحة حمله على معناه الاول ولما سماه تاويلا لان حمل اللفظ المشترك على احد معنييه لا يسمى تاويلا
قوله حكي عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس رضي الله عنه مثله قلنا هذا النقل
معارض بنقل جملة ائمة التفسير من اهل السنة عن اهل اللغة ان النظر المقرون بالى ليس الا نظر العين
فاما الاشعار فليس فيها ما يدل على قولكم اما قوله وشعث ينظرون الى بلال فالجواب ان الظماء
ينظرون الى الحيا نظرا يقارنه الطمع وكذلك الشعث ينظرون الى بلال نظرا يقارنه الطمع
فالتشبيه وقع في النظرين من حيث انهما مقارنان للطمع وقوله واذا نظرت اليك من ملك
فالجواب ان الانسان انما يوصف بانه يجود بالنعم اذا نظر اليه نظرا دالا على كونه طالبا لذلك
الجود لا اذا انتظر ذلك منه فان مجرد الانتظار لا يكون سببا للجود واما قوله اني اليك لما
وعدت لناظر فالجواب ان الفقير وان كان ينتظر نائل الموسر فقد ينظر اليه نظرا دالا على
كونه متوقعا لذلك النائل فليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني وقوله كل الخلائق ينظرون
سجاله فالجواب انه شبه رؤيتهم سجاله برؤية الحجيج الهلال من حيث كان كل واحد منهما مما يتمنيه
الانسان به وقوله وجوه ناظرات يوم بدر فالجواب ان بعض الرواة روى البيت وجوه
ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر منه يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه
مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم بيوم بكر
لهذا وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة لا يقال ما تجمع بين الروايتين
لانا نقول هذا الشعر روي على انه شعر واحد من قائل واحد واذا تعارضت الروايتان
تساقطتا قوله ويوم بذي قار رأيت وجوههم فالجواب ان المراد من الموت الشجعان لانهم
يسمونهم موتا كما قال الشاعر وهو رشيد بن كثير الطائي   وقل لهم بادروا بالعذر و
التمسوا   عذرا ينجيكم اني انا الموت   اي انا سبب الموت فان جعلوا ذلك مجازا جعلنا
ابياتهم ايضا مجازا اما قوله وجوه بها ليل الحجاز على النوى فالجواب انه يمكن ان يقال انها تراه
على بعد من الملك لان الناس في العادة يبعدون عن الملك وانما سمي ذلك العذر
من البعد النوى لاحتمال انه كان خائفا سطوة واسى الدنو اليه ومثل ذلك يصح تسمية

بالنوى **الثاني** ان النظر في الآية معدى الى الله والانتظار لا يمكن تعديته **قوله** لا نسلم ان النظر الى الله تعالى معدى فان صيغة الى ليست للتعدية فقد سبق الجواب عنه **قوله** يضمر فيه الثواب **قلنا** الاضمار خلاف الاصل **قوله** الله تعالى قابل بين اول الآية وبين آخرها فلو كان المراد باول الآية الرؤية لنفاها في آخرها ولقال وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة **قلنا** لا نسلم ان رعاية التقابل واجبة فما الدليل على ذلك ولئن سلمنا ذلك ولكنه جعل احد قسمي الوجوه ناظرة والقسم الثاني منها باسرة وهذا القدر كاف في التقابل ولئن ادعيتم انه لا بد في هذا التقابل من بيان ان كون الوجوه ناضرة لما كانت لاجل الرؤية وجب ان يكون كون الوجوه باسرة لاجل عدم الرؤية فهذا الحكم لا يشهد له شبهة فضلا عن حجة وكيف يمكن ايجاب ذلك وليس كل ما اقتضى حصوله كون الوجه ناظرا اقتضى عدمه كون الوجه باسرا لاحتمال ان يكون الذي اقتضى حصوله مقتضيا كون الوجه ناضرا من باب التفضل فلا يكون عدم حصوله مقتضيا كون الوجه باسرا **قوله** ان المفسرين فسروا هذه الآية بالانتظار **قلنا** الروايات التي ذكرتموها معارضة بالروايات التي تشتمل عليها كتب التفسير والاحاديث مثل تفسير الثعلبي والواحدي ومثل كتاب الرؤية للبيهقي فلا نطول الكتاب بذكرها **الثالث** ان الانتظار يكون مع الغم **قوله** انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يتضمن الغم **قلنا** سبب الغم فوات المطلوب فاذا كان المطلوب فاينما كان الغم حاصلا وما حكوه من ان بعض الاسخياء يعد ويؤخر الانجاز فهو معارض بمثل السائر لانتظار الموت الاحمر **قوله** حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعل **قلنا** ولكنه انما ذكر هذه الآية للترغيب وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما يرغب فيه في العادة ولتشتد الرغبة عنده الا ترى انه تعالى لم يرغب عباده الا بالاشياء التي يعتقدون كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران ومشاهدة الاهوال وان كان يجوز عقلا ان يلذهم عند دخول النار ورؤية هذه الاهوال **قوله** رؤية الله تعالى غير دائمة فيكون الشوق حاصلا اليها عند زوالها فيكون الغم حاصلا **قلنا** الذي ندعيه ان المذكور في معرض الترغيب لا بد وان يكون من جنس ما لا يقارنه الغم في العادة حتى تشتد الرغبة عنده فاما ما لا يكون مذكورا في معرض الترغيب فانه يجوز ان يخليه الله تعالى عن الغم وان كان في العادة مما يقارنه الغم **قوله** المؤمنون لهم احوال مختلفة في الموقف بعضها آمنة ومخوفة **قلنا** هب ان ذلك جائز ولكنها لا يصح ان يذكر في معرض الترغيب **قوله** لم لا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة **قلنا**

لانه يقتضي كون المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه المذكور في الآية هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل ان يكون في الجهة **قوله** صيغة الى هاهنا الواحد الآلاء **قلنا** قد مر ابطال ذلك والذي يبطله في هذا المقام خاصة ان نظر العين لا شك في انه لا يعدى الا بالى فلو كان المراد بالى هاهنا واحد الآلاء لقال وجوه يومئذ ناضرة الى بها ناظرة فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه **قوله** يضمر فيه الثواب **قلنا** الاضمار خلاف الاصل وما ذكرتموه من الروايات فهي معارضة بما في كتب اصحابنا من الروايات الدالة على ان المنظور اليه هو الله تعالى **قوله** اذا جوزتم الرؤية من غير كيفية فجوزوا حصوله في الجهة من غير كيفية **قلنا** الفرق ظاهر لانا اذا رأينا في الشاهد شيئا فانا نعقل الفرق بالبديهة بين وجداننا لذلك الشيء وبين كوننا مقابلين له ولذلك فان المعتزلة لم يقولوا بان الرؤية نفس المقابلة بل زعموا انها مشروطة بالمقابلة واذا عقلنا بالضرورة الفرق بين الرؤية وبين المقابلة لم يكن قولنا بثبوت رؤية منفكة عن المقابلة قولا متناقضا فاما اذا قلنا الشيء انه حاصل في الجهة فلا يعقل من الحصول في الجهة الا شغل تلك الجهة اما بالذات كما في الجوهر او بالعرض كما في الاعراض فلو اثبتنا الحصول في الجهة مع نفي الشغل بالمعنيين لكنا قد نفينا عين ما اثبتناه وذلك متناقض فظهر الفرق **قوله** ان الله ذكر ما يدل على ان النظر يفيد الرؤية فههنا ما يدل على انه لا يفيد الرؤية **قلنا** لا نسلم اما تمسكهم اولا بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون **قلنا** لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها لان النظر المقرون بالى عندنا للرؤية وعندكم لتقليب الحدقة او مقابلتها للمرئي اما الرؤية والتقليب فلا يمكن حمل النظر هاهنا على احد منهما لان الآية نزلت في الاصنام ومعلوم ان الرؤية والتقليب غير حاصلين لها واما المقابلة فمن المعلوم بالضرورة ان مطلق المقابلة لا يسمى بالنظر والا لصح ان يقال فيمن ادبر عن الشيء انه ناظر اليه لكون ظهره مقابلا له بل المقابلة المسماة بالنظر هي مقابلة الحدقة الصحيحة وهذا المعنى ايضا غير حاصل للاصنام فثبت ان مسمى النظر على جميع المذاهب غير حاصل للاصنام واذا كان كذلك وجب تاويل الآية فيكون المعنى والله اعلم وتراهم كانهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال **واما** تمسكهم ثانيا بان النظر لو كان هو الرؤية لصح ان يقال رأيت اليه كما يقال نظرت اليه **قلنا** هذا جائز كما في قوله تعالى الم تر الى ربك **واما** تمسكهم ثالثا بقولهم نظرت الى الهلال فلم اره **قلنا** لا نسلم ان ذلك مسموع من اهل اللغة بلى قد يقولون نظرت الى جهة الهلال فلم اره **واما** تمسكهم رابعا بانا نرى

كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا ترى رؤيتهم قلنا انا نرى حركات احداقهم الى جانب
الهلال ولا نرى رؤيتهم ولا نزاع في تغاير هذين الامرين وانما النزاع في ان المسمى بالنظر ماذا و
ذلك لا يعرف بالقطع واما سائر الوجوه التي تمسكوا بها بعد فاعلم انه وان امكن ان
يتكلم على كل واحد منها بوجوه مفصلة ولكن الاولى في جوابها ان نقول انا لما بينا ان الامة
لم يحملوا النظر في هذه الآية الا على التقليب وعلى الانتظار او على الرؤية وقد ابطلنا القسمين
الاولين وجب ان يكون المراد من النظر ههنا الرؤية والاصل في الاطلاق الحقيقة فوجب
ان يكون لفظة النظر حقيقة في الرؤية واذا كان كذلك كان الذي يعولون عليه في ان النظر حقيقة في الرؤية هذا الدليل والوجوه
التي عولتم عليها في ان النظر ليس للرؤية لا يصح ان يذكر في معارضة الدليل الذي ذكرناه لان التعويل فيها على الآثار
والاشعار وتلك الاطلاقات والاشعار غير منقولة الينا بطريق التواتر بل بالآحاد و
ما كان كذلك فانه لا يحصل العلم بكونه من اللغة كما ان الاخبار المروية بالآحاد لا يحصل
العلم بكونها من الشريعة وبالجملة فمعارضة المتواتر بالآحاد غير جائز ولئن سلمنا صلاحيتها
لذلك لكنا نعارض وجوههم بوجوه اخر منها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب
ارني انظر اليك قال لن تراني طلب النظر اليه وليس المطلوب هو النظر الى آية من آياته
لما مر من ابطال ذلك فثبت ان المطلوب هو النظر اليه تعالى وظاهر انه ما كان تقليب الحدقة
الى سمت مطلوبه والا لكان موسى عليه السلام مجوزا كونه تعالى في الجهة وانه غير جائز عليه
ولا الانتظار فوجب ان يكون النظر الذي طلبه موسى عليه السلام هو الرؤية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فوجب ان يكون النظر حقيقة في الرؤية ومنها قول النابغة الذبياني
ودع امامة والتوديع تعذير ... وما وداعك من قفت به العير ... وما رايتك
الا نظرة عرضت ... يوم النجارة والمأمور مأمور ... استثنى النظر من الرؤية فوجب
ان يكون من جنسها لا يقال ان ذلك يجري مجرى قولهم ما رايتك الا ساعة اي ما رايتك
الا مقدار ساعة لانا نقول الاصل في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فمن ادعى انه ليس
كذلك فعليه الدليل واذا ثبت ذلك فنقول انا متى عارضنا الوجوه التي عولوا عليها
بهذه الوجوه بقي لنا ما تمسكنا به اولا سليما عن المعارض ثم لئن سلمنا صحة الوجوه التي عولوا
عليها لكنها انما تدل على ان النظر اسم لتقليب الحدقة وذلك لا ينفي كونه اسما للرؤية ايضا
قوله لم يقل احد من الامة بكون هذه اللفظة حقيقة في الامرين قلنا لا نسلم فان القائلين

يكون الله تعالى في الجهة يحكمون بدلالة هذه الآية على الرؤية وعلى تقليب الحدقة الى جهة الله
قوله الاشتراك على خلاف الاصل قلنا نعم لكنه يجب المصير اليه عند قيام الدلالة القاطعة
عليه وقد ذكرنا دليلنا على ذلك قوله انهم قسموا النظر الى نظر الغضبان ونظر الراضي
ولو كان اسم النظر واقعا على الرؤية حقيقة لكان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى بالنظر
لا كل ما يسمى قلنا الاجماع حاصل على ان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى بالنظر لان الانتظار يسمى بالنظر عندهم
حقيقة مع انه لا ينقسم الى هذه الاقسام وايضا فلان تقسيم النظر الى هذه الاقسام يصير قرينة دالة على ان المراد منه تحريك الحدقة
قوله لو كان النظر مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة لما صح ان يجعلوا الرؤية غاية له لانه يوهم
كون الشيء غاية لنفسه قلنا جعل الرؤية غاية للنظر قرينة على انه ليس المراد من النظر الرؤية
وهذا كما ان نفي الامتناع يسمى بالصحة والجواز ايضا يسمى بالصحة حتى كان اسم الصحة مشتركا بينهما
وليس لاحد ان يمنع منه لكونه موهما كون الشيء شرطا لنفسه فكذلك ههنا ولئن سلمنا ان
النظر حقيقة في تقليب الحدقة وانه لا يمكن حمل النظر ههنا على ذلك الا ان حمله على ذلك اولى
من حمله على الانتظار والنظر الى الثواب بيانه ان النظر لما كان حقيقة في تقليب الحدقة الصحيحة
نحو المرئي التماسا لرؤيته كان النظر جاريا مجرى السبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب
اقوى وجوه المجازات لان دلالة المجاز التراتبية وملازمة المسبب للسبب اقوى من ملازمة سائر
الاشياء بعضها لبعض والكلام اذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على اظهر مجازاته فاذن
يجب حمل النظر على الرؤية الا ان يذكر الخصم مجازا آخر يصلح ان يعارض ما ذكرناه والذي ذكره
الخصم هو حمل النظر على الانتظار وتقرير النظر على مسماه واضمار الثواب فيه اما الانتظار فمعلوم
انه لا تعلق بين التقليب وبينه لا بالسببية ولا بالمسببية ولا بالملازمة واما اضمار الثواب
فهو ايضا بعيد لان اسقاط المضاف واقامة المضاف اليه انما يجوز عند تعين المضاف في
نفسه بدليل من الدلائل ليحصل الافهام من الكلام مثل قوله واسئل القرية اي اهلها لان السؤال
للجواب ولا جواب ينتظر من الجمادات فعلم ان المراد به الاهل اما اذا لم يوجد دليل على تعيين
المضاف المحذوف فانه لا يجوز حذفه الا ترى ان قائلا لو قال رايت زيدا واراد به داره
او فرسه او بستانه كان مخطئا لاستواء هذه الاشياء وما سواها ايضا في صحة الاضافة ثم ان
الذي يصح اضافته الى الله تعالى كثير مثل الجنة والعرش والملائكة والانبياء وعباده الصالحين
والدور والقصور وغيرها فتعيين البعض من غير دليل يوجب التعيين غير جائز فثبت ان

حمل النظر على الروية ههنا اولى من حمله على غيرها قوله النظر يفيد روية منزهة او كيفية قلنا
يفيد اصل الروية مع قطع النظر عن قيودها ولولا هذا الاعتبار لما صح اطلاق الموجود على المعاني
التي لا يتصورها اهل اللغة قوله سلمنا ان النظر يفيد اصل الروية فلم لا يجوز ان يكون المراد ههنا
روية الثواب فانه روي عن الصحابة رضي الله عنهم قلنا الاضمار على خلاف الاصل وروايتكم
مع ان اهل الحديث لا يقبلون شيئا منها معارضة بالروايات المذكورة في كتب صحاحنا
سلمنا على انا قد بينا ان مثل هذا الاضمار غير جائز الاصل الثاني عشر فيما يستحيل على الله تعالى
وفيه مسائل المسألة الاولى في انه تعالى ليس بجسم وفيه مسالك المسلك الاول انا
قد دللنا فيما مضى على حدوث الاجسام ودللنا على قدم الصانع وذلك كاف في العلم
بانه تعالى لا يمكن ان يكون جسما ولكنا استعملنا في تقرير المسلك الاول من المسالك الدالة
على حدوث الاجسام مقدمة تلك المقدمة وحدها تكفينا في بيان انه تعالى ليس بجسم
فاردنا ان نعيد تلك المقدمة وان نبني عليها امتناع كون الباري جسما لتكون المؤنة
اخف وتلك المقدمة هي ان الاجسام باسرها يجب تماثلها كما في كل ما يجب ويجوز ويستحيل
عليها من الصفات لانه لو اختص بعض الاجسام بامر واجب كان اختصاصه بذلك الامر
اما ان يكون لجسميته او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لامر غير حال فيها ولا محل لها وقد مر
الاستقصاء في فساد هذه الاقسام استدلالا واعتراضا في مسئلة الحدوث فلا نطول ههنا
واذا ثبتت هذه المقدمة بنينا عليها وجوها كثيرة في بيان انه تعالى ليس بجسم اولها انه
لو كان جسما لاستحال ان يكون عالما قادرا لان اتصافه بهذه الصفات اما ان يكون
واجبا او جائزا فان كان واجبا لزم ان يكون اتصاف جملة الاجسام بهذه الصفات واجبا
لكن التالي باطل فالمقدم مثله وان كان جائزا افتقر في اتصافه بها الى المخصص مختار ثم
وذلك المخصص اما ان يكون هو او غيره والاول محال لان شرط كون الشي مخصصا كونه
عالما قادرا حيا فلو كان الفاعل لقادريته وعالميته وحييته هو لزم اتصافه بهذه
الصفات قبل اتصافه بها ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان
غيره فذلك الغير يمتنع ان يكون من افعاله والا لزم الدور وان لم يكن من افعاله كان
محتاجا في كونه عالما قادرا حيا الى فاعل يجعله موصوفا بهذه الصفات فلا يكون هو الها بل
ذلك الغير هو الاله ثم ذلك الغير ان كان جسما عاد التقسيم وان لم يكن جسما فالاله

ليس بجسم وثانيها انه تعالى لو كان جسما لما كان قادرا على خلق الجسم الا باقدار غيره و[illegible]
لان ثبوت قدرته على خلق الاجسام اما ان يكون واجبا او جائزا ويعود التقسيم المذكور وثالثها
انه لو كان جسما لكان مختصا بشكل معين وحيز معين وذلك الاختصاص يمتنع ان يكون
واجبا لما مر ويمتنع ان يكون جائزا لان مع انه لا ينفك عن حيز معين وشكل معين وذلك
الشكل والحيز اذا لم يكن من لوازم ذاته كانت محتاجة الى حصولها والمتوقف على الغير ممكن
لذاته فيكون الاله ممكنا لذاته وهو محال لما بينا انه واجب الوجود لذاته ورابعها ان كونه
عالما قادرا اما ان يتوقف على اجتماع تلك الاجزاء او لا يتوقف فان توقف فذلك الاجتماع
ان كان واجبا مع انه غير واجب في سائر الاجسام فقد اختص بعض الاجسام بصفة واجبة هذا
خلف وان لم يكن واجبا كانت القادرية والعالمية المتوقفتان على ذلك الاجتماع الممكن
الزوال ممكني الزوال فيلزم صحة خروج الله تعالى عن كونه حيا عالما قادرا فيحتاج في اتصافه بها
الى موثر وان لم يتوقف ثبوت هذه الصفات على اجتماع تلك الاجزاء بقيت تلك الصفات
لتلك الاجزاء عند تقدير افتراقها فيكون كل جزء منها موصوفا بكل صفات الالهية فيكون ثمة
آلهة كثيرة وهو محال وخامسها انه تعالى لو كان جسما لكان يلزم اما امكانه او حدوثه او
وجوب هذه الاقسام وقدمها وذلك محال واعلم انا انما نحتاج في هذه الوجوه المذكورة الى بيان
حدوث الاجسام الا في الوجه الاخير فمن اكتفى بتلك الوجوه الاربعة كفاه بيان وجوب تماثل
الاجسام كلها في كل الاحكام وهي مقدمة واحدة من مقدمات دليل حدوث الاجسام
ولا يحتاج بعد ذلك الى بيان حدوث الاجسام ومن اراد الوجه الاخير فلا بد له من ذكر تمام
الدلالة على حدوث الاجسام وبالله التوفيق المسلك الثاني لو كان الباري تعالى متحيزا
لكان منقسما ولو كان منقسما لكان يتوقف وجوده على وجود ما يفرض جزءا له وجزؤه غيره
فلو كان متحيزا لكان يتوقف في وجوده على وجود غيره وما كان كذلك فهو ممكن لذاته
لكنه تعالى يستحيل ان يكون ممكنا لذاته على ما مر بيانه فيستحيل ان يكون متحيزا فان قيل لا نسلم
ان الله تعالى لو كان متحيزا لكان منقسما وان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يتوقف وجوده على وجود
اجزائه وذلك لان ذلك المركب اما ان يكون هو نفس تلك الاجزاء او غيرها فان كان
الاول استحال ان يقال ان المركب محتاج الى تلك الاجزاء لاستحالة حاجة الشي الى نفسه
وان وصفتم ان ذلك المركب غير تلك الاجزاء فقط الكلام اولا باقامة الدلالة على ذلك وثانيا

نقيم الدلالة على استحالة القول به وذلك انا لا نعقل من الدار الا مجموع اجزائها ولو كانت الدار
شيئا مغايرا لتلك الاجزاء لصح ان يوجد احدهما منفكا عن الاخر وان يعلم احدهما منفكا عن الاخر لاستحالة احتياج كل واحد
منهما الى الاخر ولما امتنع ذلك علمنا فساد ما قلتموه ولئن سلمنا ان المركب مغاير للاجزاء فلم قلتم
ان ذلك محال قوله لان المركب مغاير لكل واحد من اجزائه والمحتاج الى الغير ممكن لذاته قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك المركب محتاجا الى تلك الاجزاء ويكون كل واحد من تلك الاجزاء
واجبا ويكون وجود المركب عند وجود تلك الاجزاء واجبا ومتى كان كذلك لم يكن لذلك
المركب حاجة الى الاستناد الى سبب منفصل وح لا يلزم منه المحال الجواب قوله لا نسلم
انه لو كان متحيزا لكان منقسما قلنا للناس في قبول المتحيزات للانقسام قولان فمنهم من زعم
انها ابدا قابلة للانقسام ومنهم من زعم انها تنتهي في الانقسام الى جزء لا يتجزى لا يكون قابلا
للانقسام فعلى هذا المذهب الاول لا شك في ان كل متحيز منقسم وعلى المذهب الثاني
كل متحيز ايضا منقسم الا الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت ذلك فنقول اما على القول الاول
فلا شك ان الباري تعالى لو كان متحيزا لكان منقسما واما على القول الثاني فانه يكون منقسما
الا اذا كان مقداره مقدار الجزء الذي لا يتجزى الذي هو موضع قدم البقة اعظم منه بالف الف
مرة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان ذلك الشيء ليس هو الموجد للسموات والارضين ثم ان
اصر على المطالبة مكابر فطريق دفعه ان يتمسك بالوجوه التي يستدل بها على نفي الجزء الذي
لا يتجزى حتى تنقطع المطالبة وسنتكلم بعد ذلك في هذه المسئلة قوله لم قلتم انه لو كان منقسما
لتوقف وجوده على وجود تلك الاجزاء قلنا لان المركب مغاير لكل واحد من اجزائه ثم انه لا يوجد
الا عند وجود كل واحد من تلك الاجزاء فيكون وجود المركب موقوفا على وجود غيره قوله
المركب لا حقيقة له سوى الاجزاء فيستحيل ان يقال المركب محتاج الى الاجزاء قلنا المركب نفس
مجموع الاجزاء الا انه ليس كل واحد منها اذ لو كانت العشرة نفس كل واحد من اجزائها لكان
كل واحد من احاد العشرة عشرة فيكون كل واحد من تلك الاحاد عشرة فتكون العشرة مائة
وذلك باطل واذا ثبت التغاير بين المجموع وبين كل واحد من احاده استمر الكلام وهذا
الاشكال انما وقع بسبب الجهل بالفرق بين كل الاحاد وبين كل واحد من تلك الاحاد قوله
لم لا يجوز ان يكون الجملة وان كانت ممكنة الا انها تكون واجبة لوجوب اجزائها قلنا هذا انما يعقل
اذا كان كل واحد من اجزاء المركب واجب الوجود ولكنا بينا انه يستحيل وجود موجودين واجبي

الوجود

الوجود ولا انتهاها ايضا فاذا نفينا الجزء الذي لا يتجزى لا يبقى هذا الاحتمال لانه لا يفرض في التحيز
جزء الا وهو قابل للقسمة وكل قابل للقسمة فهو ممكن فاذا لا يفرض في المتحيز الا وهو ممكن فيستحيل مع هذا
التقدير ان يكون الاجزاء واجبة وان يكون الكل واجبا لوجوب تلك الاجزاء وبالله التوفيق
المسلك الثالث لو كان الله تعالى متالفا من الاجزاء لكانت العالمية الثابتة لبعض الاجزاء
مغايرة للعالمية الثابتة للجزء الاخر لاستحالة حصول الصفة الواحدة بالعدد ولذاتين والعلم
بذلك ضروري ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الاجزاء عالما قادرا حيا فيكون
كل واحد منها الها وذلك يوجب تعدد الالهة وهذا المسلك لا يستمر الا على مذهبنا
حيث نفينا اشتراط البنية في هذه الصفات واما المجسمة فقد تمسكوا بامور اولها انه لا خلاف
بين المسلمين في انه تعالى عالم بالاشخاص الجسمانية قبل دخولها في الوجود ومن علم شيئا فانه
يميز ذلك المعلوم عن غيره وما يتميز عن غيره فهو ثابت لان الامتياز في العدم الصرف
محال ثم ان تلك الاشخاص الجسمانية غير موجودة في الخارج قبل ان صارت موجودة في
الخارج فان صورها لا بد وان تكون موجودة في علم العالم فالباري تعالى لو كان عالما بها
قبل وجودها فلا بد وان يكون صورها مرتسمة في ذات الباري تعالى وما يرتسم فيه الصورة
الجسمانية لا بد وان يكون جسما لان الصور الجسمانية لها امتداد في الجهات وذهاب فيها
فيكون محل هذه الصور فلا بد وان يكون ذاهبا ايضا في الجهات فيكون جسما فثبت انه يلزم
من كون الباري تعالى عالما بالاشخاص الجسمانية كونه جسما وثانيها وهو انه تعالى مساو للاجسام
في الاستغناء عن المحل وهذا الاستغناء ان كان هو نفس الجسمية فالباري تعالى لما شاركها في
ذلك فقد شاركها في تمام الحقيقة والمشارك في الحقيقة للجسم جسم فالباري تعالى جسم
وان لم يكن هو نفس الجسمية فاما ان يكون جزءا من حقيقة الجسم واما ان لا يكون فان كان الاول
كان حقيقة الجسم مركبة من قيدين فيكون بين ذينك القيدين ملازمة والا لم يحصل من
اجتماعهما حقيقة واحدة وكل امرين بينهما ملازمة فلا بد وان يكون احدهما معلولا للاخر
او لعلة اخرى والا لكان كل واحد منهما غنيا عن الاخر فح لا يتوقف وجود واحد منهما على الاخر
واذا ثبت ذلك فنقول اذا جاز الاستغناء عن المحل وهو احد اجزاء ماهية الجسم فان كان
هو علة لسائر تلك الاجزاء لزم من الاشتراك فيه الاشتراك في سائر القيود لوجوب التساوي
في المعلول عند التساوي في العلة فالباري تعالى لما شارك الجسم فيه وجب ان يشاركه في

سائر الامور التي بها تتحقق الجسمية فيلزم حصول المشاركة في تمام الجسمية وان لم تكن علة بل معلولا فالاشتراك في المعلول يقتضي الاشتراك في العلة لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فح يلزم من الاشتراك في هذا الحكم الاشتراك في تمام الجسمية واما اذا لم يكن جزءا من حقيقة الجسم بل امرا خارجا عنها لزم ايضا من الاشتراك فيه الاشتراك في حقيقة الجسم لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فثبت انه يلزم من الاشتراك في الاستغناء عن المحل كيف كان الاشتراك في الجسمية لا يقال هذا منقوض بالاعراض فانها مع اختلافها في ماهياتها متشاركة في الحاجة الى المحل لانا نقول الحاجة الى المحل والاستغناء عنه امران متناقضان فيكون احدهما لا محالة امرا ثبوتيا والاخر عدميا لاستحالة ان يكون كلا طرفي النقيض عدميين او ثبوتيين وعند ذلك نقول لو كانت الحاجة الى المحل امرا ثبوتيا لزم ان يكون ذلك الامر الثبوتي معلولا لتلك الحقائق فيلزم من اشتراكها فيه اشتراكها في حقائقها وذلك محال فعلمنا ان الحاجة الى المحل ليس وصفا ثبوتيا فلا جرم لم يلزم المحال ح ويلزم منه ان يكون الاستغناء عن المحل وصفا ثبوتيا فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الحقيقة فيلزم من مشاركة الباري تعالى للاجسام في هذا الحكم مشاركته لها في الجسمية **وثالثها** ان جمهور العقلاء اتفقوا على ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات اما الاشعرية فامرهم فيه ظاهر واما المعتزلة المشايخة فانهم يصفونه بالاحوال واما ابو الحسين فانه يصفه بالاحكام وقول من فسر هذا الاتصاف بان ذاته مؤثرة في تلك الاحكام باطل لانه تعالى اثر في العالم مع انه غير موصوف **واما** الفلاسفة فانهم يصفونه بتعقله مع ان تلك التعقلات صور مساوية لتلك الماهيات وهي موجودة في ذاته ويصفونه ايضا بالصفات الاضافية مع ان الاضافات عندهم اعراض وجودية فثبت ان جمهور العقلاء يصفونه بالصفات ثم لا معنى للاتصاف بالصفة الا حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول موصوفها في تلك الجهة فانا لو لم نعتبر ذلك لم يكن قيام الصفة بالذات اولى من العكس فيلزم اتصاف كل واحد منهما بالاخر وهو محال واذا كان المعنى من الاتصاف ذلك لزم ان يكون الله تعالى موجودا في الجهة بالاستقلال وكل ما كان كذلك فهو جسم **ورابعها** ان الله تعالى فاعل وكل فاعل فهو جسم لان كل فاعل فهو قادر وحقيقة القادرية في الشاهد اعتدال مزاج البدن بدليل انا متى عقلنا كون البدن معتدل المزاج علمنا كونه قادرا وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعقل كونه

معتدل المزاج لم نعلم كونه قادرا وان علمنا سائر الاشياء وذلك يدل على انه لا معنى للقادرية في الشاهد الا هذا الاعتدال ثم ان الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب فيجب ان يكون معنى كون الباري قادرا هو هذا الاعتدال ومتى كان كذلك كان جسما **وخامسها** ان الفطرة الاولية تابى وجود موجود غير مختص بالجهة لا بذاته كالمتحيز ولا بسبب ما هو فيه كالعرض ومن لم يتقرر في طبعه قبح القول بكون الباري تعالى في الجهة بسبب الالف والعادة والنشو على استقباحه فاذا عرض على عقله وجود موجود لا يمكن ان يشار اليه لا بالاصالة ولا بالتبعية كان استبعاده لذلك كقول من جوز وجود جسم في مكانين اذا كان كذلك فلو جوزنا القدح في هذه القضية مع كونها فطرية جاز القدح ايضا في سائر القضايا الضرورية ومتى جوزنا القدح فيها لزمت السفسطة **وسادسها** التمسك بالايات التي يشعر ظواهرها باثبات الاعضاء والجوارح اما في الوجه فكقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام واما في العين فكقوله تعالى تجري باعيننا واما في اليد فكقوله تعالى مما عملت ايدينا انعاما واما في الجنب فكقوله تعالى في جنب الله واما في الساق فكقوله تعالى يوم يكشف عن ساق لا يقال انا نحمل هذه الايات على غير ظواهرها بالدليل لانا نقول الظواهر اما ان يكون دالة على ما علم بالعقل صحته او على ما لا يكون كذلك فان كان الاول لم يحصل من تلك الظواهر فائدة وهمية وان كان الثاني فاذا جوزنا ان يقوم دليل على وجوب صرفها عن ظواهرها لم يمكننا القطع بحملها على ظواهرها الا اذا قطعنا بانه لم يوجد دلالة مانعة عن حملها على ظواهرها ولا طريق لنا الى العلم بعدم تلك الدلالة الا انا لم نجد ما يصرفها عن ظواهرها وقد بينتم في اول الكتاب ان الاستدلال بعدم وجدان الشيء على عدمه طريقة باطلة واذا كان كذلك امتنع علينا القطع في شيء من كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام على حمله على ظاهره وذلك يخرج الكتاب والسنة عن كونهما حجة في الدين وذلك مما لم يقل به مسلم فثبت ان من جوز قيام الدلالة على صرف الكتاب والسنة عن ظواهرها لا يمكنه التمسك بالكتاب والسنة اصلا وعند هذا تحيروا وقالوا القول بنفي الجهة والاعضاء عن الله تعالى مذهب والسفسطة على ما مضى تقريره في الوجه الخامس وهو زندقة على ما مضى تقريره في هذا الوجه **والجواب** عن الشبهة الاولى ما مضى ان العلم لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم وعن الشبهة الثانية ما مضى في مسألة الرؤية ان الاشتراك في المعلول لا يدل على الاشتراك في العلة وعن الثالثة ما مر في مسألة الصفات من انه ليس اتصاف الشيء بالشيء عبارة عن حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول محلها فيها وعن الرابعة انا لا نسلم ان

ان القادرية عبارة عن اعتدال المزاج بل هي عبارة عن التمكن من الفعل ثم ان ثبت ان ذلك التمكن معلل في الشاهد باعتدال المزاج لا يلزم ان يكون في الغائب معللا بذلك لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وعن الخامسة انا لا نسلم ان الفطرة تابى وجود موجود غير حاصل في الحيز لا بالاصالة ولا بالتبعية وكيف لا نقول ذلك والفطرة تشهد بان الاشخاص الانسانية مشتركة في معنى الانسانية والقدر المشترك فيه ان كان له شكل ومقدار وحيز لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاشكال والاحياز والمقادير المختلفة فاذن ذلك القدر المشترك فيه مجرد عن هذه الامور فاذا كانت الفطرة لا غنا لها عن الاعتراف باثبات ما ليس بمحسوس في المحسوس فكيف يقال انها تابى عن اثبات موجود هذا شانه وعن السادسة ان ادلة العقل اما ان تكون محتملة للخطا او لا تكون فان كان الاول لزم من تطرق احتمال الخطا اليها تطرق احتمال الخطا الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل يتضمن القدح في الفرع وان كان الثاني فنقول حمل الكلام على المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل فاذا تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل واما تفصيل القول في تاويل كل واحدة من الآيات فالعلماء بالغوا فيه فلا حاجة بنا اليه

المسئلة الثانية في انه تعالى ليس في الجهة وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عن ان ما لا يكون جسما هل يعقل حصوله في الجهة ام لا فان لم يعقل ذلك كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في الدلالة على نفي الجهة وان عقل ذلك لم تكن الدلالة على نفي الجسمية كافية في الدلالة على نفي الجهة وزعم من اثبت الجهة ونفى الجسمية انا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات المخصوصة مثل اللون القائم باعلى الجدار واللون القائم باسفله ولا يضرنا في ذلك ما يقال الالوان انما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحالها لانا نقول الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة بالاستقلال او بالتبعية وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام فاذا سلمتم اختصاص الالوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الالوان بالجهات ومتى ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالحيز والجهة واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله تعالى اقامة الدلالة على نفي حصوله في الجهة والحيز فنقول لو كان الباري تعالى في جهة لكان اما ان يكون في اكثر من حيز واحد او لا يكون الا في حيز واحد والاول باطل لان الحاصل في احد الحيزين

اما ان يكون

اما ان يكون عين الحاصل في الحيز الثاني او غيره والاول باطل والا لكان الشيء الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وانه محال والثاني ايضا باطل اما اولا فلانه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء منه بحيزه اما ان يكون واجبا او جائزا والقسمان باطلان على ما سياتي والثاني اما ان قيل بانه في حيز واحد فهو باطل اما اولا فهو انه يكون اقل القليل وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلان حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او غير واجب والاول باطل اذ لو وجب حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الاحياز كانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الاحياز ولو كان كذلك لكانت الاحياز امورا وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز امورا وجودية لكان اما ان يمكن الاشارة الحسية اليها او لا يمكن فان امكن فذلك الشيء اما ان يكون منقسما فيكون الباري تعالى الحال فيه منقسما ايضا او لا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ولزم التسلسل وان لم يمكن الاشارة الحسية الى الحيز الذي حصل فيه الباري تعالى وجب استحالة الاشارة الحسية الى الباري تعالى لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه فح لا يكون الباري تعالى في الجهة وهو المطلوب واما ان لم يكن حصول الباري تعالى في تلك الجهة واجبا فاختصاصه به لا بد وان يكون لفاعل مختار سواء كان بواسطة معنى او لا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالجهة محدث فهو اذن في الازل ما كان حاصلا في الحيز والشيء الذي يكون كذلك استحال ان يصير حاصلا في الحيز فثبت ان الباري تعالى يمتنع ان يكون حاصلا في الاحياز والجهات ويمكن ان يعتمد في هذه المسئلة ايضا على انه لو كان في الجهة لكان منقسما لان الجانب الذي منه يلينا غير الجانب الذي لا يلينا وذلك يوجب انقسام ذاته لكنا بينا ان الانقسام عليه محال فحصوله في الحيز والجهة محال واعلم ان هذا الكلام انما يستمر مع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزى واحتج مثبتو الجهة بامور اولها انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين قائمين بنفسهما فلا بد وان يكونا متباينين ونعلم بالضرورة ان التباين بين الشيئين لا يخلو عن احد وجوه ثلاثة التباين بالحقيقة او بالزمان او بالمكان واذا ثبت ذلك فنقول التباين بين الباري تعالى وبين العالم

لا يمكن ان يكون هو التباين بالحقيقة او بالزمان او بهما فقط لان الجوهر يباين العرض الحال
فيه بالحقيقة و بالزمان وكذلك العرضان الحالان في محل واحد قد يتباينان بالحقيقة
والزمان مع انا نعلم بالضرورة ان بين الباري تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين
الجوهر وبين ما حل فيه او بين العرضين الحالين في المحل الواحد واذا لابد من زيادة تباين
على هذين القسمين ولا نعلم انه يعقل الا التباين بالمكان فوجب ان يكون التباين بين الباري
وبين العالم بالمكان وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة وثانيها انا كما لا نعقل موجودا
خاليا عن القدم والحدوث فكذلك لا نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم و
لا فوق ولا اسفل ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف فلئن جاز اثبات موجود
غير موصوف بهذه الصفات جاز اثبات موجود غير موصوف بالقدم والحدوث
وذلك سفسطة وثالثها التمسك باتفاق الامم المختلفة الآراء على الاشارة الى فوق
عند الدعاء وطلب الاجابة من الله تعالى وذلك يدل على علمهم الضروري بان الذي يطلب
منه تحصيل المطالب وتيسير العسر في تلك الجهة ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم للامة
من ربك فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة ورابعها التمسك بظواهر الآيات
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله أأمنتم من في
السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وقوله وهو القاهر
فوق عباده ومما تمسكوا به على اختصاصه بجهة فوق خاصة بعد ان بينوا كونه في الجهة
ان الفوق اشرف الجهات فيجب ان يكون الباري تعالى مختصا به والجواب عما تمسكوا به
اولا ان المحل يباين الحال في الحقيقة وفي الزمان ولكن احدهما حال في الاخر والاخر محل له
ويشتركان ايضا في الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر واما الباري تعالى فانه كما خالف
العالم في الحقيقة والزمان فهو ليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة في الحدوث
والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم اتم من
الاختلاف بين الحال وبين المحل فان ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى
تقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع والجواب عما تمسكوا به ثانيا
من ان ذلك غير معقول فهو ممنوع لان صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا
في الحيز والى ما لا يكون ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الاولية ولا ثبوتها فقياس احدهما

على الاخر

على الاخر بعيد وايضا فالعقل يأبى اثبات موجود في جهة لا يمكن ان ينسب الى موجود
اخر في جهة اخرى بانه يساويه او هو اصغر منه او اعظم منه وانتم تمنعون من ان يقال الباري
تعالى مساو للعرش او اعظم منه او اصغر منه فان التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته
والجواب عما تمسكوا به ثالثا من الاشارة الى فوق فسببه الالف والعادة وجريان الناس
على ذلك فانهم ما شاهدوا عالما قادرا حيا الا جسما فكما ان من لم يشاهد الا انسانا
اسود فحين يتمثل في نفسه انسانا يخاطبه انما يسبق الى نفسه انه اسود لا غير ومن لم يسمع من
اللغات الا العربية فحين يتمثل في نفسه معنى انما يسبق الى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب
فكذلك يسبق الى الوهم ان من يدعو حيا عالما قادرا انه على ما شاهد عليه الاحياء القادرين
ويتبع ذلك انه في مكان ولان العلو اشرف لكون الانوار فيه ولان الرأس لما كان
اشرف الاعضاء كان عليه اشرف الجهات فيسبق الى وهم الداعي ان من يعتقد في عظمته
اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو فبسبب هذه الامور واشباهها وقعت الاشارة
الى السماء ثم ان الاخلاف اخذوا ذلك من الاسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل فظهر
ان سبب ذلك هو الالف فلا يكون فيه حجة وحديث الامة هو من الاحاد ولو صح لكان
سببه ما ذكرناه من الالف والجواب عما تمسكوا به رابعا ان نعارضهم بقول الله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم وبقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وبقوله نحن اقرب
اليه من حبل الوريد وبقوله انني معكما اسمع وارى واما التفصيل في تأويل القول في كل واحدة
من الآيات فقد صنفوا فيه كتبا فلا حاجة بنا الى ذكرها والجواب عما تمسكوا به خامسا من ان
الفوق اشرف فيجب ان يكون الباري تعالى مختصا به ان من يقول الارض كرية يقول
ان جهات الفلك كلها فوق لانه لو كان بعض الحيوان تحت ارجلنا وراسه مسامتا
لاخمصنا اذا كان قائما لكان الفوق عنده ما سامت راسه واذا كانت الجهات كلها
فوقا فكيف قلتم انه يجب حصوله تعالى في بعضها لانه اشرف مما عداه ولانا لو تصورنا
انفسنا واقفنا رؤوسنا الى جهة الارض وكانت الانوار في هذه الجهة وجهة فوق مظلمة
لتصورنا ان الارض هي الشريفة ولانه لا حيز الا ويفرض فوقه حيز اخر فاذن لا حيز الا وهو
بالقياس الى ما فوقه اسفل فوجب ان لا يحصل في شيء من الجهات المسئلة الثالثة في انه تعالى

لا يمكن ان يكون حالا في محل وفيه ثلاث مسالك الاول لو حل في متحيز لكان اما ان يحل
في اكثر من جزء واحد او يحل في جزء واحد والاول محال لان الحال في احد الجزئين غير الحال في
الجزء الاخر لا محالة اذ لو جاز ان يكون الموجود في احد المحلين هو عين الموجود في المحل الاخر لجاز
ان يكون المتحيز الكائن في احد الحيزين هو الكائن في الحيز الاخر حتى يلزم منه تجويز ان يكون الجزء
الواحد في الان الواحد في حيزين وانه محال واذا كان كذلك فلو حل في اكثر من جزء واحد
لانقسمت ذاته وانه تعالى منزه عنه واما ان حل في الجزء الواحد كانت ذاته اقل القليل
وهو على الله تعالى محال واعلم ان من تتبع هذا الوجه في افساد هذا القسم فقد حصل المقصود
له والا وجب افساده بالبناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وذلك بان نبين ان كل متحيز منقسم و ح
نقول لو حل في متحيز لانقسم لان كل متحيز منقسم وكل ما حل في المنقسم فهو منقسم لكن الانقسام
عليه محال فحلوله في المتحيز محال على الاطلاق فعلى هذا التقدير يستغني عن التقسيم الذي بدانا
بالدلالة به المسلك الثاني لو حل في جسم فاما ان يقال انه ابدا كان حالا فيه فيلزم اما
قدم المحل او حدوثه تعالى وهما باطلان او يقال انه حل بعد ان لم يكن حالا فحلوله
بعد ان لم يكن حالا اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا فذلك الوجوب اما للمحل
او للحال او لثالث والاول باطل لان الاجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم على ما
فلو اقتضى شيء منها حلول الله تعالى فيه لاقتضى الاخر فيلزم ان يحل الله تعالى في كلها فيلزم
اما انقسام ذاته او حلول الشيء الواحد في اكثر من محل واحد وانهما محالان والثاني باطل لان
اقتضاء الحلول ان لم يكن بشرط حدوث المحل كان حالا في المحل قبل حدوثه وهذا محال
وان كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بان يحل في واحد منها اولى من
ان يحل في غيره فيعود المحال المذكور والثالث ايضا باطل لان ذلك الثالث ان كان
لازما للحال او المحل عاد المحالات وان لم يكن لازما لهما فهو اما موجب او مختار والموجب
لابد وان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء اولى من اختصاص
سائر الاجسام به بل يكون الجسم الذي هو محل اولى بذلك ويعود المحال واذا لم يكن ذلك
الموجب جسما ولا جسمانيا فليس بان يقتضي حلول الله تعالى في بعض الجواهر اولى بان يقتضي
حلوله في غيره فيلزم ان يحل في كل الجواهر ويعود المحال واما ان يكون مختارا فذلك المختار
لابد وان يكون مختارا فذلك المختار لابد وان يكون له فعل والا لما افترق الحال بين ما

بعد الحلول وبين ما قبله وفعله اما الحلول او ما يقتضي الحلول لكن حلول الشيء في غيره ليس امرا
وجوديا حتى يصح ان يجعل اثر فاعل وموجب لان حلول الشيء في الشيء لو كان صفة موجودة
لكانت تلك الصفة ايضا حالة في الشيء الذي صار حالا فيه فيكون حلول الحلول زائدا عليه
فيلزم التسلسل فثبت ان القول بحلول الله تعالى في غيره يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول
به باطلا المسلك الثالث وهو انه تعالى ان كان محتاجا الى ذلك المحل كان ممكنا لذاته لان
المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولكان ذلك المحل غنيا عنه فكان اما واجبا لذاته او منتهيا الى غيره
فيلزم وجود موجودين واجبي الوجود وهو محال وان لم يكن محتاجا الى ذلك المحل كان غنيا
عنه والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل لان العرضيات لا تزيل الصفات
الذاتية وفي هذا المسلك مباحث وهو اعم من المسلكين السالفين لانهما ينفيان حلول الله تعالى
في الجسم وهذا المسلك ينفي حلوله في المحل سواء كان ذلك المحل جسما او غيره المسئلة الرابعة في انه تعالى
يستحيل ان يكون محلا للحوادث اتفقت الكرامية على تجويز ذلك واما نفاة الاحوال فالمعتزلة اتفقوا
على تجويزه مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه يثبت
تجدد العالميات في ذاته واما الفلاسفة فانهم في المشهور ابعد الناس عن هذا المذهب ولكنهم
يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه فانهم يجوزون تجدد الاضافات على ذاته تعالى مع ان
الاضافات عندهم اعراض وجودية وذلك يقتضي كون ذاته تعالى موصوفة بالحوادث
واما ابو البركات البغدادي فقد صرح باتصاف ذاته تعالى بالصفات المحدثة والمعتمد ان نقول
كل ما صح قيامه بالباري تعالى فاما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان كان صفة كمال استحال
ان يكون حادثا والا كانت ذاته تعالى قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي
عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله تعالى غير جائز بالاجماع لانه
وان لم يكن صفة كمال استحال اتصاف ذات الله تعالى بها لان الامة مجمعة على ان صفات
الله تعالى باسرها صفات الكمال فاثبات صفة لا من صفات الكمال له خرق للاجماع وانه
غير جائز فهذا ما نعول عليه وهو مركب من السمع والعقل والذي عول عليه اصحابنا انه تعالى لو
صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بها او باضدادها في الازل وذلك يوجب
اتصافه تعالى بالحوادث في الازل وانه محال وهذه الدلالة مبنية على ان القابل للضدين يستحيل
خلوه عنهما وقد عرفت فساده ومن اصحابنا من اورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقرير

الى البناء على ذلك الاصل وهو انه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الازل وذلك
يوجب اتصافه تعالى بالحوادث في الازل لكون الشيء قابلا للشيء فرع على امكان وجود المقبول
فيلزم صحة حدوث الحوادث في الازل وهو محال الا ان ذلك معارض بان الله تعالى قادر
في الازل ولا يلزم من ازلية قادريته صحة ازلية المقدور فكذلك هاهنا ومنهم من قال لو قامت
الحوادث به لتغير وهو محال وهذا ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم
والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطية اما المعتزلة فرجلهم تمسك بان المفهوم من
قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والباري تعالى
ليس في الجهة فيمتنع قيام الصفة به وقد عرفت ضعف هذه الطريقة وربما احتجوا واستدلوا بان
الجوهر انما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا بدليل ان العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه
المعاني به والباري تعالى ليس بمتحيز فلا يجوز قيام هذه المعاني به وانه باطل لاحتمال ان يقال
الجوهر انما يصح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا بل لامر اخر مشترك بينه وبين الباري غير مشترك
بينه وبين العرض ثم ان سلمنا ذلك لكنه من المحتمل ان يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه
متحيزا والباري تعالى يقبلها لوصف اخر لصحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة و
استدلوا ايضا بانه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل الحوادث به وهذه دعوى لا يمكن اقامة
البرهان عليها فهذه عيون ما تمسك به الناس في هذه المسألة واحتجت الكرامية بامور اولها
يقيمون الدلالة على كونه تعالى مريدا متكلما سميعا بصيرا ثم يثبتون استحالة كونه تعالى موصوفا
بهذه الصفات لذاته او لمعان قديمة او لمعان حادثة موجودة في غيره او لا في محل فلا يبقى الا
ان يكون متصفا بهذه الاوصاف لمعان حادثة قائمة بذاته وثانيها وهو الذي يحتجون به على
اصحابنا خاصة انهم قالوا لو امتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى لكان ذلك الامتناع اما لوجوده
الحاصل في الحال او لعدمها السابق والاول باطل والا لامتنع قيام المعاني القديمة به والثاني
ايضا باطل لان الحوادث لو امتنع قيامها بذات الله لوجب ان يعلل ذلك الامتناع بامر
حاصل مع ذلك الامتناع لكن ذلك الامتناع انما يحصل عند وجود الحادث والعدم السابق
عليه غير حاصل مع وجوده فيستحيل تعليل هذا الامتناع به فثبت انه لا يمكن تعليل ذلك الامتناع
بواحد من القسمين المذكورين فيمتنع حصول هذا الامتناع وثالثها ان القادر لا يمكنه ان يفعل الفعل
مباينا عن ذاته الا بعد ان يفعل في ذاته شيئا فلا بد وان يكون في الغائب كذلك

والجواب

والجواب عن الاول ما اجبنا به في باب الصفات من الشبه المذكورة التي يتمسك بها
في القدح في قدم هذه الصفات وعن الثاني انه لا يلزم من عدم امتناع اتصاف ذاته
بالمعاني القديمة عدم امتناع اتصافها بالمعاني الحادثة الا اذا اثبتوا ان هذه المعاني الحادثة مماثلة
لتلك المعاني القديمة وذلك مما لا يتمكنون منه ابدا وعن الثالث ان نقول اذا جاز ان يحدث
الشيء في ذاته من غير واسطة حادث اخر فلم لا يجوز ان يحدث مباينا عن ذاته من غير واسطة حادث
اخر الا انهم تمسكوا باللفظ وهو ان الاحداث والحدوث والخلق والايجاد متغاير في اللغة والمحدث
والمخلوق والموجد ومثل ذلك لا يصلح ان يلتفت اليه في المباحث العقلية والا لكان الوجود والثبوت
والعدم مغايرا للموجود والثابت والمعدوم المسألة الخامسة في انه سبحانه وتعالى لا يتحد بغيره
وبيانه ان اتحاد الشيء بغيره محال لانهما عند الاتحاد اما ان يكونا موجودين او لا يكون واحد منهما موجودا
او يكون احدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فهما لم يتحدا بل هما اثنان كما كانا قبل
ذلك وان عدما فهما لم يتحدا بل عدما ووجد بعدهما شيء اخر وان كان احدهما موجودا والاخر
معدوما فالاتحاد باطل ايضا لان الموجود لا يتحد بالمعدوم المسألة السادسة في انه سبحانه وتعالى
مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة والذي ذهب اليه نفاة الاحوال انه مخالف لخلقه
لذاته المخصوصة لا لامر زائد وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري بل نعلم ان
مخالفة كل موجود لغيره لا يكون الا لذاته وانه ليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
فاما في الاجزاء المقومة فلا ومنهم من ذهب الى ان ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في اصل الذاتية
ولكنها تخالف غيرها بصفة مخصوصة اختصت بها دون سائر الذوات وهو مذهب ابي علي
وابي هاشم ثم انهم فيما بينهم اختلفوا فذهب ابو علي الى انه تعالى يخالف خلقه لوجوب وجوده و
عالميته وقادريته وحييته وهو قول ابي هاشم اولا وذهب ابو هاشم الى انه يخالف خلقه بصفة
خامسة توجب هذه الصفات الاربع والحق عندنا هو القول الاول والدليل عليه ان مخالفته لخلقه
لو كانت لا لذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية اذ لو كانت مخالفة لها لكونها
تلك الذات لكانت المخالفة حاصلة بنفس الذات لا بامر زائد ولو كانت ذاته مساوية لسائر
الذوات في الذاتية فاختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد وان يكون لامر لان الذوات
لما كانت متساوية في الذاتية فما يصح على الواحد منها يصح على الاخر لوجوب تساوي المتماثلات
في تمام الحقيقة في جميع الاحكام اللازمة فتكون تلك الصفة ممكنة الحصول لسائر الذوات و

ويكون سائر الصفات التي بها خالفت سائر الذوات لذات الله ممكنة الحصول لذات الله تعالى
بدلا عن تلك الصفة فيكون اختصاص ذاته بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون اختصاص
سائر الذوات بتلك الصفة على نعت الامكان ولكن يستدعي سببا والعلم بذلك ضروري
ثم ان اختصاص ذات الله بذلك السبب ان لم يكن واجبا لم يكن اختصاصها بالصفة التي بها
خالف خلقه واجبا لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة وان كان واجبا فذلك الوجوب
ان كان لصفة اخرى لزم اما التسلسل واما الدور وان كان لنفس تلك الذات كانت تلك
الذات لنفسها مخالفة لسائر الذوات واذا كانت الذات مخالفة لغيرها لنفسها لم يكن مخالفتها
لغيرها لصفة ورا تلك الذات وذلك هو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه من الدلالة
يناقض نفس مذهبكم لانكم لا تقولون بانه تعالى يخالف خلقه لكونه ذاتا مطلقة والا لزم
ان لا يكون غيره ذاتا وان تكون الذوات المتماثلة متخالفة لكونها ذوات بل تقولون انه
مخالف لخلقه لذاته المخصوصة فنقول بل قولكم مخصوصة مفهوم زائد على مفهوم كونه ذاتا ام لا
فان لم يكن له مفهوم ازيد من كونه ذاتا لزم ان يكون العالم بكونه ذاتا عالما بكونه ذاتا مخصوصة
حتى ان من علم انه تعالى ذات فقد علم خصوصيته ذاته لكنه ليس الامر كذلك فان العلم باحدهما
مغاير للعلم بالثاني والدلالة على احدهما مغايرة للدلالة على الثاني ولان الصادق اذا اخبر
بان الله قد خلق ذاتا فخبره وهذا الخبر يجب ان يحصل العلم بخصوصية تلك الذات ومعلوم ان
الامر ليس كذلك فاذن لا بد وان يكون لقولكم مخصوصة مفهوم منفصل عن مفهوم مطلق
كونه ذاتا سوا كان ذلك المفهوم وجوديا او عدميا لكنكم تساعدون على ان مخالفته للخلق
ليس لامر عدمي بل لامر ثبوتي زائد على مطلق كونه ذاتا وهو الذي ذهب اليه من زعم انه يخالف
خلقه لصفة زائدة على ذاته فانتم لا تخالفون وليكن لا في الاسم من حيث انهم سموا ذلك الزائد
حالا جعلنا له وصفه وانتم سميتموه خصوصية ثم ان ما ذكرتموه من الحجة يبطل القول بهذا الزائد
فثبت ان ما ذكرتموه من الحجة يناقض مذهبكم فيكون مستدركا وان سلمنا السلامة من التناقض
فلم قلتم ان اختصاص ذاته بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون اختصاص سائر
الذوات بتلك الصفة امر جائز قوله الذوات لما كانت متساوية في حكم الذاتية وجب
تساويها في قبول هذه الصفات قلنا قد مر غير مرة ان هذه القضية منقوضة بصور منها ان الباري
تعالى قادر على مثل مقدور العبد وغير قادر على عين مقدوره ولئن التزمتم ذلك الزمناكم

لعل قوله جعلنا له زائد وقع سهوا من قلم الناسخ الاول ه

في جانب

في جانب العبد فانه قادر على مثل مقدور الله تعالى مع انه بالاتفاق غير قادر على مقدوره تعالى
ومثل ان الشي حال بقائه هو بعينه حال حدوثه ثم انه حال الحدوث يجب ان يكون مقدورا و
حال البقاء يمتنع ان يكون كذلك وكذا العالم كان ممتنعا في الازل لعينه ثم عاد ممكنا لعينه
ثم ان سلمنا ان اختصاصه بتلك الصفة امر جائز فلم قلتم ان الجائز يستدعي سببا وتقريره ما مر
في مسئلة اثبات الصانع ولئن سلمنا فلم لا يكفي الجائز حتى يستدعي سببا اذا كان متجددا ام اذا
لم يكن م ع بيانه وهو انا لو حكمنا بافتقار الجائز مطلقا الى المؤثر من غير ان نشترط فيه كونه
متجددا لزمنا ان يحتاج الشي حال بقائه الى المؤثر وذلك محال واذا ثبت ذلك فلا يمكنكم
ان تثبتوا ان اختصاص ذاته بتلك الصفة يستدعي مرجحا ما لم تثبتوا ان ذلك الاختصاص
متجدد ومعلوم ان ذلك باطل ثم ان سلمنا ان افتقار الجائز الى المؤثر لا يتوقف على كونه
متجددا ولكن متى يتوقف تلك الحاجة اذا لزم من القول بثبوت تلك الحاجة محال او اذا لم يلزم
م ع بيانه ان الامكان انما يحوج الى المؤثر اذا لم يلزم من ذلك الاحواج محال وفي مسئلتنا التعليل
بتعليل اختصاص ذات الله تعالى بتلك الصفة بعلة يلزم منه المحال وهو الذي ذكرتموه من التسلسل
فلم يوجد شرط صحة التعليل وهو عدم لزوم المحال فوجب ان لا يثبت التعليل لا يقال
ان لزوم المحال مانع من التعليل فعدم لزوم المحال عبارة عن عدم المانع ولا يلزم من
عدم المانع وجوب الشي فكان ينبغي ان تقولوا انه اذا لم يوجد المانع من التعليل انه يصح التعليل
لا انه يجب فلما حكمتم بوجوب التعليل بطل قولكم لانا نقول المحوج الى التعليل انما هو الجواز وعدم
المانع من التعليل شرط اقتضا الجواز للتعليل فاذا لم يوجد المانع فقد حصلت علة الحاجة الى العلة
مقرونة بشرطها فلا جرم وجب التعليل ثم ان سلمنا انه يلزم التسلسل فلم قلتم ان ذلك محال وتقرير
ما مضى في مسئلة وجوب [illegible] الله تعالى ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتموه ولكن ههنا ما يوهم
نقيضه وهو انه من عقل الذات ثم اعتقد فيه كونه قديما او حادثا فانه لا يختلف اعتقاد كونه
ذاتا بسبب اختلاف كونه قديما او حادثا ولو اعتقد في امر انه ذات ثم اعتقد فيه انه صفة
فانه يزول اعتقاد كونه ذاتا فلولا ان الذاتية امر مشترك بين القديم والحادث والا لما بقي
اعتقاد كونه ذاتا مع اعتقاد قدمه او حدوثه كما لا يبقى اعتقاد كونه ذاتا عند طريان اعتقاد
كونه صفة وايضا فلان الذات يمكن تقسيمها الى القديم والحادث ومورد التقسيم يجب ان يكون
مشتركا بين الاقسام فاذن اصل الذاتية مشترك بين القديم والحادث ثم لا شك في ان الله تعالى

مخالف لخلقه ومعلوم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذن ما به خالف
الله تعالى غيره غير اصل كونه ذاتا وذلك يقدح في مذهبكم ومع ذلك فانا نقول مخالفة الله تعالى
لخلقه اما ان تكون لمعنى عدمي وهو انه لم يحصل لذاته ما حصل لخلقه واما ان تكون بوصف
ثبوتي والاول باطل والا لكانت الذات في كونها موجودة غير متوقفة على صفة من الصفات
بل غنية عنها ولو كان كذلك لصح ايضا في ذوات المحدثات بقاؤها عند زوال جميع الصفات
عنها لان المتماثلات متساوية في جميع الاحكام وبهذا التقدير يرتفع الاختلاف بين الله تعالى
وبين المحدثات وذلك محال فثبت انه تعالى مخالف لخلقه لصفة زائدة على اصل كونه
ذاتا وهو المطلوب والجواب قوله دليلكم يناقض مذهبكم قلنا لا نسلم قوله لان الخصوصية
التي تثبتونها هي نفس الصفة التي نثبتها قلنا هذا انما يلزم لو وجب ان تكون خصوصية الذات
زائدة عليها وليس الامر كذلك لوجهين الاول ان الصفة التي تزعمون ان ذات الله تعالى
تخالف خلقه بها اما ان تكون ممتازة عن غيرها من الاحوال والذوات او لا تكون
فان لم يكن لها امتياز عن غيرها لم يمكنكم ان تقولوا ان الله تعالى يخالف خلقه بها لا
لذاته ولا لشيء اخر لان الحكم بوقوع المخالفة بها وامتناع وقوع المخالفة بغيرها لا يمكن الا بعد
امتيازها عن غيرها وان اثبتم لتلك الحالة خصوصية فخصوصيتها ان كانت لحالة اخرى فيجيء
التسلسل وان لم تكن لحالة اخرى فتكون تلك الحالة مخصوصة لنفسها من غير حالة اخرى
فاذا عقلتم ذلك في الحال فاعقلوا مثله في نفس الذات لا يقال الاحوال لا توصف بوصف
فلا يمكن وصفها بالخصوصية بل الذات الموصوفة بتلك الحالة هي المخصوصة ولما لم يكن
للحالة خصوصية تدفع الاشكال والتسلسل لانا نقول ان خصوصية الذات لما لم تعقل
الا لاجل تلك الصفة فلا بد وان تكون خصوصية تلك الصفة معقولة اولا لان الذات
مع الصفة عبارة عن الذات وعن الصفة وما لم يعقل التخصيص في المفردات امتنع تعقله
في المركبات الا ترى انا لو لم نعقل ان ذاتا اختص بحالة لا يمكننا ان نعرف ان تلك الذات
ممتازة عن ذات اخرى اذا ثبت ذلك فنقول اذا لم يكن الامتياز بما بين الذوات
فلا بد من ثبوته بين الصفات والا لاستحال ان يعقل الذات الموصوفة متميزة الثاني ان مخالفة الشيء
غيره لا لذاته بل لصفة اخرى كلام مجازي لا حقيقة له لانا اذا فرضنا امرين لا اختلاف بينهما
بوجه من الوجوه ثم اختص كل واحد منهما بوصف مخالف لما اختص به الاخر فالامران اللذان

وفي بعض النسخ لو عقلت بدل قوله لو لم نعقل والمال واحد

ما صار المختلفين لانهما عند الاتصاف بالوصفين المختلفين باقيين على حقيقتيهما اذ لو لم تبق
حقيقتاهما لم يكن الوصفان ثابتين لذينك الامرين بل مزيلين لهما مبطلين لماهيتيهما واذا
كان كذلك ثبت ان الاختلاف ليس الا بين الوصفين الثابتين لذينك الامرين فثبت
ان مخالفة الشيء لغيره لا لذاته بل لصفة ثابتة له غير معقول ثم التحقيق في الجواب ان الكثرة في
ماهية الشيء وحقيقته انما يلزم اذا كان مشاركا لغيره في شيء من الذاتيات وممتازا عنه في امر اخر
ثم نعلم ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذاته مركبة من الاعتبارين ثم يلزم الاعتراف بالكثرة
في تلك الحقيقة ثم ان الاشياء المختلفة اما ان يكون لها ابدا ما يشترك فيها من الذاتيات فيلزم
ان يكون لشيء اجزاء معقولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية او ينتهي الى اشياء
اختلفت بتمام حقائقها فلا يكون بينها اشتراك في شيء من الذاتيات اصلا فيكون كل واحد منها
عن الاخر بتمام ماهيته المخصوصة قوله لم قلتم ان الذوات لما كانت متساوية فكل ما صح على
بعضها صح على كلها قلنا لان الذوات المتساوية في حقائقها اذا عرضت لواحدة منها صفة فتلك
الصفة غير ممتنعة العروض لها فعدم امتناع وقوع تلك الصفة لتلك الحقيقة اما ان يكون
من لوازمها او لا يكون فان لم يكن من لوازمها امكن ان يزول عنها فيكون ذلك الامكان ممكن
الثبوت له فينتقل الكلام الى امكان الامكان حتى ينتهي الى امكان لازم الماهية فاذا كان ذلك الامكان
لازما لتلك الماهية كانت سائر الامكانات ممكنة له وكان ذلك الواقع ممكنا له ايضا فقد
بان ان ما يمكن لفرد من افراد ماهية وجب ان يكون ممكن الحصول للفرد الاخر من تلك الماهية
اللهم الا ان نقول ان هذا انما يلزم ان لو جعلنا ذلك الامكان معلول تلك الماهية فاما لو حكمنا
بوجوبه من غير سبب فلا يلزم ذلك لكنا نقول ان ذلك الامكان حكم غير مستقل بنفسه
بل هو تابع لتلك الماهية فيكون ذلك الامكان امرا ممكنا في نفسه ويستدعي سببا وهو
تلك الماهية على ما بيناه واما النقوض فقد مر العذر عنها قوله لم قلتم ان الامكان محوج الى السبب
قلنا قد مر تقرير ذلك في باب اثبات الصانع قوله لم لا يحتاج الى المؤثر اذا كان متجددا واذا
لم يكن متجددا والا يلزم قلنا قد مر الجواب عنه بما لا مزيد عليه وههنا ان مشايخ المعتزلة عند ما
علموا ان حصول الجسم في الحيز ممكن بنوا عليه ان ذلك الحصول يستدعي مؤثرا ثم نموا التقسيم بقولهم
عليه اثبات المعاني لولا ان المجاز يستند على المقتضي سواء حصل التجدد او لم يحصل ما كان يلزم ذلك
فكان ينبغي ان لا يستمر ويلوم في اثبات المعاني الا في الجواهر التي عرفوا ان كائنيتها قد تجددت فان قالوا

انهم يقدرون على بيان ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه وهذا القدر يكفي في العلم باحتياجه
الى المؤثر فنقول صحة خروجه عن الحيز يدل على كون الكائنية ممكنة في نفسها لا على كونها متجددة فان
كان كونه ممكنا كافيا في الاحتياج الى السبب فقد تم المقصود وان كان لا بد مع ذلك من التجدد
لم يستمر دليلهم في ثبات الالوان وحدوث العالم الا في الاجسام التي ثبت تجدد خروجها عن
احيازها ومعلوم ان ذلك باطل قوله الامكان يحوج الى المقتضي بشرط عدم الاولى الحال
قلنا اما اولا فلانا يمكننا ان ندعي ان العلم بحاجة الممكن الى المقتضي علم ضروري على الاطلاق وانه ليس
في العقل ما يفرق في هذا الباب بين حال وحال واما ثانيا فلان احتياج الامكان الى السبب
اما ان يتوقف على انه لا يلزم منه محذور او لا يتوقف على ذلك ومحال ان يتوقف لوجوه اربعة
اما اولا فلان الذي يمكننا ان نعلمه هو انه لا يلزم منه محذور في الصورة الفلانية ويعد صورا
كثيرة ومع هذا فيبقى احتمال لزوم المحال عنه في صور سوى الصور التي عددناها ونحن لا نعرفها فلو
اعتبرنا هذا الشرط في احتياج الممكن الى السبب لزمنا ان لا نقطع باحتياج شيء من الممكنات الى السبب
لان هذا الشرط مما لا يمكن الوفاء بحقيقته بحيث يحصل اليقين به اللهم الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه
ولكنا بينا في اول الكتاب ضعف هذه الطريقة واما ثانيا وهو انا اذا حكمنا بعدم التعليل لوجود
المانع فيجب علينا ان نعرف انه هل يلزم من تعليل هذا الامتناع بهذا المانع محال ام لا حتى انه
ان كان لا يلزم منه محال عللنا هذا الامتناع بذلك المانع ثم يجب علينا ان ننظر في ان ذلك المانع
الثابت انه هل هو لمانع اخر ويلزم التسلسل واما ثالثا فلانا اذا قدرنا ان ما يمنع من احتياج
الامكان الى المقتضي فكل شيء يمنع شيئا اخر فذلك الاخر يكون مانعا له ايضا لان الممانعة حكم
ثابت من الجانبين فلما ان ذلك المانع يمنع من كون الجواز محوجا الى المقتضي فكون الجواز محوجا
الى المقتضي يمنع من كون ذلك المانع مانعا من هذا الاحواج فليس امتناع احدهما بالاخر اولى
من العكس فاما ان يؤثر كل واحد منهما في الاخر فيكون الاصل مانعا للمانع عن ممانعته ويكون
المانع مانعا للاصل عن الاقتضاء فيكون الجواز غير محوج الى السبب مع تحقق عدم المانع والتحكم
لا يرضى به محصل واما ان لم يمنع احدهما الاخر فيبقى اصل الامكان محوجا الى السبب ويبقى ذات
المانع فيجتمع النفي والاثبات واما رابعا فلانا اذا رأينا حكما جائزا حكمنا بان له سببا ثم
نشرع بعده في تعيين السبب بالسبر والتقسيم ولو كان الامر كما قلتموه لكان من الواجب
تغيير الترتيب فنقسم اولا ونرى هل في الاصول ما يصلح فيه ام لا فان لم يكن ثم حكمنا بانه

الى سبب

الى سبب ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه قوله لم قلتم ان التسلسل محال قلنا تقدم الجواب عنه
في مسئلة ان الصانع واجب الوجود قوله الذوات مشتركة في الذاتية ومتخالفة في خصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان تكون خصوصية الذات زائدة على اصل كونها ذاتا
قلنا والاحوال والصفات ايضا مشتركة في عموم كونها احوالا وصفات ومتخالفة في خصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والاختلاف فيلزم ان يكون تميز الحالة عن غيرها بحالة اخرى
ويلزم التسلسل لا يقال القدر المشترك بين الاحوال يحتمل ان يكون من العقود السلبية او
من القيود الاعتبارية او من اللوازم الخارجية وتكون حقيقة كل واحد منها بتمامها مخالفة لتمام
حقيقة الاخرى لانا نقول اذا جوزتم ذلك في الاحوال فجوزوا مثله في الذوات وح يندفع ما قلتموه
والله اعلم المسألة السابعة في ان حقيقته سبحانه وتعالى هل هي معلومة للبشر ام لا اتفقت الفلاسفة
على ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ولا يصح ان تكون معقولة وكلام الصوفية في اكثر الامر
يشعر بذلك وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي استاذه امام الحرمين وصرح القاضي ابو بكر
بان خاصيته غير معلومة لنا الآن وتوقف في ان المؤمنين بعد ان يرونه هل يعلمون تلك الخاصية ام لا
وكان ضرار بن عمرو يزعم ان لله تعالى ماهية لا نعرفها الآن وزعم ان في مقدوره ان يخلق في الخلق
حاسة سادسة بها يدركون بتلك الحاسة خاصية ذاته وانا اظن انه ذهب في ذلك الى قريب
مما ذهب اليه الفلاسفة حيث قالوا ان للنفس بعد مفارقة البدن ضربا من الادراك القوي
هو غاية ما يمكن ان يحصل للبشر من ادراك الله تعالى ومعرفته فسمى ضرار ذلك حاسة سادسة
واما اكثر الظاهريين من المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة فذهبوا الى ان حقيقة الله تعالى معلومة
لنا وان علمنا بحقيقته سبحانه كعلمه بحقيقة نفسه ونحن نذكر الآن ما احتج به كل فريق واحتج من زعم
انا نعرف حقيقة الاله تعالى بامور الاول انا مكلفون بان نعرف الله تعالى واحدا والعلم بوحدته
متوقف على معرفة حقيقته ومعرفة حقيقة الواحد لان من لا يعرف العالم والحادث لا يمكنه العلم
بان العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق الى معرفة حقيقته تعالى لكان تكليفنا بمعرفة كونه واحدا
تكليفا بالمحال وقد اجمعت الامة على ان التكليف بمعرفة وحدانيته ليس تكليفا بالمحال الثاني
وهو انا لو قدرنا موجودا ليس له من الصفات الا كونه ازليا ابديا عالما حيا قادرا مريدا متكلما
سميعا بصيرا منزها عن التحيز والجهة والحالية والمحلية فانه يكون الها بمجرد هذه الصفات فلو كانت
له صفة اخرى وراء هذه الصفات لكانت تلك الصفة غير معتبرة في الالهية وقد اجمعت الامة على

على ان صفاته باسرها معتبرة في الالهية فوجب ان لا يكون له صفة وراء هذه الصفات لا من
الصفات الذاتية ولا من الصفات المعنوية الثالث انه لا دليل على صفة من الصفات
الذاتية والمعنوية وراء هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه واحتج من زعم انا لا نعرف
حقيقته تعالى بامور منها مبنية على قواعد الفلاسفة ومنها مبنية على قواعد الصوفية ومنها
مبنية على قواعد المتكلمين اما المبنية على قواعد الفلاسفة فمنها ان التعقل عبارة عن ارتسام صورة
مساوية لماهية المعقول في العاقل فلو عقلنا الله تعالى لارتسمت صورة مساوية لحقيقته فينا
فتكون ماهيته مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد وانه محال وهذا ضعيف لما عرفت(?) وكون العلم عبارة
عن الانطباع الذي ذكروه ثم ان سلمنا ذلك ولكن الذي ثبت بالدليل امتناعه كون حقيقته
مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد موجودين في الخارج فاما على الصورة الذهنية المأخوذة منه فذلك
مما لم يثبت امتناعه ومنها انا لو عقلنا حقيقته كما هي وحقيقته كما هي مبدأ لما صدر ويصدر
عنه لوجب ان نعقل من حقيقته كونه مبدأ لما صدر عنه او لو لم نعقل ذلك لما كنا قد عقلنا
حقيقته لان مقتضى ذاته لما صدر عنه ليس الا نفس ذاته المخصوصة ولو عقلنا كونه مبدأ
لما صدر عنه لعقلنا ما صدر عنه واذا عقلنا ذلك وجب ان نعقل ما صدر عما صدر عنه
وهلم جرا الى آخر المراتب فيلزم من تعقلنا لذاته تعقلنا لجميع الموجودات جزئياتها وكلياتها
على ترتيباتها العقلية والزمانية فلما لم يكن كذلك علمنا انا لم نعقل ذاته وهذا ضعيف ايضا
لانه بناء على انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وانه باطل وايضا فهو مبني على
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وقد مضى بطلان ذلك في باب عالميته تعالى عند
الاعتراض على قول الفلاسفة انه لما كان عالما بذاته وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
ومنها ان الذي نعقله من الباري تعالى لا يمنع مجرد تصوره عن وقوع الشركة فيه لان المتصور
من موجود واجب الوجود ليس بمتحيز ولا في جهة ولا حال في المتحيز ويكون عالما قادرا على كل
المقدورات والمعلومات الى غيرها من صفاته لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه
ولذلك يحتاج بعد معرفة هذه الامور الى اقامة الدلالة على وحدانيته تعالى واما المتصور من
الذات المعينة فانه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه لانا متى تصورنا ذاتا معينة استحال ان
يكون ذلك المتصور نفس غيره واذا كان كل ما تصورناه منه غير مانع من وقوع الشركة
فيه وكان تصورنا له بعينه لو كان حاصلا لكان مانعا من الشركة فوجب ان لا نكون متصورين

له بعينه وعالمين به بعينه قلنا انا لا نعرف ذاته المخصوصة من حيث هي هي ويمكن ان
يقال على هذا انا نعرف تمام حقيقته وان لم نعرفه بعينه من حيث هو هو والتعين ليس امرا ثبوتيا
والا لكان له تعين آخر ولزم التسلسل بل هو عبارة عن انه ليس غيره واعلم ان القول
بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر لا يستمر على مذهب الفلاسفة لان عندهم حقيقة الباري
هو الوجود المجرد عن جميع القيود والوجود اولي التصور والتجرد عن القيود معلوم وليس له
وراء الوجود المجرد امر آخر حتى يقال ان ذلك الامر غير معلوم للبشر واذا كان كذلك كان
القول بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر مناقضا لهذا المذهب واما المبنية على
اصول المتكلمين فمنها ان المعلوم لنا منه تعالى ليس الا الصفات السلبية والاضافية
وشيء منها ليس نفس حقيقته اما ان المعلوم لنا ليس الا الصفات السلبية والاضافية
لان الذي عرفنا منه انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة ولا في محل لشيء ولا حال في شيء ولا موصوف
بصفة الاجسام من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكل ذلك سلوب والذي عرفنا
منه من انه تعالى يمكنه ان يوجد الاشياء وان لا يوجدها وهو المعنى بالقادرية وانه يمكنه الايجاد
على نعت الاحكام والاتقان وهو المعنى بالعالمية فكلها مجرد اضافات وصفات ذوات
اضافات واذا تصفحنا ما علمنا منه تعالى ليس الا هذه الامور ونحن نعلم بالضرورة ان
هذه السلوب والاضافات لابد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة بحقيقتها وتكون
موصوفة بتلك السلوب والاضافات واذا كنا لا نعرف خصوصية الذات الموصوفة
بهذه السلوب والاضافات ثبت انا لا نعرف حقيقته لا يقال انا لما عرفنا تلك الصفات
عرفنا تلك الذات انها التي يجب اتصافها بهذه الصفات فقد عرفناها كما هي لانا نقول
ان وجوب اتصاف تلك الذات بهذه السلوب والاضافات ان فسرناه بان هذه
الامور يمتنع زوالها عنه كان ذلك امرا سلبيا وان فسرناه باستحقاقه لثبوت هذه الامور له
كان ذلك امرا اضافيا فثبت ان حقيقته المخصوصة غير معقولة لنا فان قالوا ان ذاته عبارة
عن الذات المقيدة بوجوب الاتصاف بهذه السلوب والاضافات ومطلق الذات
معلوم وهذا القيد ايضا معلوم فتكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة قلنا انما يستقيم هذا
اذا قلنا ان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية ثم انه خالفها بمجرد هذا القيد وهو
هذه الصفات السلبية والاضافية له ونحن قد بينا بطلان ذلك وبينا ان ذاته بحقيقته المخصوصة

مخالفة لسائر الذوات وانه لیس بین ماهیته وبین سائر الماهیات اشتراک اصلا و
ان هذا القید اعنی وجوب اتصافه بهذه السلوب والاضافات لا یمکن ان یکون هو تمام
ذاته لان وجوب اتصاف الشیء بالشیء متاخر عن تحقق ذات الموصوف واذا ثبت انه
لیست حقیقته المخصوصة هی کونه واجبا او وجوب الاتصاف بهذه الصفات ومجموعهما
ثبت ان حقیقته المخصوصة امر وراء هذه الامور وتکون هذه الامور لاحقة لذلک الامر
لازمة له وذلک الامر غیر معلوم من حیث هو هو فیلزم منه کوننا غیر عالمین بحقیقته ویمکن
ان یعترض علی هذه الحجة بان حکمکم بعدم المعلومیة للبشر لیس الا علی خصوصیة تلک الحقیقة و
الحکم علی الشیء بالنفی والاثبات متاخر عن تصور المحکوم علیه فاذن الحکم علی تلک الحقیقة بانها
غیر معلومة متوقف علی کونها معلومة وذلک متناقض وهذا الکلام یصلح للاستدلال به ایضا
او لمعارضة الوجوه التی تمسکون بها ومنها انا اذا جربنا انفسنا وجدناها غیر عالمة بحقیقة
شیء من الاشیاء الا اذا ادرکناها بالحس نحو الاحساس بمدرکات الحواس الخمسة او ندرکها
من النفس مثل علمنا بحقیقة الالم واللذة والجوع والعطش فاما سائر الاشیاء فانه لا سبیل لنا الی
معرفتها الا علی الوجه الاجمالی مثل انا لم نحس بحقائق الادویة المرکبة ولم ندرک تلک الحقائق
من انفسنا کما ادرکنا بجوعنا وعطشنا فلا جرم انه لا سبیل لنا الی معرفتها الا بالقیاس الی
تلک الامور المعلومة بالمشاهدة او بالوجدان من النفس مثل ان نقول السقمونیا هی التی تسهل
للصفراء والنار هی الجرم المسخن فان الاسهال ان کان مشاهدا او یدرک من النفس فلا جرم امکن
تعریف حقیقة السقمونیا وهو بالحقیقة لا یفید معرفة حقیقة السقمونیا فانا لا نعرف منها الا انها
امر لا ندری ما هو فی نفسه لکنه یلزمه اللازم الفلانی الذی علمناه بالاحساس او بالوجدان
وکذلک لا نعرف من النار الا انه الجرم النار الذی یلزمه اللازم الذی علمناه بالاحساس
فاما حقیقته فغیر معلومة ومن استقرأ علمه بالاشیاء قطع بانه لا یعلم حقیقة شیء اصلا الا اذا احسه
او وجده من نفسه واما الذی لا یکون کذلک فانه لا یعلم حقیقته واذا ثبت ذلک فنقول
انا فی هذه الدار ما رأینا الله سبحانه وتعالی فیستحیل ان نجد من انفسنا حقیقته فوجب القطع
بانا لا نعلمه ویمکن ان یقال ان هذه الحجة استقرائیة فلا تفید الیقین واما الذی تمسک به الصوفیة
فهو ان العقول متناهیة والباری تعالی غیر متناه والمتناهی لا یحیط بغیر المتناهی هذه الحجة
بالطامات اشبه فهذا ملخص ما عندی فی هذه المسألة المسألة الثامنة فی انه تعالی لا یجوز

علیه الالم واللذة ذکر بعضهم ان الالم ادراک المنافی واللذة ادراک الملائم وعندی ان الاشتغال
بتعریفهما عبث لان الغرض من التعریف ایضاح المجهول بالمعلوم واظهر العلوم واجلاها العلم
بالمحسوسات وبالامور التی یجدها الانسان من نفسه التی من اظهرها الالم واللذة فان کل عاقل
یدرک التفرقة بین کل احد منهما وبین الاخر وبینهما وبین ما عداهما واما الملائم والمنافی فهما
امران خفیان غیر متصورین الا بعد الشرح والبیان وبعد حصول تصورهما فانه لا یمکننا الجزم
بان الحالة التی نجدها من انفسنا عند تناول الاطعمة اللذیذة وسماع الاصوات الطیبة هی نفس ادراکنا
لهذه الاشیاء او حالة مغایرة لها اللهم الا بدلالة دقیقة واذا کان کذلک ثبت ان التعریف المذکور
باطل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان بعضهم تمسک فی نفی الالم واللذة عن الله تعالی بان قال
اللذة ادراک ما یلائم المزاج والمزاج کیفیة حاصلة عند اختلاط الاجسام الموصوفة بالکیفیات
المتضادة والله تعالی لیس بجسم فیستحیل ان یکون له مزاج ویستحیل ان یکون له ما یوافق مزاجه فیستحیل
ان یوجد له ادراک ما یوافق مزاجه فیستحیل علیه اللذة وکذلک الالم ادراک المنافی للمزاج وذلک
محال علی الله تعالی بعین الطریق المذکور فی اللذة واعلم ان هذه الطریقة ضعیفة لانا بینا انه
لا یجوز تحدید الالم واللذة بل نقول انا عند ابصار الصور الملیحة وسماع الاصوات المناسبة و
ذوق الاطعمة الشهیة نجد حالة مخصوصة من انفسنا وجدانا ضروریا ونمیز بین تلک الحالة وبین سائر
الاحوال المذکورة من النفس مثل الارادة والکراهة والاعتقاد وغیرها الا انا لا نعرف بالضرورة
ان هذه الحالة نفس هذا الادراک او مغایرة له والذی یمکن ان یقال انها لیست نفس هذا الادراک
ان یقال لو کانا متغایرین لصح حصول احدهما عند عدم الاخر حتی یوجد الادراک عند عدم
تلک الحالة فیبصر الانسان المبصرات الحسنة ویسمع الالحان المتناسبة ویذوق الاطعمة الطیبة
ولا یلتذ بها ویحصل تلک الحالة بدون ادراک الملائم حتی یلتذ الانسان بها بلا ملائم مزاجه ولما بطل
القسمان بطل کون اللذة مغایرة لهذا الادراک وهذا الاستدلال ضعیف لان لقائل ان
یقول ما قولکم ان کل شیئین متغایرین فانه یصح وجود احدهما منفکا عن الاخر فالقدح فیه قد
مر غیر مرة ثم ان سلمنا ذلک ولکن لم لا یجوز ان تحصل اللذة عند عدم ادراک الملائم الموافق
للمزاج ولا طریق الی تصحیح ذلک الا الاستقراء المستفاد من التجارب الطبیة وانه لا یفید الیقین
ثم ان سلمنا ان فی حقنا لا یوجد ادراک الملائم الا مع اللذة وبالعکس لکنه لا یبقی تغایرهما لاحتمال
ان یکون الادراک علة اللذة او شرطا لها فلا جرم لا ینفک احدهما عن الاخر فی حقنا ثم انه لا یلزم

من كون اللذة معلولة لهذا الادراك ومعلولة لاعتدال المزاج بشرط الادراك ان لا توجد
اللذة عند عدم هذا الادراك وعند عدم الاعتدال لما مر انه لا يلزم من انتفاء العلة المعينة
انتفاء المعلول فلعل اللذة تحصل للاجسام بهذا السبب ولغيرها بسبب آخر ثم ان سلمنا
ان اللذة نفس ادراك الملائم فلم قلتم ان كل ملائم فهو ملائم للمزاج بيانه ان الملائم اعم مما يلائم المزاج
ونفي الخاص لا يوجب نفي العام فلا يلزم من صدق انه ليس معه تعالى ما يلائم مزاجه صدق
انه ليس معه تعالى ما يلائمه فانه كما ان للجسم شيئا يلائمه فكذلك يحتمل ان يكون لما ليس بجسم شيء
يلائمه ولهذا السبب اتفقت الفلاسفة على كون الباري تعالى ملتذا بما له من الكمال والجمال و
ان النفوس البشرية بعد مفارقتها الابدان ان تلتذ بما لها من العلوم والفضائل وتتالم بما لها
من الجهل والرذائل وبينوا ذلك بان قالوا اللذة ادراك الملائم ثم ان لكل قوة من القوى
شيئا يلائمها خاصة فالملائم للقوة الشهوانية المشتهيات وللقوة الغضبية الانتقام وللقوة
العقلية ادراك الاشياء والاحاطة بحقائقها ثم ان اللذة لما كانت عبارة عن ادراك الملائم
كان كلما كان الادراك للملائم اتم والمدرك اكمل كانت اللذة اتم ولا معنى للكمال الا ان يحصل
للشيء كل ما كان ممكن الحصول له ولما كان الباري تعالى اكمل الموجودات وادراكه لذاته اتم
الادراكات وجب ان يكون التذاذه بذلك الادراك اعظم اللذات والمقصود من حكاية
هذا الفصل بيان انه لا يلزم من نفي ادراك ملائم المزاج نفي ادراك الملائم مطلقا الا ان يقول قائل
اني لا اطلق اسم اللذة الا على ادراك ما يلائم المزاج فاذا نفيت ذلك عن الله تعالى فقد نفيت اللذة
لكنا نقول ان ذلك مكابرة وبتقدير صحتها فالمقصود غير حاصل اما انه مكابرة فلانه لا نزاع في
ان الالتذاذ بالرياسة والتفوق على الاقران اتم من الالتذاذ بالمطعوم والمنكوح مع ان ذلك ليس
ادراكا لما يلائم المزاج بل الحيوانات قد تؤثر اولادها على نفسها بالمطعومات ولولا ان لذة المطعومات
اضعف عندها من لذة الايثار والا لما قدمت الايثار على التناول واما ان المقصود غير حاصل
فلان للسائل ان يقول لهذا المستدل اذا كنت لا تفسر اللذة الا بادراك ما يلائم المزاج فقد
ساعدناك على امتناع اللذة على الباري تعالى بهذا التفسير ولكن لم لا يجوز ان تحصل له حالة
من جنس تلك الحالة التي تحصل لي مما يحصل لي عند ادراك ما يلائم مزاجي وان لم تكن تلك الحالة
حاصلة بسبب ادراك ما يلائم المزاج فظهر ضعف الاستدلال الذي ذكروه والمعتمد ان نقول امتناع
اللذة على الله تعالى لانه لو كان خلقه للملتذ به اما ان يكون في الازل او لا في الازل والقسمان باطلان

وفي جميع النسخ الموجودة عندنا وقعت هكذا
ولولا ان لذة الايثار اقوى عندها من لذة
التناول والا لما قدمت [illegible]
واحد

فالقول بصحة اللذة عليه محال وانما قلنا انه لا يصح خلق الملتذ به في الازل لان الفعل الازلي محال
وانما قلنا انه يستحيل ان لا يخلقه في الازل لان الملتذ به اذا كان حادثا فلا محالة يكون قبل حدوثه ممكنا
والا لكان ممتنعا ثم انقلب الى الامكان فانه يلزم منه المحال واذا كان ممكنا فالله تعالى قادر على ايجاده
قبل ذلك والا لكان منتقلا من العجز الى القدرة وانه محال واذا ثبت ذلك فنقول كل من صحت
عليه اللذة واذا كان عالما بقدرته على تحصيل الملتذ به وكان الملتذ به في نفسه ممكنا مطلقا فانه
يكون كالملجأ الى ايجاد الملتذ به واذا كان كذلك لزم كونه تعالى فاعلا للملتذ به قبل ان فعله وذلك
محال فثبت ان القول بصحة اللذة على الله تعالى يفضي الى المحال فيكون محالا فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الملتذ به من افعاله على ما قالت الفلاسفة من انه تعالى ملتذ بما له من الكمالات الذاتية ثم ان سلمنا
ان الملتذ به من افعاله فلا نسلم ان فعل الملتذ به في الازل محال ولا نسلم ان الفعل الازلي محال
وان سلمنا ذلك فلم قلتم انه لا يجوز ان يفعله فيما لا يزال قوله لان حدوثه قبل ان حدث فيه
ممكن والله تعالى قادر على ايجاده قبل ان اوجده ومتى كان كذلك لزم ان يوجده قلنا لا نسلم
انه كان قبل ذلك ممكنا ولم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنعا ثم انقلب ممكن الوجود كما ان العالم
كان ممتنع الوجود ثم انقلب ممكنا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه كان قادرا على ايجاده ولا يلزم
من ذلك انتقاله من العجز الى القدرة كما انه لا يلزم من استحالة خلق العالم في الازل وصحة ذلك في
لا يزال انتقاله من العجز الى القدرة ثم ان سلمنا ذلك لكن الملتذ به متى كان ممكنا وكان من صحت عليه
اللذة عالما باقتداره على الايجاد فانه يجب عليه ان يوجده اذا كان هناك مانع يمنع الفاعل
من ايجاده واذا لم يكن ثم مانع لم قلتم بيانه ان من الجائز ان يكون ايجاد الملتذ به قبل ذلك الوقت يتضمن
مفسدة وفعله يتضمن لتلك المفسدة فتصير معارضا للداعية الى تحصيل الملتذ به والداعية اذا صارت
معارضة بنقيضها لم يجب حصول الفعل ثم لئن سلمنا انه ليس هناك مانع لكن لم لا يجوز ان يكون
من شرط الالتذاذ بذلك الشيء حضوره في ذلك الوقت حتى انه لو حضر قبل ذلك الوقت فانه لا يحصل
الالتذاذ به الا ترى ان من الجائز ان يلتذ الانسان بتناول الطعام في وقت ولا يلتذ به في وقت آخر
فكذلك هاهنا ثم ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بداعية الحكمة فان الداعي له سبحانه وتعالى الى ايجاد
العالم الاحسان ثم ان هذه الداعية كانت ازلية مع ان الفعل لم يوجد في الازل فصح تأخر الفعل
عن الداعية وكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على امتناع اللذة عليه ولكن هاهنا ما يوجب
نقيضه وهو الذي حكيناه عن الفلاسفة تقريرا لكونه ملتذا به ثم ان سلمنا خلو ما ذكرتموه عن المعارضة

ولئن سلمنا الدلالة على استحالة الالم عليه تعالى فان الدلالة التي ذكرتموها غير حاصلة ههنا والجواب
قوله لم قلتم ان الفعل الازلي محال قلنا لما مر ان الفعل والاحداث لا يتقرر الا مع سبق العدم
وذلك لا يتقرر مع الازلية قوله لم قلتم ان الملتذ به كان صحيح الحدوث قبل ان حدث وانه
كان قادرا على ايجاده قبل ان اوجده قلنا مر تقريره غير مرة قوله لم قلتم ان الداعية الى اللذة اذا
تحققت خالية عن الموانع وكان الملتذ به ممكن الحصول وجب حصوله قلنا العلم به ضروري
قوله لم لا يجوز ان يكون ايجاد الملتذ به في ذلك الوقت مفسدة فيصير ذلك معارضا لداعية
الشهوة قلنا هذا بناء على الحسن والقبح ونحن لا نقول بهما وايضا قبل خلق العالم لم يكن زمان ولا اوقات
اصلا ولو كان بعض تلك الاوقات المقدرة منشأ المصالح وبعضها منشأ المفاسد لزم
وقوع الاختلاف بين تلك الاوقات المقدرة وذلك يقتضي كونها امورا وجودية لا امورا
عدمية وبهذا يخرج الجواب عن السؤالين الاخيرين قوله ادراك الملائم سبب لحصول اللذة قلنا
ان عنيتم بالملائم ما يقتضي صلاح حال الله تعالى فذلك في حق الله محال وان عنيتم شيئا اخر فبينوه
لنتكلم عليه ومما يحقق فساد ذلك هو انهم يقولون ان الله ملتذ بادراكه ويفسرون اللذة بادراك
الملائم فيلزم ان يقال ان ذات الله تعالى ملائمة لذاته وذلك غير معقول لان الملائمة لا تعقل
الا بين شيئين قوله ما الدليل على نفي الالم قلنا ان احدا من العقلاء لم يقل بذلك فلا حاجة
الى اقامة الدلالة عليه وبالله التوفيق المسئلة التاسعة في انه سبحانه وتعالى غير متصف بشيء
من الكيفيات المحسوسة ولا بالشهوة والنفرة والحزن والتوحش والتأسف والغضب والاشفاق
والتمني والفرح والبطر اما نفي الكيفيات المحسوسة فقد قيل ان كل جنس منها فان تحته انواعا وتلك
الانواع لا يمكن ان يقال ان احدها صفة كمال والاخر صفة نقص حتى يقال ان اتصافه تعالى
بصفة الكمال اولى من اتصافه بصفة النقص واذا كان كذلك لم يكن اتصافه تعالى ببعضها اولى
من اتصافه بالباقي فاما ان يتصف بالكل وهو محال او لا يتصف بشيء منها وهو المطلوب وقد
عرفت في اول الكتاب ضعف امثال هذه الطريقة بل التعويل في نفيها على الاجماع واما نفي الشهوة
والنفرة فلان الشهوة طلب اللذة والنفرة طلب عدم الالم ولما استحال الالم واللذة استحالت
الشهوة والنفرة واما سائر الامور المذكورة فالمرجع بها الى الشهوة والنفرة على اعتبارات مخصوصة
او الى اعتقادات مخصوصة عند العجز عن دفع المكروه او عند اعتقاد هذا العجز ولما استحالت الشهوة
والنفرة والجهل على الله تعالى استحالت هذه الصفات الاصل الثاني عشر في افعال الله تعالى

وفيه فصول الفصل الاول في التحسين والتقبيح زعم اصحابنا ان الحسن والقبح لا يثبتان الا
بالشرع وزعمت المعتزلة ان الحسن انما يحسن لوجه عائد اليه والقبيح انما يقبح لوجه عائد اليه
ثم ذلك الوجه قد يكون بحيث يستقل العقل بمعرفته مثل حسن الصدق والعلم والعدل
وشكر المنعم ومثل قبح الكذب والظلم والجهل والعبث وتكليف ما لا يطاق وتعظيم ما لا يستحق
التعظيم والامر بالقبيح والمفسدة وكفران النعمة وترك الواجبات وقد لا يستقل العقل
بدركه مثل المستحسنات والقبائح الشرعية والكلام في هذه المسئلة وقع في مقامين المقام
الاول في البحث عن ماهيات هذه الامور قال ابو الحسين القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن
العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له ان يفعله معقول لا يحتاج الى تفسير ويتبع ذلك انه
يستحق الذم بفعله ونحده ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم واما لم نحد القبيح بانه
الذي يستحق من فعله الذم لان القبيح لو وقع ممن قد استحق فيما تقدم من المدح اكثر مما يستحق على ذلك
القبيح من الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك القبيح وقال في حد
الحسن ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق
الذم وما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم ونحن نقول اما قوله الاول القبيح هو ما ليس للمتمكن
منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ليس بحد جيد لثلاثة اوجه اما اولا فلان اللام في قوله ليس له ان يفعله
يحتمل امورا فانه قد يراد به الاذن والزجر كما يقال لزيد ان يستمتع بزوجته وليس لعمرو ان يستمتع بها
اي زيد مأذون له في ذلك وعمرو ممنوع عنه وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال لزيد ان يصارع
عمروا اذا كان قادرا على ذلك وليس له ذلك اذا لم يكن قادرا عليه وقد يراد به كونه موصوفا
به كما يقال لهذا المحل سواد وحركة وقد يراد به الحسن والقبح كما يقال للعاقل ان يفعل ذلك اي يحسن
منه وليس له ان يفعل اي يقبح منه واذا عرفت ذلك فنقول ان المراد لو كان الاول صار
معنى القبيح محرما شرعيا لا عقليا وذلك مما لا يلائم مذهبه واما الثاني والثالث فظاهر الفساد
والرابع يقتضي الدور وان كان المراد معنى خامسا فاذكروه لنتكلم عليه لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المراد من هذا اللام الاذن لكن لا الاذن الشرعي بل الاذن العقلي لانا نقول اما اولا
فان اردتم بالاذن العقلي هو ان يعلم منه ان فاعله لا يستحق بفعله ذما ولا عقابا فهذا هو الحد الثاني
الذي نتكلم عليه بعد ذلك وان اردتم معنى اخر فبينوه لنتكلم عليه فان قيل الاذن معنى
معقول يختلف الفاظه باختلاف الالسن ولا يختلف مفهومه فنحن نريد ذلك المفهوم او

حكم عليه صح

فنقول بان الاذن معنى يرد عليه التقسيم الى شرعي وعقلي فنحن نريد به المورد واما ثانيا فلان
قوله ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه خطأ لانه ادخل القبيح في حد القبيح ولو كان القبيح معلوما لكان
القبيح معلوما فيكون غنيا عن التفسير واما ثالثا فهو ان ترك الواجبات من جملة القبائح
وهو غير داخل في هذا الحد لانه لا يصح ان يقال فيه انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فان الترك عدم
وذلك لا يفعل واما قوله الثاني انه الذي له تاثير في استحقاق الذم فهو خطأ ايضا لانا اذا
ذكرنا في تفسير الحسن والقبح الاستحقاق والذم فلا بد وان يكون العلم بحقيقتهما حاصلا ليتوصل منه الى
العلم بحقيقة الحسن والقبح فنقول اما الاستحقاق فانه لا يمكن تفسيره الا بالحق لان تفسير المشتق لا يحصل
الا بذكر المشتق منه والاستحقاق مشتق من الحق فيكون تفسير الاستحقاق متفرعا على تفسير الحق لكن
ثم ذكر صاحب المعتمد في كتابه في الحدود ان الحق مستعمل على طريقة اللغة وعلى طريقة العرف وعلى طريقة
التوسع وعلى طريقة عرف الشرع اما في اللغة فهو الثابت واما في العرف فهو كل ما كان يؤدي
او نفعه والخبر عن ذلك صوابا وصدقا واما في التوسع فهو المنفي المشبه بالاثبات وان لم يكن
ثبوت في الحقيقة واما في الشرع فهو كل اختصاص لصاحبه يحسن منه لاجل ثبوته او له ان يحصل
ما قاله بعد حذف الاطناب فنقول من الظاهر انه لا يمكن تفسير الاستحقاق المذكور في حد القبيح و
الحسن بالحق على طريقة اللغة والعرف والتوسع فلم يبق الا ان يكون المراد منه الحق في عرف الشرع
ثم انه فسر هذا الحق بالحسن فيلزم تعريف الحسن بالاستحقاق المعرف بالحق المعرف بالحسن ويكون
ذلك تعريفا للشيء بنفسه بمراتب واما الذم فقد حده صاحب المعتمد في حدوده بانه قول
منبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك قال وانما قلنا مع القصد اليه لان اليهودي اذا قال
ليهودي مثله يا يهودي لم يوصف ذلك بانه ذم ولو قال لمسلم يا يهودي كان ذلك ذما
لان المسلم يقصد به الوضع عن حاله دون اليهودي فنقول لفظ الارتفاع والاتضاع ليستا
حقيقتين في المدح والذم لان لفظ الارتفاع حقيقة في انتقال الجسم من مكان الى المكان
الذي فوقه ولفظ الاتضاع حقيقة في انتقال الجسم الى المكان الذي تحته فيكون استعمالهما في
المدح والذم على سبيل المجاز والالفاظ المجازية يجب الاحتراز عنها في التعريفات الا اذا
كان المراد منها جليا متبادرا الى الافهام وليس الامر هنا كذلك بيانه انه لا شك في ان
المدح والذم من باب الخبر فلا يخلو اما ان يكون الذم المستحق على فعل القبيح هو الاخبار عن
فعل ذلك الفعل او عن كونه مستحقا للاثر اللازم من فعل القبيح او عن شيء ثالث والاول خطأ

لان الفاعل اذا فعل حركة قبيحة فان اخبر عن انه فعل حركة فهذا الاخبار لا يتميز به القبيح عن الحسن
وان اخبر عن انه فعل قبيحا فالمخبر عنه هو القبيح وهو الذي وقع البحث عن ماهيته والثاني
باطل لانكم جعلتم الاثر اللازم من فعل القبيح استحقاق الذم فاذا كان الذم عبارة عن الاخبار
عن الاثر اللازم من فعل القبيح من حيث هو فعل القبيح كان الذم عبارة عن استحقاق الخبر
عن فاعل القبيح بانه مستحق للذم فيكون الذم معناه الاخبار عن الذم وذلك باطل واما
الثالث فهو باطل بالاتفاق فظهر انه لا حاصل للذم على الوجه الذي قالوه فان قالوا ما حقيقة
المدح والذم عندكم قلنا المدح هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يفرح به ويلتذ به
والذم هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يحزن به ويالم به ولكن اذا فسرنا المدح و
الذم بذلك استحال تصوره في حق الله تعالى لاستحالة الفرح والغم عليه وح يسقط كلامهم بالكلية
وقد يمكننا ان نوجه هذا السؤال ابتداء على سبيل المطالبة من غير التزام تصحيح تقسيم حاصر فنقول
عني بالاتضاع والارتفاع الامر الذي يسره ويحزن به والذي يسره وهو يفرح به او
امر آخر وراء ذلك فان كان الاول لم يتقرر معنى الحسن والقبح في حق الله تعالى لاستحالة الفرح
والحزن عليه وان كان الثاني فبينوه لانا بعد الانصاف جربنا انفسنا فلم نجد للمدح والذم حاصلا
وراء الفعل المؤدي الى الفرح والحزن وقال بعض المتاخرين القبيح ما يمنع العقل منه وتمام تحقيقه
ههنا البحث عن ماهية الظلم وقد قال صاحب المعتمد انه ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع
ضرر اعظم منه معلوم او مظنون ولا يكون مفعولا به على مجرى العادة على جهة الدفع عن النفس
فاما الضرر فقد قال انه الالم او ما يجري مجراه نحو الغم او فوت نفع او ما يؤدي الى كل واحد منها
اقول قول صاحب المعتمد او ما يؤدي اليهما وتصحيحهما نحو الذهب والفضة فانهما ليسا بمنفعة
في نفسهما لكنه يتوسل بهما اليها اقول فيه نظر فانه جعل المصحح والمؤدي قسما واحدا ثم انه حكم على المصحح
اولا بانه منفعة واخرا بانه ليس بمنفعة وهذا عجيب والمنفعة قال انها اللذة والسرور وما يؤدي
اليهما وتصحيحهما والمؤدي مثل الذهب والفضة والمصحح مثل الحياة والمراد من التفويت منع الشيء
من الدخول في الوجود عند قيام المقتضي وازالته بعد حصوله اقول خرج من هذا التفصيل ان الضرر
يندرج تحته عشرة اقسام ا الالم كما في الضرب ب الغم كما في الشتم ج منع اللذة كمنع الرجل
من اكل الطعام ومن طعام نفسه ووطي زوجته د منع السرور كمنع الرجل من لقاء احبابه ه
ازالة اللذة و ازالة السرور وهما ظاهران ز منع ما يؤدي الى اللذة كالمنع من الاكتساب

قوله اقول قول صاحب المعتمد الى قوله وهذا عجيب زائد ههنا كما لا يخفى
٥

ح منع ما يصحح اللذة كأخذ ماله وفيه نظر لان المصحح للذة ليس هو المال بل الحياة كما ذكره و منع
الحياة فيه ما علمت ط منع ما يؤدي الى السرور كالمنع من الهبة ي منع ما يصحح السرور كالدواء
ثم علم انه لما دخل في اقسام الضرر اخذ ملكه عنه فلا بد من تفسير الملك وهو في اصل اللغة
عبارة عن القدرة على التصرفات واما من حيث الشرع اذا اضيف الى الفعل فهو القدرة
على التصرفات الحسنة واذا اضيف الى الاعيان فهو القدرة على التصرف الحسن مع الاختصاص
بذلك العين ومعنى الاختصاص هو ان يكون له ان يتصرف بجميع التصرفات الحسنة ولا يكون
ذلك لغيره ثم لما انتقض ذلك عليهم بالمرهون وملك الصبي والسفيه والمحجور اعتبروا فيه
قيدا اخر فقالوا الملك هو الاختصاص بالسبب الذي يتبعه الاختصاص بالتصرفات الحسنة
واذا عرفت ذلك فنقول من الظاهر ان الاسباب المفيدة للملك مختلفة وتفصيلها لا يستفاد
الا من الشرع ومع تصير ماهية الملك بحيث لا يمكن الجزم بثبوتها الا من قبل الشرع فلو كان
الظلم مبنيا عليه وقبح الظلم متفرعا عليه فبان لا يستقل العقل بمعرفة ذلك اولى واما قوله
في اصل الحد وليس فيه نفع فهذا يقتضي ان لا يكون الظلم موجودا اصلا لان كل ظلم فان الله تعالى
يعوض المظلوم بعوض يكافئ عندهم واذا كان كذلك لم يخل شيء من المضار عن نفع يوجب
ان لا يوجد الظلم في الدنيا ثم نقول انهم كانوا يدعون ان العلم بقبح الظلم ضروري والعلم بقبح
الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم فكان يجب ان يكون العلم بحقيقة الظلم ضروريا فاذا كان الظلم
عبارة عن الضرر المقيد بهذه القيود الكثيرة ومن المعلوم ان العلم بذلك غير حاصل الا للافراد
من العلماء فكيف يمكن مع ذلك ادعاء العلم الضروري به وحصول ذلك العلم لكل احد فهذا ما
نقوله في هذه التعريفات واما قوله ليس يستحق فان المستحق مأخوذ من الاستحقاق المأخوذ من الحق
ولا شك في ان المعاني الثلاثة منه بعيدة جدا فالمراد به الحسن فيؤول معناه الى انه ضرر قبيح
فيكون هو اول المسألة التي فيها النزاع ثم انا نعترض على هذه التعريفات باعتراض عام كلي فنقول
ان تصور ماهية الحسن والقبح والظلم وتكليف ما لا يطاق اما ان يكون ضروريا او لا يكون فان
كان ضروريا كان الاشتغال بتعريفها عبثا وان لم يكن وجب ان لا يكون العلم بقبح الظلم
وتكليف ما لا يطاق العلم بحسن الصدق وشكر المنعم ضروريا لان التصديق فرع التصور فاذا
لم يكن الاصل ضروريا استحال ان يكون الفرع ضروريا اللهم الا ان يقال انا نعني بكون العلم بذلك
ضروريا ان كل من اكتسب هذه التصورات فانه يحصل له العلم الضروري بتلك التصديقات

ولكنه عند ذلك يزول التشنيع عنا بان العلم بهذه القضايا حاصل لكل العقلاء لان هذا التصور
على الوجه الذي لخصوه مما لا يطلع عليها الا الافراد الذين يمكن تواطؤهم على الكذب في ادعاء الضرورة
فيما ليس بضروري واما على الوجه الملخص فانه لا يمكن ادعاء الضرورة فيها في غير صادقة واعلم
ان الذي نذهب اليه في الحسن والقبح انه قد يراد بذلك ملاءمة الطبع ومنافرته وقد يراد به
كون الشيء صفة كمال وصفة نقص وقد يراد به ايضا كون الفعل معاقبا عليه او غير معاقب اما
القسمان الاولان فلا شك انهما يعرفان بالعقل واما الثالث فنقول ان الحسن والقبح بذلك
المعنى لا يجوز ان يكونا صفتين عائدتين الى الفعل ولا ان يكونا معللين بوجوه عائدة الى الفعل فهذا
ملخص محل النزاع بحسب الوسع وقال الظلم اضرار بالغير من غير جناية منه سابقة ومنفعة له
لاحقة يقصد لاجلها الى غاية يرضى به ونعني بالضرر ما ينفر عنه الطبع كالالم والغم وبالمنفعة ما
يلائم الطبع او دفع ما لا يلائم كاللذة والمعرفة والصحة وما لا يلائمه كالالم والغم والمرض وبقولنا
يقصد لاجلها يندفع النقض بالظلم الذي يستعقب العوض فان الظالم لا يقصد العوض للمظلوم
بظلمه وبقولنا الى غاية يرضى به كذلك فان الظالم لا يرضى بالعوض الكافي ونحن ندعي ان قبح الظلم
من هذا وصفه المقام الثاني في الاستدلال ولنا فيه مسالك عامة وخاصة اما العامة
فاربعة الاول لو كانت القبائح انما قبحت لوجوه عائدة اليها لما كان الله تعالى فاعلا لها لكنه فاعل
لها على ما ثبت في خلق الاعمال فاذن ليس قبحها لوجوه عائدة اليها اما الشرطية فلان استحالة
الفعل على جهة يمنع الحكيم من فعله لا بد وان يكون مانعا للباري عن فعله الثاني لو كان الحسن
والقبح وصفين ثبوتيين لاستحال ان يكون الموصوف بهما معدوما والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فظاهرة لان اتصاف النفي الصرف بالاثبات الصرف باطل بالبديهة واما
ان المعدوم قد يتصف بهما فلان الافعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود تكون حسنة وقبيحة
مع انها قبل دخولها في الوجود تكون معدومة وايضا فلان كل ما فعله واجب كان تركه قبيحا
فذلك الترك يكون متصفا بالقبح وكل ما فعله قبيح كان تركه حسنا فذلك الترك يكون متصفا
بالحسن فاذن العدم قد يكون متصفا بالحسن والقبح وهذه حجة قوية لولا انها معارضة بالامكان
والوجوب الثالث لو كان حسن الفعل وقبحه معللا بوجه عائد الى الفعل لكان المعلول سابقا
على العلة واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود الظلم
فلو كان قبحه معللا به او بما يعود اليه لكان الحكم حاصلا قبل وجود المؤثر بيان ان ذلك محال

لان السابق على الشيء زمانا موجود حال عدم الشيء وما كان كذلك كان غنيا عن الشيء
الغني عن الشيء غير معلل به فان قيل الشرطية ممنوعة قوله قبح الظلم حاصل قبل وجود الظلم قلنا
المعنى بحصول قبحه انه شيء متى اوجده الفاعل ترتب استحقاق الذم على فعله فاستحقاق الذم
غير حاصل قبل دخوله في الوجود وانما الحاصل هو كونه بحيث يترتب عليه وجود ذلك الاستحقاق
وهذه الحيثية ليست حكما ثبوتيا محققا بل هي امر فرضي اعتباري ونظيره كما يقال ان الحركة
هي التي اذا وجدت وجبت المتحركية فانه لا يلزم منه حصول المتحركية قبل الحركة فكذا ههنا ثم
ان سلمنا ان دخول القبح قبل دخول الحركة في الوجود لكن لم لا يجوز ان يقال المؤثر في ذلك
القبح هو علم الفاعل بكون الفعل ظلما فان علمه بكونه ظلما يقتضي قبح كونه فاعلا له ثم ان سلمنا
ذكرتموه لكنه لازم عليكم ايضا لانكم تسلمون انه قبيح عند الطبع وان ذلك القبح لا يتوقف على
الشرع فما تقولونه في القبح الطبيعي فهو جوابنا في القبح العقلي ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه انما
يدل على فساد كون الحسن والقبح صفات ثابتة بعلل هي وجوه عائدة الى الافعال وذلك مما
لا نزاع فيه فانا لا نجعل الحسن والقبح احوالا معللة بعلل حقيقية مثل تعليل المتحركية بالحركة بل عندنا
ان الحسن والقبح من القضايا العقلية مثل كون الشيء ممكنا وممتنعا ومعلوما ومقدورا ومذكورا
ومخبرا عنه وكون الجوهر موصوفا بالمعنى وكون المعنى حالا فيه وكون الحركة علة وكون المتحركية معلولة
فان شيئا من هذه المعلومات لا يجوز ان يقال انه امر وجودي على ما ثبت تقرير ذلك في كثير
من المواضع ثم انه لم يلزم من قيام الدلالة على ان هذه الامور ليست امورا ثبوتية محققة في الخارج
ان يقال انه لا ممكن ولا ممتنع ولا معلوم ولا مذكور ولا علة ولا معلول واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يقال انه لا يلزم من قولنا الحسن والقبح ليست صفات حقيقية معللة بعلل حقيقية ان يقال
لا حسن ولا قبح في الفعل وكما انه لا يلزم من كونهما امورا غير حاصلة في الخارج ان لا يستقل العقل
بدركهما والحكم باتصاف الذوات بهما فكذلك لا يلزم من نفي كونهما وصفين ثابتين ان لا يحكم
العقل بحسن الاشياء وقبحها والجواب قوله لا نسلم حصول القبح قبل حصول الفعل قلنا هذا
باطل لان القتل ظلم قبل ان يدخل في الوجود فلا شك انه ليس للفاعل ان يفعله والاحسان حسن
قبل ان يوجد فلا شك ان للفاعل ان يفعله وهذا الحكم محصل قبل دخول الظلم والاحسان في
الوجود والعلم به ضروري وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة ان القادر انما يقدر على الفعل
قبل وجوده وحال حصول الفعل لا يبقى قادرا عليه ففي هذه الحالة يمكن وصف القادر بانه

ان يفعله وليس له ان يفعله ولا يمكن ان يكون ذلك مبنيا سابقا على وجود الفعل قوله استحقاق الذم غير
حاصل قبل وجود الفعل قلنا استحقاق الذم ليس هو القبح بل هو اثر من آثار القبح وانما القبح تلك
الجهة والحيثية التي يترتب عليها ذلك الاستحقاق وكونه بحيث متى وجد ترتب عليه ذلك
الاستحقاق لا يعقل حصوله الا قبل الوجود قوله المؤثر في ذلك القبح هو علمه بكونه ظلما مثلا قلنا
العلم بكونه ظلما انما يقتضي القبح لو كان لكونه ظلما اثر في اقتضاء القبح الا ترى انا لو قدرنا ان الظلمية
لم تكن جهة قبح لم يكن العلم بها مقتضيا للقبح ويعود ما ذكرناه قوله هذا لازم في القبح الطبيعي قلنا
الجواب عنه وعن السؤال الثاني ان مشكل الرابع ان جهة القبح جهة مشتركة فيما بين الجهل والظلم فيلزم
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وانه غير جائز عند اصحابنا وان كنا قد ابطلنا هذا الاصل
في مسئلة الرؤية فهذه هي الوجوه العامة ولا معول عليها اذن وانما ذلك على الوجوه الخاصة
فنقول اما الكذب فانه لا يجوز ان يكون قبيحا لوجه عائد اليه لان ذلك الاول من جهة قبحه اما
ان يكون عائدا الى مجموع الحروف او الى احادها والاول باطل لان ذلك المجموع لا وجود له اصلا
لان الحاصل منه ليس الا الحرف الواحد وما لا وجود له يستحيل ان يكون متصفا بصفة حتى
تجعل تلك الصفة علة للقبح والثاني ايضا باطل لان كل ما كان كذبا كان خبرا فلو كان كل واحد
من الحروف كذبا لكان كل واحد منها خبرا وذلك معلوم البطلان فان قيل لم لا يجوز ان يقال
القبيح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقدح
في كون الكذب قبيحا لكونه كذبا لكنه يقدح ايضا في كونه كلاما وكونه كذبا لان الموصوف
بالكلامية والكذبية اما المجموع او الاحاد والقسمان باطلان فيلزمكم ان تقدحوا في كونه كلاما
وخبرا وكذبا مع ان ذلك مما لا يمكن انكاره فلم لا يجوز مثله ههنا وهو ان يقال انه لا يلزم من
قولنا الحسن والقبح ليسا صفات حقيقية معللة بعلل حقيقية ان يقال لا حسن ولا قبح في العقل
لا يقال المرجح بالامكان والامتناع والمؤثرية والمتأثرية والمعلومية والمقدورية اما
الى امور سلبية او الى صفات ذهنية واعتبارية فان جعلتم الحسن والقبح كذلك لزمكم ان
تقولوا انه لا ثبوت لهما في الخارج اصلا وذلك يبطل مذهبكم لانا نقول ان قولنا في الحسن
والقبح كقولكم في الامور التي ذكرناها وقوله ان ذلك يبطل مذهبكم قلنا لا نسلم وبيانه وهو
ان الذي نذهب اليه ان كون الفعل حسنا او قبيحا امر ثابت له سواء ورد الشرع او لم يرد
وهذا القدر لا يستدعي كون الحسن والقبح امورا ثبوتية في الخارج كما ان كون الامكان والامتناع

غير ثابتين في الخارج لا يقتضي نفي كون الشيء ايجابا وممكنا في الخارج بل كما انا نقطع بان الممكن ممكن والمحال محال سواء ورد الشرع او لم يرد مع انا نقول فيهما بكونهما سلبيين او اعتباريين فنقول ايضا في الحسن والقبح ان ذلك حاصل قبل الشرع وان كانا سلبيين او اعتباريين ثم ان سلمنا ان هذه الالفاظ غير متصفة بصفة القبح لكن الكلام وقع فيما وراء ذلك وذلك ان قول القائل قام زيد صيغة وضعت للدلالة على حكم الذهن بنسبة القيام الى زيد فالقبيح عندنا هو ذلك الحكم الذهني انه موجود واحد يحصل دفعة واحدة والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون القبيح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف قلنا لوجهين الاول اذا كان المقتضي للقبح قائما بالحرف الاخير فاقتضاؤه القبح اما ان يكون متوقفا على وجود الحروف المتقدمة او لا يكون متوقفا عليه فان كان الاول لزم انه متى وجد ذلك الحرف الواحد غير مسبوق بسائر الحروف ان لا يكون قبيحا وان كان الثاني استحال ان يحصل صفة القبح اصلا لانه متى حصل ذلك الحرف الواحد غير مسبوق فان سائر الحروف هناك غير حاصلة لا يقال الشرط هو دخول سائر تلك الحروف في الوجود ثم عدمها لانا نقول ان كان الشرط هو الوجود فلا بد من حصول تلك الحروف حال وجود المشروط وهو محال وان كان الشرط هو العدم وجب ان يحصل ذلك الحكم وان لم توجد تلك الحروف فيما قبل والا وجب وقوع التمييز بين العدمين وانه محال الثاني انا نعلم بالضرورة انه ليس بعض الحروف بان يجعل موصوفا بما يقتضي القبح ويجعل الحرف الاخير شرطا اولى من العكس قوله ان هذا لازم عليكم في كونه كلاما وكذبا قلنا ليس كون تلك الحروف المجموعة كلاما او كذبا او صدقا صفات عائدة اليها بل هذه الحروف المتوالية لما جعلوها بالاصطلاح دالة على حكم الذهن بانتساب امر الى امر فاذا ذكرت تلك الالفاظ وفهم منها معانيها فان كان الوجود الخارجي مطابقا للصورة الذهنية التي اصطلحوا على وضع تلك الالفاظ بازائها قيل انها صدق والا قيل انها كذب فاما ان تكون الكذبية او الصدقية والكلامية صفات ثبوتية فلا قوله لم لا يجوز ان يكون المحكوم عليه بالقبح هو الامر الذهني قلنا اما اولا فان عنيتم بالحكم الذهني الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد فذلك هو الجهل وعندكم ان قبح الكذب غير قبح الجهل وان عنيتم به انه قام بالنفس معنى هو الخبر على ما هو مذهبنا نحن من اثبات كلام النفس فانكم لا تقولون به وان عنيتم به معنى ثالثا فبينوه لنتكلم عليه واما ثانيا فلان من قال زيد قائم مع ان زيدا لم يقم بعد حكمنا عليه

بانه كاذب واستقبحنا ذلك منه مع انا لا ندري ان ذلك القائل هل حكم في ذهنه بان زيدا قام ام لا فعلمنا ان المستقبح ليس هو ذلك الحكم الذهني بل هو القول اللساني المسلك الثاني اذا قال القائل زيد في الدار فان كان في الدار كان حسنا وان لم يكن فيها كان قبيحا فالمقتضي لهذا القبح اما ذوات هذه الالفاظ او عدم كونه في الدار او مجموعهما او شيء رابع والاول باطل لانه يلزم ان يكون قبيحا وان كان المخبر عنه في الدار والثاني ايضا باطل لان العدم لا تأثير له في الصفات الثبوتية والثالث ايضا باطل لان العدم لا يكون جزءا من علة الامور الثبوتية والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون لازما لتلك الالفاظ عند عدم المخبر عنه او لا يكون لازما فان لم يكن لازما امكن ان توجد تلك الالفاظ عند عدم المخبر عنه مع عدم ذلك الامر فح لا يكون الكذب قبيحا وان كان لازما فالمقتضي لذلك اللزوم اما ذوات تلك الحروف او عدم المخبر عنه او مجموعهما او شيء رابع فان كان الاول لزم ان يكون تلك الحروف قبيحة وان كان الثاني لزم جعل العدم علة وكذلك القول في الثالث واما الرابع فالكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال المسلك الثالث اذا قال القائل لو عشت ساعة اخرى كذبت فعند مجيء تلك الساعة اما ان يكون الحسن منه ان يكذب او ان لا يكذب فان كان الاول كان ذلك الكذب حسنا وان كان الثاني فمتى لم يكذب في تلك الساعة صار خبره الاول كذبا فيصير ورده كذبا اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا فقد حسن الكذب وان كان قبيحا كان ترك الكذب في الساعة الثانية يلزمه قبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح فترك الكذب في الساعة الثانية قبيح فوجب ان يكون الكذب في تلك الساعة حسنا ضرورة انه يستحيل ان يكون كلا طرفي النقيض قبيحا المسلك الرابع لو كان القبح صفة حقيقية لاستحال ان يختلف حالها باختلاف الوضع والاصطلاح لكنه يختلف فهو اذن ليس صفة حقيقية اما الشرطية فظاهرة لان كون الجسم متحركا لما كان امرا حقيقيا استحال ان يختلف حاله بسبب اختلاف وضع اهل اللغة واما ان القبيح يختلف حاله بسبب اختلاف الوضع فلان اللغوي لو وضع قولنا قام زيد لا للخبر بل لشيء اخر لم يكن التلفظ بها قبيحا عند عدم قيام زيد فعلمنا ان هذا القبح يختلف عند اختلاف الوضع لا يقال القبيح هو اطلاق اللفظة التي توهم الباطل وهذا امر لا يختلف باختلاف الاوضاع لانا نقول هذا باطل من وجهين الاول ان اطلاق اللفظة التي توهم الباطل اما ان يكون قد قصد بها ايهام الباطل او لم يقصد به ذلك فان كان الثاني لم يكن قبيحا

كما اذا لقن الزنجي الفاظا عربية موهمة للباطل فذكرها من غير ان عرف معناها او عرف معناها لكنه نطق لسانه بها على سبيل الاتفاق وان اختار التلفظ بها ولكن قصد الحكاية ولم يعرف السامع انه قصد الحكاية فان اطلاق اللفظة الموهمة للباطل في جميع هذه المواضع غير قبيح فثبت انه لا يقبح اطلاق اللفظة الموهمة للباطل الا اذا قصد به ايهام الباطل فيكون القبيح هو ذلك القصد لكن ذلك باطل لان قبح الكذب عند الخصم غير وقبح قصد التلبيس غير والثاني وهو ان اللفظة الموهمة للباطل اما ان يكون المراد منه اللفظ الذي يوجب الوهم الباطل او المراد منه اللفظ الذي قد يحصل عنده الوهم الباطل فان كان الاول فنقول الكذب ليس كذلك اما اولا فلان مشايخ المعتزلة اتفقوا على ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة واما ثانيا فلان خبر الواحد لا يوجب الاعتقاد بالاتفاق واما ثالثا فلان الموجب اما احاد الحروف او مجموعها وكل ذلك باطل فثبت ان الكذب لا يوجب الاعتقاد الباطل وان كان الثاني فيرجع حاصل الكلام حينئذ الى ان فعل ما قد يختار المكلف عنده وهما باطلا وقد لا يختاره قبيح وذلك باطل والا لوجب ان يقبح من الله تعالى انزال المتشابهات والزام المشاق وخلق الالام ولما كان ذلك باطلا فكذلك ههنا والله اعلم **المسلك الخامس** النبي اذا اختفى عن ظالم يقصد قتله في دار انسان فاذا استخبر الظالم صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه لو اخبره به اقدم على قتله لا محالة فالعقلاء ههنا يحكمون بقبح ذلك الصدق وحسن ذلك الكذب ولو كان القبح وصفا لازما للكذب لما كان كذلك فان قيل لا نسلم حسن الكذب وقبح الصدق في تلك الصورة قوله يلزم من الصدق اهدار دم النبي قلنا لا نسلم فان التعريض يغني عن الكذب فانه اذا سئل هل دخل الرسول الدار فله ان يقول ما دخلها ويعني به رسول فلان وفي هذا الجواب ما يلزمكم الاعتراف به لان الكذب محرم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب واذا كان الكذب حراما مطلقا لم يجز الكذب في هذه الصورة واذا ثبت ذلك ثبت ان الذي ذكرنا متعين علينا وعليكم لا يقال فلو ضيق عليه السؤال بحيث لا يمكنه التعريض والايهام اليس انه يتعين الكذب لانا نقول لا نسلم انه يمكن الالجاء الى حيث لا يكون التعريض والايهام كافيا وبيانه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والالف واللام في الكذب للاستغراق ولو جاز الجاء الانسان الى حيث لا ينتفع بالتعريض لما كان في المعاريض مندوحة عن الكذب وذلك

خلاف النص واما العقل فهو انه انما يكون كذبا اذا قصد الاخبار عن ذلك الرسول الذي سال السائل عنه فاما اذا تلفظ بلفظ الخبر ولا يقصد الاخبار به او قصد به الاخبار عن شخص اخر دخل الدار لم يكن كذبا فان السائل لا اطلاع له على قصد المسئول حتى يخبر المسئول عن ذلك القصد احترازا عن خوف السائل فثبت انه لا حال الا ويمكنه التعريض والايهام ولئن سلمنا انه يلزم من الصدق اهدار دم النبي فلم قلتم ان ذلك غير جائز بيانه ان حسن قبح ذلك لا بد ان يعرف بالعقل او بالسمع والاول باطل على قولكم لانكم لا تثبتون شيئا من الاحكام بالعقل والثاني ايضا باطل لان دليل السمع اما النص او الاجماع اما النص فلا بد من ذكره وانتم ما ذكرتموه واما الاجماع فهو ممنوع لان المعتزلة باسرهم لم يقولوا بحسن الكذب ولو كان فيه عصمة كل الانبياء عليهم السلام ولئن سلمنا انه يحسن الكذب في هذه الصورة فكيف لزم منه ان لا يكون كونه كذبا جهة قبح لانه من الجائز تخلف الحكم عن المقتضي لمانع لكن او لم يوجد المانع ولا ما يقوم مقامه كان المقتضي عاملا عمله والجواب **قوله** التعريض يغني عن الكذب قلنا اما ان يكون الالجاء الى حيث لا يكون التعريض كافيا ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فنحن نفرض الكلام في هذه الصورة وح يسقط كلامهم وان لم يكن ذلك ممكنا فح يلزم ان يقال انه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المراد منه غير ما اشعر به ظاهره وانه يحسن من المخبر ان يذكر ذلك الخبر لغرض اخر سوى ما اشعر به ظاهره لكن ح لا يمكن الحكم على شيء من الاخبار بكونه كذبا قبيحا اذ لا كلام الا ويمكن ان يضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صدقا ويلزم ان لا يمكن التعويل على شيء من ظواهر اخبار الله تعالى لانه ما من خبر يذكره الله تعالى الا ويحسن منه ان يذكره لغرض اخر سوى ما اشعر به ظاهره وان لم ينبهنا على ان المراد به غير الظاهر كما حسن ذلك من صاحب المعاريض فاذا اسمعنا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فح امكن ان يكون المراد منه واحدا قال هذا الكلام كما انه يحسن التعريض لقصد ذلك وح يسقط التعويل على اخبار الله تعالى وذلك باطل قطعا لا يقال الاصل اطلاق الكلام لافادة ظاهره وخالفناه عند الحاجة الى المعاريض فيبقى فيما عداه على الاصل لانا نقول هذا الطريق يفيد الظن ولا يفيد القطع لاحتمال انه وان لم يوجد هذا المانع فقد وجد مانع اخر قوله هذا ايضا لازم عليكم لانكم تجوزون الكذب قلنا نحن لا نحرم الكذب في جميع الصور كيف ونعتقد انا في هذه الصورة انه واجب واما قوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب فنقول هذه الاية لا تدل على المقصود لان الكذاب هو الذي يكثر منه الكذب ومن الجائز ان يكون اصل الكذب مباحا وان كان الاكثار منه حراما كما في قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا وايضا فالكذب انما يجوز لاجل مصلحة ترجح على مفسدة الكذب وذلك

لا يسمى اسرافا واما قوله عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب قلنا هذا من اخبار الآحاد فلا يكون حجة وبتقدير الصحة فلا نسلم ان الالف واللام هاهنا للعموم على ما قررناه في المحصول في علم الاصول ولئن سلمنا ذلك ولكنا نخصصه بدليل العقل قوله لا حال الا ويمكنه التعريض قلنا لم لا يجوز عنه قوله لم قلتم ان اهدار دم النبي حرام قلنا نحن في هذا المقام بين امرين فتارة نجعل هذا الدليل حجة برهانية وتارة نجعله حجة الزامية فان كان الاول فتارة نثبت حرمة اهدار دم النبي باجماع الامة على ان دفع الظلم واجب على القادر وان اعانة الظالم على ظلمه غير جائز ولا شك ان هذا الكذب دفع للظالم عن الظلم وهذا الصدق اعانة له عليه وتارة فيما اذا كان الظالم لو علم كون ذلك النبي عنده فانه يقتله مع ذلك النبي فيكون الكذب في هذه الصورة دفعا للضرر عن النفس وذلك واجب اتفاقا وفيه نظر واما ان جعلنا حجة الزامية قلنا ان اعتقاد العقلاء في قبح الصدق في هذه الصورة يجري مجرى اعتقادهم في قبح الكذب فيما لا مضرة فيه اصلا بل لا نسبة لاستقباحهم الصورة الاولى الى استقباح الصورة الثانية والنفرة التي نجدها من انفسنا في الصورة الاولى اقوى بكثير من النفرة التي نجدها في الصورة الثانية فاذا جعلتم الثانية قبيحة فبان تجعلوا الاولى قبيحة كان اولى قوله لم لا يجوز ان لا يقبح الكذب في هذه الصورة وان كان كونه كذبا جهة قبح قلنا لانه لو جاز ان يكون الكذب منفكا عن صفة القبح لاجل وجود معارض فح لا يلزم من انتفاء ذلك المعارض القطع بحصول القبح لاحتمال ان يوجد معارض آخر وح لا يمكن القطع بقبح شيء من الاكاذيب البتة الا اذا قيل لا دليل على وجود معارض آخر ولم يعلم ذلك بالضرورة فوجب نفيه لكنك قد علمت ضعف هذه الطريقة في اول الكتاب واما الكلام في تكليف ما لا يطاق فالذي يدل على انه غير قبيح وجوه الاول ان الله تعالى امرنا بما علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا وما علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا محال فيكون الامر امرا بالمحال ولو كان قبيحا لما فعله الثاني انه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديقه في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون قد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن الثالث ان فعلنا لا يحصل الا عند حصول الداعي الذي هو فعل الله ومتى حصل الداعي وجب حصول الفعل وذلك يقتضي وجوب كوننا فاعلين للفعل المعين ثم انه كلفنا بضده الرابع انه تعالى موجد لافعال العباد مع انه كلفنا بها وكل هذه الوجوه مقررة في مسألة خلق الاعمال واحتج بعض اصحابنا على فساد القول بتكليف ما لا يطاق من غير بناء على الحسن والقبح بل من وجه آخر وهو ان المحال غير معلوم وكل ما هو غير معلوم فلا يصح التكليف به فانه

لا يصح التكليف به بيان الاول انا لا نعقل الجمع بين الضدين في الايجاد والتقديم وبيان الثاني ان التكليف يستدعي الفهم فاذا قال السيد لعبده تحرك صح ذلك لان المطلوب معلوم فاما اذا قال له تمرك لم يصح ذلك لانه غير معلوم والجواب ان العلم قد يراد به تصور الحقيقة في الذهن من غير ان يسند اليه امر من الامور سلبا كان او ايجابا وقد يراد به التصديق فقولكم المحال غير معلوم ان اردتم به الاول فهو باطل من وجهين الاول انا اذا حكمنا على الجمع بين الضدين بانه محال فلولا ان جمع الضدين متصور والا لاستحال منا ان نحكم عليه دون غيره بالامتناع فان التصديق مسبوق بالتصور الثاني انا اذا قلنا الجمع بين الضدين محال كان الكلام مفهوما صحيحا ولو قلنا عمع الضدين او ما يجري مجراه من الالفاظ المهملة لم يكن الكلام البتة مفهوما ولما فرق الحال بين الصورتين علمنا ان المحال متصور وان اردتم به الثاني فنقول لم قلتم ان ما لا يمكن ان يصدق بكونه تصديقا مطابقا لا يجوز التكليف به وهل النزاع الا فيه واما الكلام في الظلم فالذي يدل على انه غير قبيح على الوجه الذي قالوه امران الاول ان المقتضي لقبحه اما ذاته او ما يعود اليه من الصفات الثبوتية او عدم كونه مستحقا او مجموعهما او امر رابع والاول باطل لانه مع مجموع ما له من الصفات الثبوتية قد يكون مستحقا فلا يكون قبيحا بل حسنا والثاني باطل لان العدم لا تاثير له في الحكم الثبوتي والثالث باطل لان العدم لا يكون جزءا من المقتضي والرابع باطل لان ذلك الامر اما ان يكون لازما او لا يكون وح يعود التقرير المذكور في الكذب هاهنا بعينه الثاني ان قبح القبيح اما ان يكون له مقتض او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ثبوتيا او عدميا فان كان ثبوتيا فاما ذاته او الفاعل او معنى قائم به وانت خبير بكيفية ايراد هذه القسمة على الوجه المنحصر والاول باطل والا لزم ان لا يكون مثل القبيح حسنا وذلك باطل لان قتل زيد اذا كان مستحقا كان حسنا ولو لم يكن مستحقا كان هو بعينه قبيحا والثاني باطل لاستحالة قيام المعنى بالمعنى والثالث باطل لانه لو جاز ان يكون هذه الصفة حاصلة بالفاعل لجاز حصول المتحركية والعالمية بالفاعل ويلزم منه نفي المعاني واما ان كان عدميا فهو باطل لان العدم لا يكون علة في صفة ثبوتية واما ان لم يكن للقبح مؤثر فهو محال لان اختصاص الفعل بهذه الصفة دون ما يماثله لا بد ان يكون امرا جائزا والجائز لا بد له من المؤثر والاولى جعل هذه الطريقة من باب الالزامات واما الكلام في الجهل فهو انه لو كان قبيحا لما كان من فعل الله تعالى والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما فساد التالي فهو ان الجهل لو كان فعلا للعبد لكان اما ان يفعله بواسطة النظر او لا بواسطة النظر والاول باطل لان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية اما ابتداء واما ثانيا وترتيب العلوم

الضرورية لا يجوز ان يلزمه الجهل لا يقال لم لا يجوز ان يتولد الجهل من ترتيب جهالات سابقة عليه لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الجهالات السابقة ولا تسلسل ولا دور فلا بد وان ينتهي الى جهالات معقولة ابتداء وذلك هو القسم الثاني وهو باطل لان من فعل اعتقادا جازما في كون العالم قديما مثلا فحين ما يفعل ذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان يكون جازما بقدم العالم او مترددا فيه فان كان الاول فح لا يمكنه ان يفعل الجهل الا اذا كان جاهلا قبل ذلك ثم الكلام في ذلك الجهل كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد وان ينتهي الى وقت فعل فيه اعتقاد قدم العالم مع انه كان خاليا عن اعتقاد قدم العالم والخالي عن اعتقاد قدم العالم لا يكون مترددا في قدمه وحدوثه ونحن نجد من انفسنا بالضرورة انا متى كنا مترددين في شيء فانه يستحيل منا ان نفعل ابتداء اعتقادا جازما فيه ولما بطل القسمان علمنا ان هذا الجهل فعل الله تعالى واما الكلام في العبث فنقول هو الذي لا غرض فيه لا داعي فيه لكن الفعل بدون الداعي محال عند ابي الحسين واصحابه وما كان محالا لا يمكن ان يقال انه قبيح فهذه الامور الخمسة التي تكلمنا في ابطال تقبيحها هي الامور المشهورة التي يدعون العلم الضروري بتقبيحها واما الخمسة الباقية فالقدح فيها بعد الوقوف على ما ذكرناه سهل ولنشرع الان في حكاية كلام المخالفين اما المعتزلة فانهم اتفقوا على ادعاء العلم الضروري بقبح هذه الامور وقالوا العقلاء يعلمون بالضرورة قبح الضرر الخالي عن جميع جهات الاستحقاق وقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران في الهواء وقبح العبث نحو ان يعلم ان بائعه يشتري منه بعشرة في بلدة فيحمله الى بلدة اخرى بعيدة ليبيعه بعشرة وقبح الكذب الضار ويعلمون ايضا حسن الصدق النافع وشكر المنعم ومن كابر في العلم بقبح هذه الاشياء وحسنها فقد كابر في الضروريات وليس هذا الاستحسان والاستقباح لاجل عرف وشرع فانهما حاصلان في حق من لم يعرف عرفا ولا شرعا اصلا مثل البراهمة والترك فهو اذن بمجرد العقل والجواب عن هذا من وجهين الاول طريقة الاصحاب وهي ان قبح هذه الامور وحسنها غير معلوم بالضرورة لوجوه ثلاثة اولها لو كان ذلك معلوما بالضرورة لوجب اشتراك العقلاء في معرفته كما في سائر الضروريات وليس الامر كذلك لانا نقطع بانه يحسن من الله تعالى ايلام البري عن الجرائم من غير استحقاق سابق ولا عوض لاحق فعلمنا ان ذلك ليس من الامور الضرورية وثانيها انا اذا عرضنا على العقل ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليه حسن الامور وقبحها لم نجد جزم العقل في هذه الامور مثل جزمه بالقضية الاولى والتفاوت في العلوم الضرورية غير جائز وثالثها وهو انه لو كان العلم بقبح الظلم ضروريا لكان العلم بحقيقة الظلم اولى ان يكون ضروريا ولما لم يكن العلم بحقيقة الظلم

ضروريا لم يكن العلم بقبحه ضروريا اما الشرطية فضرورية واما ان العلم بحقيقة الظلم ليس بضروري فلما مر الثاني وهي الطريقة الاقوى ان نقول انا لا ننازع في ان الناس يستحسنون امورا ويستقبحون امورا اخر قبل ورود الشرع ولكنا نقول ان ذلك الاستقباح والاستحسان مغايران للاستقباح والاستحسان الذي وقع فيه النزاع وبيان تلك المغايرة من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انا اذا راجعنا الى انفسنا وجدناها جازمة بحسن الصدق والعدل والانصاف وقبح الكذب والجهل والظلم ومترددة في كون هذه الافعال واقعة على وجه لاجلها يجب على الله تعالى ان يامر ولا ينهى الا لوجوه مخصوصة ولما حصل القطع بالحسن والقبح بالمعنى الاول ولم يحصل القطع بهما بالمعنى الثاني علمنا ان الحسن والقبح اللذين قطعنا بهما غير الحسن والقبح اللذين لم يحصل بهما القطع واما التفصيل فهو ان الاستقباح والاستحسان قد يكون لاجل ميل الطبع ونفرته وذلك مثل استحسان العدل واستقباح الظلم وقد يكون لاجل دفع الضرر عن النفس مثل استحسان انقاذ الغريق فان من شاهد حيوانا في محنة فان كان رقيق الطبع تاذى من مشاهدة ذلك البلاء فلا جرم يستحسن انقاذه من ذلك البلاء لان ذلك الانقاذ يتضمن دفع الضرر عن النفس وقد يكون لاجل اتفاق اهل العالم على المنع منه لاجل ان مصلحة العالم لا تنتظم الا بالمنع منه مثل قبح الكذب والظلم وهذه الوجوه الثلاثة مغايرة للوجه الذي وقع النزاع فيه واذا كان كذلك فلا يلزم من اتفاق العقلاء على مطلق الاستحسان والاستقباح الذي لم يقع النزاع فيه الاتفاق على وجه الاستحسان والاستقباح الذي وقع النزاع فيه لا يقال ان صاحب المعتمد تكلم في هذه الوجوه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه يمكن ان يذكر ما يستقبحه العقل وان لم يكن فيه نفرة طبع نحو ما اذا كان المذموم عدوا والواحد يشتهي ذمه وينقصه عند الناس فاقبح ذلك الانسان يذم عدوه هذا بانه يعلم ان العشرة اكثر من الخمسة ويعلم ان السماء فوقه وان الارض تحته الى اشباهه وجعل يذمه على انه سخي جواد متواضع في معرفة وفرضنا انه كان يذم بصوت طيب حزين يلتذ به سامعه فانه يستقبح ذلك منه حيث ذمه بما لا يذم به العقلاء وايضا فالرجل العاقل اذا اعتقد ان العشرة نصف الخمسة الى غيره من الجهالات فان اعتقاده هذا لا يضر احدا ولا يشق عليه فانه يستقبح وكذلك اذا جعل العاقل يامر الجمادات بان تطير في الهواء وتسبح في الماء وجعل يذمها بانها لا تطيعه وفرضنا انه يتكلم بها بصوت حزين طيب وفرضنا انه لا ينتفع بذلك الكلام فانه يقبح منه ذلك مع انه لا مضرة فيه فقد تحقق الاستقباح ههنا من غير نفرة الطبع واما التفصيل فهو انه لا يمكن ان يقال ان استقباح الظلم عبارة عن نفرة الطبع عنه لان

لان الظلم وان كان يستضر به المظلوم الا انه ينتفع به الظالم والعدل بين الخصمين ينتفع به احدهما
ويستضر به الاخر ورد الامانات الى اهلها ينتفع به اهلها ويستضر به الراد فلو كان اشتهار هذه
القضايا لاجل ميل الطبع ونفرته وجب ان يشتهر للظالم ان الظلم حسن كما يشتهر للمظلوم ان الظلم
قبيح لانا نقول اما الوجه الاجمالي فالكلام عليه اجمالا وتفصيلا اما الاجمالي ففي وجهين الاول ان هذا
الوجه لا يدل على ان الظلم قبيح عقلا لانك انما فرقت بين القبح العقلي وبين النفرة الطبيعية بان
فرضت الكلام في صورة يتحقق القبح العقلي فيها مع انه لم يتحقق فيها النفرة الطبيعية والظلم مما لا ينفك
عن النفرة الطبيعية فاذن لا يمكنك اثبات قبح الظلم بهذا الطريق الثاني وهو انه قد توجد النفرة
الطبيعية حيث لا يكون القبح العقلي حاصلا واذا ثبت لنا ذلك فنقول المضرة جهة من الجهات
التي تقتضي النفرة الطبيعية ولا يلزم من عدم هذا الوجه عدم النفرة الطبيعية الا بدليل منفصل واذا
كان كذلك فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الاستقباح العقلي الذي نجده في هذه الصور التي
ذكرتها يكون راجعا الى النفرة الطبيعية لا الى النفرة العقلية فظهر بهذا ان الفرق الذي ذكرتموه مما يحوج
الى الاستدلال على قبح جميع الاشيا التي ادعى الضرورة في قبحها وحينئذ يتبين ضعف قوله واما التفصيل
فهو ان نقول ان حاصل كلامك ان الجهل والهذيان يستقبح مع انه لا مضرة فيهما ونحن نقول ان
النفرة الطبيعية قد تكون حاصلة وان لم تكن المضرة حاصلة الا ترى ان كون الانسان ابرص او
اقرع لا مضرة فيه مع ان النفرة الشديدة حاصلة عنهما وكذلك كون الانسان مشتغلا بالحرف
الخسيسة مما لا مضرة فيه بل ربما حصلت المنافع منه مع ان النفرة الطبيعية حاصلة به ولذلك
اتفقت المعتزلة على وجوب تنزيه الانبيا عليهم السلام عن كثير من الصفات والحرف الدنية المنفرة
وان لم تحصل المضرة في شي منها ولا القبح العقلي الذي ادعيه الخصم فعلمنا ان النفرة الطبيعية قد تكون
حاصلة وان لم تكن المضرة حاصلة واذا كان الامر كذلك لم يلزم من عدم حصول المضرة في الجهل و
الهذيان ان لا تتحقق نفرة الطبع بالنسبة اليهما واما الوجه التفصيلي الذي ذكره فهو ايضا ضعيف
لان الظالم يعلم انه لو افتتح الظلم فسيظلمه عن قرب غيره ولما كان ذلك الظلم المتوقع مكروه طبعه
وكان ما يؤدي الى المكروه مكروها عند الطبع لا جرم كان الظلم مكروها عند الظالم وكذا القول في سائر
الصور المذكورة واعلم انا اذا انصفنا علمنا ان القادر منا لا يصدر عنه الفعل الا لغرض وان
المطلوب للحيوان ليس الا اللذة والمهروب عنه ليس الا الالم فكل ما يؤدي الى تحصيل اللذة حالا او
مآلا فهو مستحسن عنده وكل ما يؤدي الى الالم حالا او مآلا فهو مستقبح عنده اما الاول فمثاله بر الوالدين

والانصاف

والانصاف والعدل والوفاء بالعهد فان هذه الاشيا لو اتى بها غيره لاجله فانه يلتذ بها وينتفع بها
فلا جرم تواضعوا على تحسينها لما في ذلك من النفع المتوقع واما الثاني فهو قبح الظلم فان كل احد يعلم انه لو فتح
بحسنه فانه ربما يظلم ويناله الالم عند ذلك فلا جرم تواضعوا على تقبيحه دفعا للضرر المتوقع واما الكذب
والجهل والهذيان فكل احد يعلم بالضرورة ان النفرة عنها ليست مثل النفرة عن الظلم واما ذلك
القدر من النفرة فهو لاجل ما يحصل عند هذه الامور الثلاثة من حصول المضار اما نظرا الى الشخص واما
نظرا الى النوع او الجنس ثم ان امكن اثبات ان هذه الاشيا لا مضرة فيها اصلا لا بحسب الشخص ولا
بحسب النوع ولا بحسب الجنس فعليهم ان يبينوا ان هذه النفرة الحاصلة عقلية لا طبيعية فانا قد بينا ان النفرة
الطبيعية قد تحصل مع عدم المضرة وبتقدير ان لا نقدر على بيان ذلك لكن يجب على المدعي ان يبين ان
هذه النفرة التي نجدها من النفس عقلية لا طبيعية حتى يتم مقصوده واما الذين حاولوا اثبات الحسن والقبح
العقليين بالالزامات وما يجري مجرى الاستدلالات فقد تعلقوا بامور منها ما يقتضي كون الحسن
والقبح صفات حقيقية ومنها ما يبطل كونها امورا شرعية فالنوع الاول وجهان احدهما ان من
استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقا وكذبا رجح الصدق على الكذب
فلولا كون الصدق موصوفا بما يقتضي الترجيح والا لما كان كذلك وثانيهما ان الملك العظيم اذا راى
ضعيفا مشرفا على الهلاك في برية ليس فيها احد فانه يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد اصل الدين
ينتظر ثوابا وفرضنا كونه في برية ليس فيها احد حتى لا ينتظر منه مجازاة ولا شكرا ولا يوافق ذلك غرضه
بل ربما يتعب فيه النوع الثاني وجوه ستة اولها وهو الاقوى انه لو كان حسن الاشيا وقبحها انما يثبت
بالشرع لما قبح من الله شي ولو كان كذلك لما قبح من الله تعالى اظهار المعجزة على يدي الكذابين وتجويز ذلك
يسد باب معرفة النبوة وثانيها لو كان الحسن والقبح من الله تعالى لحسن من الله تعالى الامر بالكفر و
تكذيب الانبيا وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق وثالثها
لو كان الحسن والقبح بالشرع لتوقف وجوب الواجبات على مجي الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبيا
لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة فيقول المدعو انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك
صادق فانا لا انظر حتى اعرف صدقك حتى يجب علي امتثال امرك ورابعها انه لو لم يكن الحسن
والقبح معلوما بالعقل لاستحال منا ان نعرفهما بعد ورود الشرع لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن
لا بد وان يكون اصل الحسن والقبح معلوما بالعقل وخامسها لو كان حسن الافعال لاجل الاذن والامر
وجب ان لا يكون افعال الله تعالى حسنة لاستحالة الاذن في حقه ولو كان القبح لاجل النهي لزم ان يقتضي

نهى التنزيه قبح المنهى عنه ولكان نهى الانسان غيره عن الطاعة يقتضى قبحها وسادسها لو لم يكن الحسن والقبح
معلومين بالعقل لم يجز اسناد الاحكام الى المصالح فينسد باب القياس في الشرع هذا ملخص ما في
الباب ولابي الحسين وصاحب المعتمد تقسيمات اخر متشعبة ضعيفة جدا لا فائدة في ذكرها فيجب الاكتفاء
بهذا القدر والجواب عما ذكروه اولا ان ايثار الصدق لان الصدق يتضمن بقاء نظام العالم في الاكثر
والكذب على العكس من ذلك ثم ان الانسان اذا الف تلك العادة واستانس بها لاجل ذلك رجح
الصدق على الكذب فاما اذا قدر الانسان نفسه كانه خلق في هذه الساعة وقدر انه لم يالف
ولا خالط قوما ولا سمع مقالة ولم يلتفت ذهنه الى اختيار المصالح واجتناب المفاسد ثم عرض على عقله
ان الصدق هو حسن والكذب هو قبيح على الوجه الذي لخصناه فانا لا نسلم انه في هذه الحالة يقطع بذلك
والجواب عما ذكروه ثانيا ان اقدام الملك على ذلك الانقاذ انما لاجل ان الناس اجمعوا على تحسين
الانقاذ لما فيه من مصلحة بقاء العالم وهو قد نشأ على ذلك الاجماع والالفة ولم يفرغ سمعه ايضا نفسه
صار ذلك كالقضية الاولية فان فرض فرض حي من لم يسمع بمقالة فالسبب في ذلك تالم قلبه بسبب
الرقة الجنسية فان الانسان اذا راى غيره في الم فرض نفسه في ذلك الالم وهو يستبشع ذلك الالم
وينفر طبعه فيصير ذلك سببا لاستقباحه مطلقا فان فرض فرض حي يخص لا يكون كذلك فلا نسلم
ان في هذه الحالة يرجح الانقاذ على تركه وكيف والانقاذ اتعاب وذلك يستدعي معارضا والجواب
عما ذكروه ثالثا ورابعا قد مر في مسألة خلق الاعمال والجواب عما ذكروه خامسا ان افحام النبي
لازم عليهم ايضا لانه انما يعرف وجوب النظر عليه اذا حصل له الخوف وعلم انه يجب عليه دفع ذلك
الخوف دفعا للضرر عن النفس وعلم ان النظر الصحيح لكونه دافعا للخوف فاما العلم الاول فليس واجب
الحصول لانه قد يحصل له الخوف وقد لا يحصل له واما العلم الثاني وهو ان دفع الضرر واجب
فهب انه حاصل لكن العلم الثالث وهو كون النظر دافعا للضرر ليس معلوما بالضرورة لان
العقلاء اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان النظر لا يفيد العلم بل لا فائدة فيه الا تكثير الشكوك والشبهات
ومنهم من زعم انه وان كان يفيد ولكنه يفيد الباطل ايضا والاقدام على ما يكون مؤديا الى القبيح قبيح
ومنهم من سلم كونه دافعا للخوف من هذا الوجه ولكنه من حيث يحتمل ان يكون مملوكا للغير فيكون اقدامه
على الفكر والنظر واتعاب الخاطر تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وذلك محذور فهذه الاحتمالات
مانعة له من الاقدام على النظر فاذا كان العلم بوجوب النظر لا يحصل الا عند حصول هذه العلوم التي
يتفق خلو الشخص عنها فلا يعلم كل احد وجوب النظر فيلزم منه الافحام ثم الجواب ان العلم بالو

وان لم يكن حاصلا الا انه يتمكن من تحصيل هذا العلم والتمكن قائم مقام الحصول والجواب عما ذكروه
سادسا انا نقول لسنا نقول نستفيد تصور ماهية الحسن والقبح من الشرع حتى يلزمنا المحذور الذي
ذكرتموه فانه يمكننا ان نقول الواجب هو الذي امر الشارع به ونهى عن تركه وهذا القدر متصور لنا قبل
ورود الشرع فلا يلزم من قولنا ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع قولنا انه لا يعقل الا بالشرع والجواب
عما ذكروه سابعا انا لا نحد الحسن بانه الذي ورد به الاذن بل هو الذي علم فاعله انه غير ممنوع منه
شرعا وايضا فلا نعلل القبح بمطلق النهي بل بالنهي الذي هو مخصوص وهو نهي التحريم وعلى ان الحقيقة انه ليس
هناك علة ولا معلول بل لا معنى للقبح الا التعلق المخصوص بخطاب الشرع والجواب عما ذكروه ثامنا
انا وان كنا لا نوجب رعاية المصالح فلا ننكر حصول الاحكام على مطابقتها في الاكثر وذلك يفيد ظن
تعليل الحكم بالوصف في الاصل وتمام التقرير مذكور في كتاب المحصول من علم الاصول فهذا تمام قولنا
في هذا المقام المقام الثالث انا لو سلمنا ثبوت الحسن والقبح ولكن لا نسلم تعليلهما بالوجوه التي ذكرها
القوم مثل قولهم الكذب انما قبح لمجرد كونه كذبا والجهل لكونه جهلا وشكر المنعم انما وجب لكونه شكر
المنعم وطريقهم الى ذلك انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا القبح وان لم نعلم شيئا من الاشياء ومتى لم نعلم
هذه الوجوه لم نعلم القبح وان علمنا سائر الاشياء وذلك يقتضي ان يكون المقتضي لهذه الاحكام هو
هذه الوجوه وقد عرفت ضعف هذه الطريقة فيما مر من هذا الكتاب والله اعلم الفصل الثاني في ان
افعال الله سبحانه يستحيل ان تكون لاجل الاغراض والذي يدل على ذلك مسالك اربعة المسلك
الاول انه لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم
من قدم ذلك الغرض قدم فعله فيكون المحدث قديما وهو محال وان كان حادثا فذلك الحادث
اما ان يكون من فعله او من فعل غيره والاول باطل لان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
وان كان الثاني فهو محال لما بينا انه لا يحدث حادث الا بقدرته المسلك الثاني انه تعالى لو فعل
فعلا لغرض لكان ذلك الغرض لا بد وان يكون جلب نفع او دفع ضرر وهما اما ان يكونا عائدين اليه
او الى غيره والاول يقتضي كونه تعالى محتاجا والثاني لا يخلو اما ان يكون عود ذلك الغرض الى غيره
اولى بالنسبة اليه من ان لا يعود او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد كونه محتاجا وان كان الثاني
كان حصول ذلك النفع لغيره وعدم حصوله له على السواء بالنسبة اليه وما كان كذلك استحال
ان يكون غرضا له المسلك الثالث انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان لا يخلو اما ان يمكنه تحصيل
ذلك الغرض بدون ذلك الفعل او لا يمكنه فان كان الاول كان التوسل الى تحصيل ذلك الغرض بذلك

الوسيلة عبثا ومثاله ما اذا قدر رجل على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى
بلد بعيد ليبيعه بتلك العشرة وان لم يلحقه ذلك كان في ذلك الغرض مشقة وطالبا لتلك الوسيلة
وذلك باطل لان اكثر المقاصد انما تحصل بعد انقضاء تلك الوسائل وحصوله بعد عدمه يمنع كونه
مشروطا به **المسلك الرابع** ان تعليل الفاعلية بالغرض متفرع على الحسن والقبح العقليين ولما بطل
القول بهما بطل القول بالغرض واحتج المخالف بامرين الاول ان الفعل بدون الغرض عبث وقبح وذلك
معلوم بالضرورة وثانيهما ان تخصيص بعض الافعال دون البعض ببعض الاحكام دون البعض لو لم يكن
لذلك الغرض لكان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال والجواب عن الاول ان
القول بالحسن والقبح في العقل باطل وعن الثاني ما ذكرنا في مسئلة الحدوث والله اعلم **الفصل الثالث**
في ان القول بوجوب الواجبات على الله تعالى محال الكلام في هذه المسئلة من الجانبين مبني على الحسن
والقبح ومع ذلك فنحن نسلم هذا الاصل ونذكر دليل المعتزلة على ذلك ونبين انه ليس بقوي واحتج
جمهور المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح بان قالوا ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وعالم بغناه
عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل منه فعل القبيح فالله تعالى يستحيل منه فعل القبيح اما المقدمة الاولى
فهي مبنية على اصول ثلاثة احدها حسن الاشياء وقبحها في انفسها وثانيها كونه تعالى غنيا وثالثها كونه
عالما بكل المعلومات حتى يلزم ان يكون تعالى عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه واما المقدمة الثانية
فهم يقررونها بطريقين الاول القياس على الشاهد وتقريره ان نبين ان الواحد منا قد يكون مستغنيا
عن فعل القبيح ثم نبين انه متى علم استغناءه عنه فانه يستحيل ان يفعله ثم نبين ان العلة في استحالة ان يفعل
القبيح علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه ثم نبين انه متى كانت العلة ذلك وجب ان يكون الحكم في الغائب
كذلك بيان الاول ان الانسان اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك
درهما ويكون الكذب والصدق متساويين في اجناس الحروف واعدادها حتى يكون الكلفة في ايجادهما
متساوية ثم قدرنا ان ذلك الانسان خلق دفعة واحدة ولم يخالط اقواما ولم يألف مذهبا ولم
يعتقد الثواب والعقاب ففي هذا الموضع يكون الصدق والكذب بالنسبة اليه على السواء واذا كان
كذلك والحالة هذه كان مستغنيا عن الكذب وبيان الثاني انا اذا قدرنا خلونا عن هذا الوجه ثم رجعنا
الى انفسنا وجدنا عقولنا نافرة عن الكذب وذلك معلوم بالضرورة وبيان الثالث انه متى حصل
العلمان اعني العلم بقبحه والعلم بغناه عنه حصلت النفرة العقلية ومتى لم يحصلا لم تحصل هذه النفرة العقلية
والدوران طريق العلية بيان الرابع ان العلة متى حصلت فانه يستحيل تخلف الحكم عنها ولما ثبت هذان الاصلان

في حق الباري تعالى وجب ان لا يكون فاعلا للقبيح الثاني هو ان نثبت هذه المقدمة بطريقة كلية فنقول القادر
لا يفعل الا بالداعي والداعي اما داعي الجهل وهو ان يكون الفاعل جاهلا بالقبح او بالغناء عنه او داعي السهو او
داعي الحكمة ولما لم يوجد شيء من هذه الدواعي في حق من كان عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه استحال منه فعل القبيح
والجواب ان قولنا في النكتة انه عالم بقبح القبيح وعالم بانه غني عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح
اولى من قول من قال انه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اما اولا
فلان العالم بقبح القبيح الغني عنه قد يفعل القبيح اذا كان جاهلا بغناه عنه واما ثانيا فلان الفعل والترك ينبغي
ان يحيل الداعي بغيره والداعي في حق الله تعالى ليس الا العلم فوجب ان يحيل بالعلم بالغناء بنفس الغناء **لا غير**
عليه ان نقول لا نسلم ان هذه الامور قبيحة لوجوه عائدة اليها لكن لم قلتم ان صدورها عن الله تعالى قبيح
لا يقال لانا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم قبحها وان علمنا
سائر الاسباب فعلمنا ان المقتضي لقبحها هذه الوجوه وهذه الوجوه لا تختلف حالها بان فرضت هذه الافعال
صادرة عن الباري او عن غيره لانا نقول لا نسلم انا بمجرد هذه الوجوه نعلم القبح بيانه ان كثيرا من الامور
يقبح منا ولا يقبح من الله تعالى فان من جمع بين عبيده واماءه في دار ولم يمنعهم بعقيدة اصلا وعلم منهم
انهم متى كانوا كذلك يفجر بعضهم ببعض ثم قال مع ذلك ان غرضي من ذلك ان يمتنع بعضهم عن بعض
حتى يستحقوا الثواب فانه يعد سفيها عابثا ثم ان ذلك مع قبحه منا لا يقبح من الله تعالى فاذا جاز ذلك
ههنا فلم لا يجوز في سائر القبائح ان يعتبر في جهة قبحها صدورها من الواحد منا فاذا احتمل ذلك لم يمكنكم
القطع بقبح هذه الافعال من الله تعالى ثم ان سلمنا ذلك ولكن ما الدليل على صحة المقدمة الثانية فاما القياس
فنمنع الحكم في الاصل **قوله** العاقل اذا استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه وسوى كون احدهما
صدقا والاخر كذبا فانه يرجح الصدق على الكذب **قلنا** لا نسلم **قوله** لانا اذا فرضنا هذه الحالة المذكورة
وجدنا انفسنا قاطعين بترجيح الصدق على الكذب **قلنا** هذا الوجدان من نفسنا لا يمكن الاستدلال به
على المقصود وذلك لانا منذ خلقنا الى الان لا نسمع الا تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانغرس في خاطرنا
قبح الكذب وحسن الصدق وقد رسخت هذه الهيئات رسوخا شديدا فنحن وان فرضنا زوال هذه الهيئات
لكنها لا تزول بمجرد هذا الفرض بل هي مع ذلك باقية بحالها فلعلنا انما نحكم عند هذا الفرض بترجيح
الصدق على الكذب لان تلك الهيئات الفرضية الاعتبارية الباقية فينا مع هذا الغرض تقتضي
ذلك الترجيح بل لو قدرنا انفسنا خالية عن هذه الهيئات باسرها فانا لا ندري هل يرجح الحسن على
القبح وذلك لانه لم يتفق تلك الحالة لان الذي نقدر عليه هو ان نفرض انفسنا خالية عن تلك

البيانات لا ان نجعلها خالية عنها فالحاصل ان التجربة الحاصلة عند فرض الخلو غير التجربة الحاصلة
عند الخلو والحاصل عندنا هو التجربة الاولى الذي تنتفع به في مطلوبنا هو الثانية فبطل هذا الكلام
لا يقال هب انه لا يحصل لنا خلو النفس عن هذه البيانات الاعتبارية لكنا نعلم ان الانسان
الذي خلا عن جميع هذه البيانات الاعتبارية لا بد وان يرجح الحسن على القبيح لان كونه قبيحا جهة صرف
لانا نقول ان كان الامر كذلك فينبغي ان تذكروا هذا الكلام ابتداء في تقرير هذه المقدمة وان تتركوا اثبات
ثم ان سلمنا الحكم في الاصل لكن لا نسلم ان الدوران طريق العلية وتمام القدح في طريقة القياس
مذكور في اول الكتاب واما الطريق الثاني فنقول انه غير مستقيم على اصولكم وذلك لانه اما ان يتوقف
حصول الفعل على حصول الداعي ولا يتوقف فان لم يتوقف لم يلزم من انتفاء الداعي الى الفعل القبيح
في حق الله تعالى انتفاء فعل القبيح وان توقف فلا يخلو اما ان يجب حصول الفعل عند حصول الداعي او
لا يجب فان لم يجب لم يلزم من تحقق الداعي في حق الله تعالى الى فعل الواجبات وجوب كونه فاعلا للواجبات
وان وجب فقد تحقق كل الجبر فقد لزمكم الجبر فانه متى ثبت انه لم يوجد الداعي استحال الفعل ومتى وجد
وجب فثبت القول بالجبر لا محالة ومتى ثبت انه تعالى هو الفاعل لافعال العباد ومنها الجهل والظلم وغيرهما و
بطل قولكم ان العالم بقبح القبيح العالم بغناه عنه فانه يستحيل ان يفعله لا يقال انا نختار القسم الاول وهو
ان الفعل لا يتوقف على الداعي قوله فعلى هذا لا يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل قلنا نحن لم نستدل بانتفاء
الداعي في حق الله تعالى الى فعل القبيح على استحالة كونه فاعلا للقبيح حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول علمه تعالى بقبح
القبيح وبغناه عنه صارف له عن فعل القبيح وعندي ان الفعل يمتنع حصوله بدون الداعي الا انه يجب حصوله
عند حصول الداعي فاندفع الاشكال لانا نقول هب انه يجوز صدور الفعل من غير الداعي الا ان اكثر افعال
العباد انما تحصل عن الداعي واكثر القبائح انما تحصل من داعي الشهوة وتلك الدواعي من فعل الله لان العلم
بكون الاكل والشرب والوقاع لذيذا ليس علما استدلاليا بل علما ضروريا حاصلا عند التجربة فتكون
هذه العلوم من فعل الله تعالى فاذا كانت الافعال واجبة عند حصول الدواعي كانت هذه القبائح موجبة
افعال الله فيكون الله فاعلا لها على طريق التسبيب فيبطل قولكم العالم بقبح القبائح العالم بغناه عنه
لا يفعله وان قلتم بان الفعل لا يجب حصوله عند حصول الداعي فكذلك الصرف لا يجب عند الصارف مع كون
الصارف داعيا الى الصرف وحينئذ يتوجه الاشكال المذكور ثم ان سلمنا سلامة هذا الطريق عن النقض فنقول
ان الفاعل لا بد له من داع ثم الدليل على انحصار الدواعي في داعي الحكمة والشهوة والجهل لا يقال الفاعل
اما ان يكون عالما بقبح القبيح او لا يكون عالما به والثاني هو الذي يفعل لداعي الجهل واما الاول فاما

ان يفعله لنفع يعود اليه او الى غيره والاول داعي الشهوة والثاني داعي الحكمة فقد انحصرت الدواعي فيما
ذكرنا لانا نقول هب استقامة هذا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يفعل الله لغرض ومطلوب يعود اليه والذي
ثبت بالدليل استحالته عليه هو فعل الالم واللذة فاما انه لا يعود اليه غرض ومطلوب فذلك مما لم يثبت
بالدليل الذي عرفناه فان لم يتم دليلكم على حكمة الله تعالى الا بعد ابطال الاحتمالات ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على حكمة الله تعالى بالتفسير الذي ذكرتموه ولكن معنا ما يقدح فيه من وجهين الاول هو انه تعالى
كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق وذلك يقدح في قولكم الثاني هب ان صدور
الايمان ممن علم انه لا يؤمن ليس بمحال ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح بيانه وهو ان العقلاء يستقبحون
من العاقل ان يفعل فعلا لغرض مع حصول اليقين بانه لا يفضي الى ذلك الغرض وانما يفضي الى ضده فان من
جمع بين عبيده واماءه وقال غرضي من ذلك ان تشتد الشهوة في حقهم ثم انهم يمتنعون عن قضاء تلك
الشهوة فيستحقون به التعظيم بسبب ذلك الامتناع مع انه يعلم يقينا انهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون الفواحش
فانه يستقبح منه ذلك ومن رأى برية يمر فيها القوافل وكانت خالية عن السراق وقطاع الطرق
بسبب قلة الماء والاطعمة فقال اني ابني فيها ابنية واستنبع فيها اودية حتى يكمل انتفاع القوافل مع انه
يعلم قطعا انه متى فعل ذلك اجتمع فيها من السراق من يقطعون القوافل ويغيرون على الناس ويقتلونهم ثم
انه مع هذا اليقين قال انما فعلت ذلك لغرض الاصلاح وان كنت قاطعا بانه لا يحصل منه الا الافساد
فانه يستهزأ به ويسخر منه والوالد اذا علم من ولده انه مهما اعطاه السكين فانه يقتل به نبيا من الانبياء ثم يقتل
به نفسه ثم يقول اني وان كنت اعلم ذلك منه لكني انما اعطيته ذلك السكين ليبري به قلمه فانه يسخر منه
فثبت بهذه الصور ان من فعل فعلا لاجل الاصلاح مع انه يكون على يقين من انه لا يحصل الصلاح وانما يحصل
الفساد فان ذلك الفعل يكون قبيحا ثم انه تعالى كلف الكافر مع انه تعالى كان عليما انه لا يحصل للكافر بسبب
ذلك التكليف الا العقوبة السرمدية والعذاب الابدي فالمضرة الحاصلة ههنا اعظم من المضرة الحاصلة
في الصور التي عددناها لانه لا مناسبة بين المضرة التي تنقضي في اللحظة الواحدة وبين المضرة الابدية نعوذ
بالله منها واعلم ان اجود ما للمعتزلة في دفع هذا الكلام ان قالوا لما ثبت بالدليل حكمة الله تعالى وثبت
ان هذا التكليف من فعل الله تعالى وجب ان لا يكون قبيحا ولكنك متى اوردته على الوجه الذي اوردناه
عليه سقط هذا الكلام وذلك لانا جعلنا هذا الكلام معارضا لما جعلوه دليلا على حكمة الله تعالى
ومن المعلوم ان الدليل لا يفيد اليقين ما لم تتبين سلامته عن المعارضة فاذن دليل حكمة الله تعالى لا يتم الا
بعد الجواب عن هذا السؤال فلا يمكن ان يدفع هذا السؤال بالبناء على حكمة الله تعالى والا لزم الدور وانه

ذلك ثبت انه لا خلاص عنه الا بالخوض في جوابه على سبيل التفصيل والذي جعلوه جوابا عن ذلك على
التفصيل مما لا يخفى على كل من شدا طرفا من هذا العلم ضعفه فالاولى ان لا نطول بذكره والله اعلم الاصل
الرابع عشر في اسمائه تعالى والكلام فيه يقع في خمسة فصول الفصل الاول في الاسم والمسمى والتسمية المشهور
عن اصحابنا رحمهم الله ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي رحمه الله انه مغاير لهما
والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان البحث عن ان الاسم هل هو عين المسمى ام لا مسبوق بتصور
ماهية الاسم وماهية المسمى فنقول الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة على زمان وذلك المعنى
والمسمى هو الشيء الذي وضع ذلك اللفظ بازائه واذا عرفت ذلك فنقول الاسم قد يكون غير المسمى وقد يكون
نفس المسمى اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وكذا لفظة السماء والارض
وغيرهما واما الثاني فلان لفظة الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ
لفظة الاسم فانها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فيكون
الاسم هو المسمى فهذا ما عندي في هذه المسئلة الفصل الثاني في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى واعلم ان
كل اسم يطلق على الشيء فاما ان يكون المسمى به ذات الشيء او يكون داخلا فيها او يكون خارجا منها والدال
على الامر الخارجي اما ان يكون دالا على الموصوفية بتلك الصفة او على ذلك الشيء مع كونه موصوفا
بتلك الصفة والفرق بين الامرين ظاهر لانه فرق بين ان يوضع العالم مثلا بازاء شيء له علم وبين ان
يوضع بازاء جسم له علم وانت متى وقفت على اقسام احد هذين القسمين امكنك نقلها الى القسم الآخر
فنقول الاسم الدال على الصفة اما ان يكون دالا على صفة واحدة او على اكثر منها وايضا فاما ان
يدل على صفة حقيقية او اضافية او سلبية فاذا ركبناها قلنا اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او
اضافية فقط او سلبية فقط او حقيقية مع سلبية او حقيقية مع اضافية او اضافية مع سلبية او حقيقية
مع اضافية وسلبية معا ثم ان الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليست الا السبعة التي ذكرناها و
اما السلوب فهي بحسب الاجناس متناهية وان كانت بحسب الانواع والاشخاص غير متناهية
واما الاضافات فهي غير متناهية لان اكثر صفاته كل واحد منها يتعلق بما لا نهاية له فلو كان له تعالى
بحسب كل اعتبار من هذه الاعتبارات اسم لحصلت له تعالى اسماء غير متناهية او متناهية لكنها
كثيرة جدا الفصل الثالث في انه هل يمكن ان يكون لذاته المخصوصة اسم ام لا الحق ما من العقلاء
امكان ذلك وقالوا ان الواضع لذلك اما الله تعالى او غيره والاول محال لان المقصود من
وضع الاسم تعريف المسمى فلو وضع الله تعالى لذاته اسما لكان المقصود منه اما ان يعرف به

ذاته المخصوصة وذلك معلوم الفساد او يعرف نفسه خلقه بذلك الاسم وذلك ايضا باطل
لان خلقه لا يعرفون ذاته المخصوصة لان ذاته المخصوصة لتعينها مانعة من وقوع الشركة فيها من حيث هي
هي وكل ما علمه الخلق منه فانه غير مانع لما هو هو من وقوع الشركة فيه فاذن ذاته المخصوصة من حيث هي هي
غير معلومة للخلق اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان خصوصية ذات كل شيء من حيث هي هي يستحيل ان يكون
حاصلة لغيرها والا لكان الشيء عين غيره واما الثاني فظاهر لان الذي علمنا ليس الا الموجود الواجب لذاته
الذي ليس بجوهر ولا عرض ولا يتغير وانه واجب كونه عالما بمعلومات لا نهاية لها قادرا على مقدورات
لا نهاية لها الى غير ذلك من الصفات وهذا المجموع لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه اما اولا فلما
بينا في المباحث المشرقية وكتاب الملخص ان الكلي اذا قيد ولو بالف كلي كان ايضا في حد ذاته كليا
واما ثانيا فلانا اذا عقلنا ذلك فلو كان ذلك تعقلا لعين ذاته المخصوصة لكان لا فرق بين العلم بوجود
الواجب العالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم القادر ثم انا كما نستغني عن اقامة الدلالة على توحيد
المفهوم الثاني وجب ان نستغني عن اقامة الدلالة على توحيد المفهوم الاول فثبت انا لا نعرف حقيقته
المخصوصة لا يقال احتمال الشركة انما يكون لو لم نعلم ان ذلك الموجود الواجب الذي من شانه كذا وكذا
يجب ان يكون واحدا واما اذا علمنا كونه واحدا فقد زال احتمال الشركة لانا نقول انا بعد العلم بكون
ذلك الموجود الذي من شانه كذا وكذا واحدا يبقى احتمال الشركة الا ترى ان هذا المفهوم يمكن ان يكون
مشتركا فيه بين امور كثيرة على البدل ثم قبل العلم بالوحدانية كان ذلك المفهوم صالحا لان يكون
مشتركا فيه على الجمع وعلى البدل معا اما بعد العلم بالوحدانية فيستحيل ان يكون مشتركا فيه على الجمع لكن لا يستحيل
ان يكون مشتركا فيه على البدل واما الشخص المعين فانه يستحيل ان يكون مشتركا فيه لا على الجمع ولا على البدل
فظهر انا لا نعلم ذات الله تعالى من حيث هي هي فظهر منه انه لا يمكن ان يقال الله تعالى وضع لذاته اسما
وبه تبين انه يستحيل ان يضع الخلق لها اسما فثبت ان ذات الله تعالى حقيقته لا اسم لها وجه آخر
في ذلك وهو ان وضع الاسم للشيء بعد كونه معلوما وذات الله تعالى لو كانت للخلق معلومة لكانت
اما ان يكون معلومة على سبيل الاضطرار او على سبيل الاكتساب والاول ظاهر الفساد والثاني
لا يخلو اما ان يكون المعرف لحقيقته المخصوصة هو عين تلك الحقيقة او الامور الداخلة فيها او الخارجة
منها والاول محال لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما والثاني محال لانه لا جزء لحقيقته والثالث
محال لان اللازم الخارجي لا يفيد تصور ماهية الملزوم لان كل ماهية يعلم منه شيء ما دون ذلك اللازم وذلك لا يفيد
العلم بماهية ذلك الشيء وذلك اللازم فاذن ذات الله تعالى غير معلومة للبشر فاذن لا اسم لها

اصلا فهي اذن انما تعرف بلوازمها وهو استغناؤه عن كل ما عداه واحتياج كل ما عداه اليه وذلك
هو الالهية ولذلك قال العارفون نفعنا الله بهم الحقيقة البسيطة لا يمكن تعريفها بنفسها ولا بالاجزاء
الداخلة ولا بالصفات الخارجة عنها ولكن يمكن تعريفها بالاشارة العقلية والحسية اما العقلية فبان
اذا اردنا تعريف ماهية الالم واللذة لا يمكننا ان نزيد على الاشارة الى الحالة التي يجدها كل حي من نفسه
فاما الحسية فمثل ما اذا اردنا تعريف ماهية السواد والبياض فليس لنا الا ان نشير الى هذه الالوان
المخصوصة لكن الاشارة انما تفيد معرفة المشار اليه لو لم يكن هناك شيئان يمكن توجيه الاشارة الى
كل واحد منهما والا لم يكن مجرد الاشارة مفيدا لتمييز ذلك المشار اليه عن غيره فلا جرم العارفون الذين
بلغوا في الاستغراق في محبة الله تعالى معرفته الى حيث زال عن قلوبهم وعقولهم وحسهم الالتفات الى ما
عدا الله تعالى يكتفون بالتعبير عنه سبحانه وتعالى بلفظة هو وهذه مرتبة الصديقين واما الذين يشاهدون
معه موجودا غيره وذلك درجة اصحاب النظر فانهم لا يكتفون في تعريفه بلفظة هو بل يحتاجون الى
ذكر ما يتميز به تلك الهوية عن غيرها فلا جرم انهم احتاجوا الى ان يذكروا الله لفظة هو اللفظة الدالة
على اللوازم التي بها تتميز عند عقولنا هويته سبحانه عن هوية غيره واظهر تلك اللوازم امران احدهما
سلبي هو استغناؤه عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو احتياج كل ما عداه اليه واللفظة الدالة
على مجموع هذين اللفظين بالمطابقة لفظة الاله وعلى كل واحد منهما بالتضمن هو لفظة الله عند من يجعله علما فلذلك
ابتدأ سبحانه وتعالى بلفظة هو اشارة الى مقام الصديقين ثم اردفها بلفظة الله اشارة الى مقام
اصحاب النظر فقال قل هو الله احد **الفصل الرابع** في لفظة الله وقبل الخوض في المقصود نقول الاسم
اما ان يكون نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه وهو المسمى بالعلم او لا يكون ولا يخلو اما ان يكون
موضوعا لهذه المعنى وهو اسم الجنس او لا يكون وهو المشتق اذا عرفت ذلك فنقول للقائل ان يقول
ان لفظة الله تجري مجرى العلم والدليل عليه انها لو لم تكن علما لما كان قولنا لا اله الا الله صريحا في التوحيد
لكنه صريح في التوحيد فلفظة الله يجب ان تكون جارية مجرى العلم بيان الشرطية انها اذا لم تكن
علما لم يكن نفس تصور معناه مانعا من الشركة فيجري مجرى قولنا لا رجل في الدار الا العالم فلفظ
العالم لما لم يكن علما لشخص معين لم يكن ذلك الاستثناء مقتضيا ان يكون الذي في الدار
شخصا معينا فكذلك هاهنا لو لم تكن لفظة الله علما مختصة به تعالى بل كان مفهوما صالحا للوقوع
الشركة فيه لم يكن ذلك الاستثناء صريحا في التوحيد واما قولنا لا اله الا الله صريح في التوحيد
من اظهر العلوم واجلاها فثبت ان لفظة الله جارية مجرى العلم لا يقال ما ذكرتموه معارض بوجوه

اولها لو كانت هذه اللفظة جارية مجرى العلم او كانت من اسماء الاعلام لما كانت مفيدة ولو لم تكن
مفيدة للمدح وصفها بالحسن لان اللفظ لا يحسن لذاته وانما يحسن بحسن معناه لكنه يجب وصفها بالحسن
لقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فثبت ان هذه اللفظة ليست
من الاعلام **وثانيها** وهو ان العلم لا يجوز الاتيان به في معرض المدح اما اولا فلان اسم العلم غير مفيد
والمذكور في معرض المدح لابد وان يكون مفيدا واما ثانيا فلان المسمى بزيد لا يجوز ان يقال في معرض
المدح هذا زيد بلى لو اريد بالزيد النعت صح ذلك ولكنه ح يكون نعتا لا علما واذا ثبت ذلك فنقول
ان لفظة الله ذكرها الله في معرض التمدح به في قوله هو الله الذي لا اله الا هو واذا كان كذلك
وجب ان لا يكون من الاعلام **وثالثها** وهو ان حقيقته تعالى غير معلومة فلا يجوز وضع الاسم لها
ورابعها وهو ان الناس في هذه اللفظة على قولين منهم من جعلها اسما موضوعا ومنهم من جعلها مشتقا
اما جعلها علما فذلك مما لم يقل به احد لانا نقول اما الجواب عن الاول فانا لا نسلم ان العلم لا يمكن
وصفه بالحسن **قوله** لانه لا يفيد **قلنا** لا نسلم لانا اذا وضعنا اسما بازاء ذات موصوفة بصفات
المدح والكمال من هذه الذات كان من اسماء المدح وكان علما اما انه من اسماء المدح فلانه دل على
اتصاف المسمى بصفات المدح والكمال واما انه علم فلانه يتناول هذه الذات من حيث هي هذه الذات
وهذا هو الجواب عن الثاني واما الثالث فقد مر الجواب عنه واما الرابع فجوابه منع الاجماع
المعلوم فاما اذا قلنا انه ليس من الاعلام فقيل هو من الاسماء الموضوعة او المشتقة والكلام فيه متفرع
على ان لفظة الاله اسم او صفة واختار الزمخشري الاول لوجهين الاول ان صفاته تعالى لابد لها من
موصوف يجري عليه وما عدا هذه اللفظة كلها صفات ويدل عليه الاستقراء ولو جعلنا هذه اللفظة
ايضا صفة بقيت جملة اسمائه صفات غير جارية على اسم موصوف بها وهو محال و الثاني انك تصف
ولا تصف به فلا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خبير هذا ما ذكره
وقد ذكر قبل ذلك ان الاله اسم يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق فاقول اذا كان
الاله هو المعبود مطلقا او المعبود بالحق كان الاله صفة وح يبطل الوجهان اللذان ذكرهما بل الصحيح ما
ذكرنا قبل ذلك من ان المعقول للخلق منه سبحانه وتعالى ليس الا الصفات مثل كونه تعالى عالما و
موجودا وحيا وغنيا ومعبودا فاما الحقيقة المقدسة بنفسها مثل ما السواد من كونه سوادا والجوهر من كونه
جوهرا فذلك غير معلوم للبشر فان جعلنا هذه اللفظة موضوعة لمعنى معقول للبشر فلابد وان نجعلها صفة
وان لم نشترط كونها موضوعة لمعنى معقول للبشر فح امكن جعلها من اسماء الاجناس ان قلنا بانها موضوعة

لتلك الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعينه سبحانه وتعالى ومن الاعلام ان قلنا انها موضوعة لتلك الحقيقة مع ذلك التعين الذي له سبحانه وتعالى اما القائلون بكونها صفة فاختلفوا في انها هل هي مشتقة ام لا فزعم الخليل انه غير مشتق وزعم سيبويه انه مشتق وتحقيق القول فيها لا يليق بهذا الكتاب والله اعلم

الفصل الخامس في الاسماء التي اختلفوا في انها اسماء ذاته او اسماء صفاته وهو الوجود والشيء والكائن والثابت والذات فمن جعل الوجود والشيئية والثبوت زائدة على الحقيقة جعلها من اسماء الصفات الذاتية ومن انكر ذلك زعم انها اسماء الذات ثم ان الناس اختلفوا في صحة اطلاق هذه الالفاظ عليه والاصل في هذا الباب انه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء مما يوصف به غيره ام لا فاتفق جمهور المسلمين على جواز ذلك وذهب الملاحدة وجهم بن صفوان وابو العباس الناشي الى المنع من ذلك واحتجوا بان قالوا لو وصفناه بشيء مما يوصف به خلقه لكان هو تعالى مشاركا لخلقه في ذلك الوصف فبعد ذلك اما ان يمتاز عن خلقه بوصف آخر او لا يمتاز فان كان الاول لزم وقوع التركيب في ذات الله تعالى وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر فواجب الوجود محتاج الى مؤثر هذا خلف وان كان الثاني كان مثلا لخلقه ومثل المخلوق مطلقا مخلوق فواجب الوجود مخلوق هذا خلف فاذن يستحيل ان يوصف واجب الوجود بشيء مما يوصف به الخلق ثم ان الملاحدة وجهما والناشي لما قرروا هذا الاصل ذهب كل واحد منهم بعد ذلك الى مذهب آخر بعد اتفاقهم على الاصل المذكور اما الملاحدة فانهم زعموا انا لا نصف الله تعالى بانه موجود ولا كائن مثل الموجودات مطلقا او مركبا ولا بانه لا موجود ولا كائن مثل المعدومات مطلقا او مركبا وكذلك لا نصفه بانه واحد او لا واحد او عالم او لا عالم او قادر او لا قادر بل الوجود والعدم والحق والباطل والسلب والايجاب اضداد وتعالى الله عن الاضداد والانداد واما جهم فانه امتنع ان يقال للباري تعالى انه موجود او شيء او عالم او قادر بل زعم انه يجب ان يقال انه موجد شيء معلم ومقدر واما الناشي فقال انه موجود عالم شيء لا غيره ويقال له موجد معلم شيء فهذا تقرير كلامهم في هذه الطريقة ويحكى عن البصري الاول من المعتزلة انه قال لولا السمع لما كنت اطلق على الله لفظ الشيء لان هذه اللفظة لغاية عمومها غير مفيدة واعلم ان الخلاف معه لا شك انه في اللفظ فاما مع الاولين فاما ان يكون في اللفظ او في المعنى اما في اللفظ فنستدل به على جهم والملاحدة بقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والاجماع دل على انه يصح وصفه بانه قادر عالم حي واما على الناشي فهو انا بالضرورة من اهل اللغة انهم يطلقون هذه الالفاظ على الاجسام والاعراض فلا معنى للامتناع منه اما في المعنى فنقول للملاحدة ان بديهة العقل حاكمة بامتناع كذب طرفي النقيض الضروري لا

واما الناشي فانه امتنع ان يقال للحق تعالى
انه موجود او شيء او عالم او قادر بل زعم انه
يجب ان يقال انه موجد شيء معلم صح

القدح فيه بالنظر لما ذكرنا من الشبهة قدح في ذلك فلا يستحق الجواب ونقول لجهم لما ثبت كونه تعالى موجودا حيا عالما قادرا فقد ثبت مطلقا والا فقد قلت بمذهب الملاحدة وكذلك الكلام مع الناشي واما الجواب عن الشبهة التي تمسكوا بها فهو ان نقول ان وجود كل شيء ذاته فكما ان السواد مخالف للبياض لذاته فكذلك مخالف له في وجوده وكذا القول في العالم والقادر على ما هو مذهب نفاة الاحوال ثم ان جماعتهم بمذهب لا الى ذلك ثم ان سلمنا الاشتراك المعنوي لا انا نقول ان له سبحانه وتعالى ماهية مخالفة لسائر الماهيات والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الماهية على ما قررناه فاندفع الاشكال والقصد لنا على عزم الاستقصاء في تفسير الاسماء ولكنه صدنا عنه ان ذلك مما لا يتم الا بصناعة الاشتقاق وانه غير لائق بهذا الكتاب

الاصل الخامس عشر في اقامة الدلالة على انه لا اله الا الله والمعتمد فيه الدلالة المذكورة في كتاب الله تعالى وتحريرها ان نقول انا لو قدرنا الهين فاما ان يمتنع مخالفتهما او لا يمتنع والقسمان باطلان فالقول بالالهين باطل بيان فساد القسم الاول ان احدهما لو انفرد كان يمكنه ايجاد الحركة والاخر لو انفرد كان يمكنه ايجاد السكون فعند اجتماعهما اما ان يبقى الصحتان او لا يبقى واحدة منهما او يبقى احديهما دون الاخرى والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان لا يكون كل واحد منهما قادرا على شيء وذلك يمنع من وجود الاله قادرا وذلك باطل على ما مر والثالث يقتضي المطلوب لان الذي زالت الصحة عنه لا يكون الها بل الاله هو الذي يصح منه ايجاد مراده وبيان فساد القسم الثاني ان كل ما يصح ثبوته لم يلزم من فرض ثبوته محال والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال لانهما اذا تخالفا فحين ما اراد احدهما ضد مراد الاخر فاما ان يحصل مطلوبهما او لا يحصل واحد منهما او يحصل احدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فهو ظاهر الفساد واما الثاني فهو ايضا محال لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على ذلك الفعل فلو امتنع ذلك الفعل وجب ان يكون ذلك الامتناع لمانع وذلك المانع اما نفس قدرة الثاني والاثر الحاصل من قدرة الثاني والاول باطل لانا نعلم بالضرورة ان الثاني لو لم يحاول ضد ما حاوله الاول لمجرد كون الباري تعالى قادرا لا يبعد وجود الفعل عن الاول والثاني ايضا باطل لانه اذا كان امتناع وجود فعل كل واحد منهما معللا بوجود فعل الاخر فلو امتنع الفعلان معا لزم وجوب حصولهما معا لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة وح يلزم وجوب حصول فعليهما حال امتناع فعليهما وذلك محال واما الثالث فهو ايضا باطل لانا اذا فرضناهما قادرين على كل المقدورات فكل ما يقدر عليه احدهما فقد قدر عليه الاخر فيستحيل ان يختص احدهما بامر يصير به مطلوبه راجحا ومطلوب غيره مرجوحا واذا استحال من كل واحد منهما ترجيح مطلوبه لم يكن ترجيح مطلوب احدهما على مطلوب الاخر اولى من العكس وح يمتنع حصول

مراد احدهما عند تعذر حصول مراد الاخر فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي الى المحال فيكون القول به محالا
فان قيل لا نسلم صحة وقوع المخالفة والذي ذكرتموه في اثبات هذه الصحة فانما يدل على انه يصح من كل
واحد منهما ضد ما يصح من الاخر نظرا الى كل واحد منهما من القادرية ولا نزاع فيه لكن لم لا يجوز ان يكون
هناك اعتبار اخر يمنع من وقوع المخالفة فانه ليس يلزم من صحة ثبوت الشيء نظرا الى اعتبار مخصوص صحته
مطلقا الا ترى ان خلاف معلوم الله ممكن الوقوع نظرا الى ذاته وان كان ممتنع الوقوع نظرا الى كونه معلوم
عدم الله تعالى فثبت انه لا يلزم من كون الشيء ممكن الحصول نظرا الى جهة مخصوصة كونه ممكن الحصول مطلقا
فلا يلزم من صحة وقوع المخالفة نظرا الى كل واحد منهما من القادرية صحة وقوع المخالفة مطلقا وانتم
تحتاجون الى اثبات صحة وقوع المخالفة مطلقا فعليكم اقامة الدلالة على ذلك ثم ان سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على صحة وقوع المخالفة مطلقا لكن ههنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي اربع الاولى انه
اما ان يكون كل واحد قادرا على الضدين او لا يكون فان لم يكن كذلك لم يصح دليلكم لاحتمال كون كل
واحد منهما غير قادر على ضد مقدور الاخر وان كان كل واحد منهما قادرا على كل الاضداد فاما ان يتوقف
ايجاد كل واحد منهما احد مقدوريه دون المقدور الاخر على مرجح او لا يتوقف والثاني يقتضي ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال والاول لا يخلو اما ان يكون ذلك المرجح من لوازم ذلك
الفعل الواقع او لا يكون فان لم يكن من لوازمه كان ضم ذلك المرجح الى ذلك الفعل دون ضده يستدعي
شيئا اخر ولزم التسلسل وان كان ذلك من لوازم ذلك الفعل ففي ما قدرنا الالهين عالمين بكل المعلومات
فكل واحد منهما يكون عالما باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه الذي ترجح على ضده ومتى تساويا
في العلم بذلك كانا متساويين في المقتضي لترجيح وجود ذلك الفعل على ضده ومتى تساويا في المقتضي
للترجيح استحال من كل واحد منهما ان لا يريد ذلك الترجيح وذلك يقتضي امتناع وقوع المخالفة بينهما وايضا
ان المعتزلة ذكروا هذا السؤال على ما يليق بمذهبهم وهو ان الفاعل لا يفعل الا لداع والداعي في
حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل على مصلحة مخصوصة فاذا قدرنا الالهين فلا بد وان يتساويا
في العلم بتلك المصلحة فيجب ان يتساويا في الداعي والمنافي وبان في الداعي يستحيل وقوع المخالفة بينهما فاذن
يمتنع وقوع المخالفة بين الالهين ومثال ذلك ان المهندسين اذا كانا في غاية الحذاقة والاستادية
فلا بد وان يكونا عالمين باصلح الوجوه في بناء الدار ومتى كانا عالمين بذلك وكانا مراعيين للمصلحة امتنع
وقوع الخلاف بينهما فكذلك ههنا الثاني ان كل واحد من الالهين اذا كان عالما بكل المعلومات كان
كل واحد منهما عالما بان احد الضدين يقع والاخر لا يقع وقد ثبت ان ما علم الله انه لا يقع كان محالا

الوقوع وظاهر ان العالم بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريدا لوقوع ذلك الشيء فاذن كان كل واحد من
الالهين يقصد ايجاد ما علم وقوعه فيقصدان معا وقوعه ولا يقصدان ايجاد ما علم عدم وقوعه فيستحيل وقوع
المخالفة بينهما الثالث ان كل واحد منهما عالم بان الاخر قادر على ما لا نهاية له من المقدورات واذا كان
كذلك فاذا خالف احدهما صاحبه فانه لا يتمكن كل واحد منهما من تحصيل مطلوبه واذا علم كل واحد منهما
تعذر مطلوبه بتقدير المخالفة صار هذا العلم صارفا لكل واحد منهما عن مخالفة الاخر لانا نعني بالصارف الشيء
يتعذر تحصيله صار ذلك صارفا لنا عن ايجاده وتحصيله الرابع ان نحتج بحجة المعتزلة على ان الله تعالى
يجب ان يكون مريدا بارادة محدثة لا في محل اذا ثبت ذلك فنقول نسبة تلك الارادة الى احد الالهين
كنسبتها الى الثاني فيجب ان يقتضي المريدية لكل واحد منهما واذا كان كذلك استحال وقوع المخالفة بينهما
ثم قلتم ان ذلك محال قوله بتقدير وقوع المخالفة لا يخلو الامر عن احد الاقسام قلنا المحال انما يلزم
من وقوع المخالفة وليس لزوم المحال من وقوع الشيء قادحا في صحة وقوع ذلك الشيء بدليل صورتين احدهما
ان وقوع انقلاب معلوم الله تعالى يفضي الى المحال الذي هو انقلاب علمه جهلا واما صحة انقلاب معلوم
فلا يفضي الى ذلك والا لم يكن الامكان الذاتي لتغير معلوم الله حاصلا ولكان واجبا لذاته وهو
محال ثانيهما ان وقوع الظلم يدل على الجهل او الحاجة المحالين على الله تعالى والمعتزلة اتفقوا على صحة
وقوع الظلم منه وصحة وقوعه منه تعالى لا يدل على الجهل والحاجة عندهم ثم ولئن سلمنا ذلك ولكن
لم قلتم ان وقوع المخالفة يلزم منه المحال ولم لا يجوز ان يمتنع مراد كل واحد منهما معا قوله المانع من حصول
مراد كل واحد اما قادرية الاخر او ما يصدر عن قادريته قلنا لم لا يجوز ان يمتنع صدور المقدور عن كل
واحد منهما لمجرد القادرية من الاخر ودعوى الضرورة في نفيه وذلك غير مسموع فالدليل عليه ثم ان
ما ذكرتموه في فساد امتناع الايجاد على كل واحد منهما لاجل الاخر منقوض بما يشاهد من التمانع في الاثنين
فان كل واحد من القادرين اذا اخذ طرف حبل وجره الى نفسه فانه يمتنع الفعل على كل واحد منهما بسبب
الاخر حتى يبقى الحبل في الوسط واذا كان التمانع في المحسوسات بهذا فالحجة التي ذكرتموها تبطل بطلق التمانع كانت
منقوضة ثم وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نفي الالهين يكون كل واحد منهما قادرا على كل الاجناس لكن
من ذلك استدلال في غير محل الخلاف لانه صح انه لم يذهب احد من العقلاء الى اثبات صانعين للعالم
قادرين على كل المقدورات وانما الذي ذهبت اليه الثنوية اثبات الالهين يقدر كل واحد منهما على نوع
غير ما يقدر عليه الاخر نحو ان يكون احدهما قادرا على الخير فقط والاخر قادرا على الشر فقط وما ذكرتموه من
الدلالة لا يبطل هذا الاحتمال فاذن ما صح بالدلالة التي ذكرتموها غير مختلف فيه بين العقلاء والذي هو مختلف فيه

وان سلمنا صحة وقوع المخالفة بينهما صح

يمنع العقلاء لم يجز اثبات واجبين ولم لا يجوز ان يكون هذا الدليل دالاً على نفي الهين قادرين لكن ما الدليل على انه ليس مع الله اله قادر موجود آخر قديم قائم بنفسه سواء فرض حياً عاجزاً عن كل الاشياء او فرض حياً ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يبطل القول بوجود الهين لكن ههنا ما يوهم نقيضه وهو من وجهين الاول ان الواجب لذاته له حقيقة كلية لان هذه الحقيقة لا يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيها اذ لو كان كذلك لكان العلم بكونه واجب الوجود واحداً ضرورياً جارياً مجرى العلم بكون هذا الشيء المعين واحداً ولما لم يكن كذلك علمنا ان حقيقة الواجب لذاته غير مانعة من الشركة فاذن حقيقة وجوب الوجود لما هي غير مانعة من الشركة فلو تحقق هذا الامتناع تحقق بسبب من خارج وذلك محال لان كلامنا في الاشخاص الداخلة تحت حقيقة الوجوب الذاتي الاشخاص التي يصدق عليها ذلك استحال ان يصدق عليها الامكان وان امتنع ذلك ولما بطل ذلك ثبت ان وجوب الاشياء الواجبة واجب الثاني انا نرى في العالم خيراً وشراً وفاعل الخير فاعل الشر شرير والذات الواحدة كما نعلم بالضرورة امتناع كونها عالمة جاهلة معاً فكذلك نعلم بالضرورة امتناع كونها خيرة شريرة معاً فاذا كان كذلك فلا بد من وجود مستندين للخير والشر والجواب **قوله** لم قلتم انه لا يصح ما لكل واحد منهما من المقدورين نظراً الى ما لكل واحد من القادرين وجب ان نحكم بصحة ذلك مطلقاً **قلنا** اذا كان كل واحد من المقدورين في نفسه صحيح الوقوع من كل القادر وكان ذلك القادر موصوفاً بكل الصفات المعتبرة في صحة صدور ذلك الفعل عنه علمنا بالضرورة انه يصح صدور كل واحد من ذينك المقدورين عن كل واحد من ذينك القادرين وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة وهذا الموضع فيه بحث فان كل واحد وان كان مقدوراً لكن المجموع غير مقدور عليه من القادر الواحد فان الجمع بين الضدين محال وان كان كل واحد منهما مقدوراً عليه بانفراده **قوله** لاجله يترجح احدهما احد مقدوريه على الآخر حاصل بالنسبة الى الثاني فيجب ان لا يخالفه الثاني **قلنا** ترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر اما ان يعتبر فيه الداعي او لا يعتبر ذلك فيه فان كان الاول فقد فاعلية العبد فعله على داعية مرجحة وقد بينا في خلق الاعمال ان تلك الداعية المرجحة لا بد وان تكون بحيث يجب حصول الفعل معها وح يكون الجبر لازماً ومتى ثبت القول بالجبر بطل القول بان الله تعالى لا يفعل الا لرعاية المصلحة وح لا يلزم من كون جهة المصلحة واحدة امتناع وقوع المخالفة بين الالهين وان كان الثاني فح نفرض الكلام في ضدين ليس لكل منهما وجه مصلحة ثم ان كل واحد منهما حاول ضد ما حاول وح يتم البرهان ثم هذا الجواب كما ذكرنا على سبيل الترديد حتى يستقيم على جميع المذاهب مع انك عالم بان فاعليته تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد وههنا مباحث فان ترجيح احد المتساويين

اما ان يجوز وذلك محال وخاصة على من جعل الامكان هو الطريق الى اثبات المحدث واما ان لا يجوز وح اما ان يترجح احد الشيئين في نفسه فيقصد الى ايجاده الحكيم فلا يخالفه الحكيم الآخر فالسؤال بحاله ساقط وثم نظر **قوله** لما علم كل واحد منهما ان اي الضدين يقع وايهما لا يقع كان كل واحد منهما مريداً لما علم وقوعه **قلنا** علم كل واحد منهما بوقوع ما يقع او لوقوعه الذي هو تابع للارادة وقوعه فلو جعلنا هذه الارادة تابعة للعلم لزم الدور وهو محال **قوله** علم كل واحد منهما باقتدار الآخر على ما لا نهاية له صارف له عن مخالفة الآخر **قلنا** هذا العلم حاصل لكل واحد منهما فليس جعله صارفاً في حق احدهما عن مخالفة ايجاد مراده اولى من الآخر فاما ان يمتنع على كل واحد منهما ارادة الفعل فيتعطل كل واحد منهما عن الفاعلية او لا يمتنع على كل واحد منهما وهو المطلوب **قوله** ثبت بدلالة المعتزلة ان الاله يجب ان يكون مريداً بارادة حادثة لا في محل ثم تفرع على ذلك استحالة اختلافهما **قلنا** قد مر افساد هذا الاصل بما فيه مقنع **قوله** المحال انما لزم من وقوع المخالفة لا من صحة وقوعها **قلنا** لما لزم المحال من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة مستلزماً للمحال ضرورة ان ما يؤدي الى المحال فهو محال واذا كان وقوع المخالفة بينهما محالاً استحال ان يحكم عليه بكونه صحيحاً لاستحالة كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة محكوماً عليه بالصحة والاستحالة **قوله** خلاف ما علم الله تعالى انه يكون يفضي الى المحال ومع ذلك فهو صحيح **قلنا** انه صحيح نظراً الى انه محال نظراً الى علمه وذلك مما لا استحالة فيه اما ههنا لما بينا ان هذه المخالفة صحيحة نظراً الى حال كل واحد من القادرين ثم بينا ان هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي الى المحال فيلزم ان يكون الحكم الواحد من الجهة الواحدة موصوفاً بالصحة والامتناع وذلك محال فثبت ان القول بوجود الهين يفضي الى المحال وهو المقصود وهذا هو الجواب عن مسئلة المقدور بين قادرين **قوله** لم لا يجوز ان يكون قادرية احدهما بمنع عن صدور المقدور عن القادر الآخر **قلنا** لانا نعلم بالضرورة ان القادر الآخر لو حاول ايجاد ضد مقدور القادر الاول فانه لا يستحيل على القادر الاول الذي هو قادر على الفعل ان يوجد مقدوره والا قدح ذلك في كونه قادراً دائماً او رده من فوق الجبل الذي يتجاذبه قادران الى طرفين فان منعنا القول بالتولد على ما هو مذهبنا ظهر الكلام لكن سلمنا ذلك **قلنا** ان كل واحد من تلك الاعتمادات مانع من تولد الحركة عن الاعتماد الآخر فالمانع ما حصل حال الامتناع اما ههنا فالمانع غير حاصل فظهر الفرق **قوله** لم لا يجوز اثبات الهين يكون كل واحد منهما قادراً على نوع آخر من المقدورات **قلنا** لما بينا فيما تقدم ان القادر على ايجاد شيء لا بد وان يكون قادراً على ايجاد كل الممكنات **قوله** لم لا يجوز اثبات قديم آخر قائم بنفسه غير حي ولا قادر **قلنا** اجمعت الامة على نفيه وهذا **قوله** في المعارضة الاولى حقيقة وجوب الوجود غير مانعة من الشركة **قلنا** لا نسلم ان ذلك

الحقيقة لما هي تقتضي تلك الوحدة المعينة قوله لو كان كذلك لكان كل من عقل هذه الحقيقة
عقل امتناع هذه الكثرة قلنا هذا انما يلزم لو جعلنا امتناع الكثرة جزءا من مفهوم تلك الحقيقة او ان جعلنا
معلول تلك الحقيقة او نقول العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ونحن لا نقول بشيء من ذلك فلا جرم
لا يلزم من تعقل الحقيقة تعقل امتناع وقوع الشركة فيه وعلى ان اكثر الناس يقولون ان حقيقة الله تعالى
من حيث هي هي غير معقولة للبشر قوله مستند الخير يجب ان يكون غير مستند الشر قلنا هذا بناء على الحسن
والقبح العقليين ونحن لا نقول بذلك فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة واما طريقة الفلاسفة في بيان
ان واجب الوجود واحد فقد ذكرناها في مسئلة حدوث العالم في المسلك الثاني من المسالك التي ذكرنا
فيها وتكلمنا عليها بما فيه مقنع فلا حاجة الى الاعادة وفي المسئلة طرق اخر كثيرة ولكنها غير قوية وكل
من احاط علما ببعض مسائل هذا الكتاب امكنه ان يعرف حقيقة الحال فيها والله اعلم الاصل السادس
عشر في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم يدل عليه انه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت عليه المعجزات وكل من كان كذلك كان
نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه ظهرت عليه المعجزة لوجوه ثلاثة الاول ان القران ظهر
عليه وهو معجز وانما قلنا ان القران ظهر عليه للتواتر وانما قلنا ان القران معجز لانه عليه السلام تحدى
العرب الذين هم النهاية في الفصاحة وهم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا
وانما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران لتواتر الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال تعالى ام يقولون
افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا
من استطعتم من دون الله وقال تعالى ايضا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فنفى القدرة نفيا
قاطعا وحكم واجب من غير ان يدرج فيه لفظة محتملة لوجهين كما يفعله المتنبي المحتال فدلت هذه الايات على ان
التحدي مرة وقع بالقران ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة وذلك هو النهاية في التحدي وهو
كقول الرجل لمن يفاخره بقومه هات قوما كقومي هات كنصفهم هات كربعهم هات كواحد منهم وانما قلنا
انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة وما كان لهم مانع يمنعهم
عن الاتيان بها ثم انهم لم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وانما قلنا ان دواعيهم كانت متوفرة
على الاتيان بها لانه عليه السلام كلف العرب ترك اديانهم ورياستهم واوجب عليهم ما يتعب بدنهم

وينقص اموالهم وطالبهم بعداوة اصدقائهم وصداقة اعدائهم بسبب الدين ولا شك في ان كل واحد
من هذه الامور مما يشق على القلب لا سيما على العرب مع انهم اكثر الامم حمية ولا شك ان الانسان اذا
استنزل غيره عن رياسته ودعاه الى طاعته فان ذلك الغير يحاول ابطال امره بكل ما يقدر عليه ولما
كانت معارضة القران بتقدير وقوعها مبطلة لامر النبي عليه السلام علمنا توفر دواعي العرب عليها وانما
قلنا انه ما كان لهم مانع يمنعهم عنها لان النبي عليه السلام ما كان بحيث يخاف من قهره كل العرب
بل هو الذي كان خائفا منهم في مبدا الامر وانما قلنا انهم لم يعارضوا لانهم لو اتوا بالمعارضة لكان اشتهارها
اولى من اشتهار القران لان القران ح يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة ومتى كان كذلك كانت
الدواعي متوفرة على اسقاط ابهة المدعي وابطال رونقه كان اشتهار المعارضة اولى من اشتهار الاصل
فلما لم تشتهر علمنا عدم المعارضة وانما قلنا ان من توفرت دواعيه الى الشيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يات
منه فهو عاجز لانه لا معنى للعجز الا ذلك وبهذا الطريق نعرف عجزنا عن كل ما نعجز عنه ولانهم عدلوا عن
المعارضة الى تعريض النفس للقتل مع ان المعارضة اسهل والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا يكون
الا لتعذر الاسهل فثبت بما ذكرنا ان القران معجز الوجه الثاني انه عليه السلام اخبر عن الغيب وذلك معجز
وانما قلنا انه اخبر عن الغيب لان القران مشتمل عليه كما في قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات الاية وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وقوله لتدخلن المسجد الحرام واما في غير القران
فاخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرة وتشتمل عليها كتب الحديث وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز
لان الواحد منا يحاول ذلك فلا يتمكن منه لا سيما من يخبر عن الغيب لا بممارسة صناعة مثل احكام النجوم
وعلم الرمل وعدم الممارسة منه عليه السلام لهذه الصناعة معلوم بالضرورة الوجه الثالث انه
ظهرت الاخبار الكثيرة من سائر معجزاته نحو نبوع الماء من بين اصابعه واشباعه الخلق الكثير من الطعام
القليل وانشقاق القمر وهذه الاخبار وان كان كل واحد منها من باب الاحاد ولكن مجموعها بلغ في الكثرة
الى حد التواتر ولا شك في انه لم يعارضها احد والا لظهرت تلك المعارضة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة
انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ولا معنى
للمعجز الا ذلك وانما قلنا ان كل من ظهر عليه المعجز فهو نبي لان اظهار المعجز قائم مقام التصديق وكل من
صدقه الله فهو صادق وانما قلنا اظهار المعجز قائم مقام التصديق لان ملكا من الملوك اذا جلس على
سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد وزعم انه رسول ذلك الملك اليهم ثم قال يا ايها الملك ان كنت
صادقا في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف الملك عادته اضطر الحاضرون

الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي واذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب وانما قلنا
ان من صدقه الله تعالى فهو صادق لان الكذب عليه محال اما على مذهبنا فلانه علم بما مر واما على مذهب
المعتزلة فلانه قبيح وفعل القبيح يدل على الجهل والحاجة المحالين على الله تعالى وما يلزم منه المحال فهو محال
فثبت بمجموع ما ذكرنا ان مولانا محمدا صلى الله عليه وسلم صادق فان قيل لا نسلم انه ادعى النبوة قوله
ثبت ذلك بالتواتر قلنا ان عنيتم بالتواتر عددا مخصوصا يفيد اخبارهم العلم فذلك باطل لانه
لا يمكن تعيين عدد الا ويمكن تواطئهم على الكذب وان عنيتم به عددا يحصل به العلم بقولهم فيكون تفسير الخبر
المتواتر انه الذي يحصل العلم به فلا يحصل العلم بكونه متواترا الا بعد ان يعلم حصول العلم به وانتم بنيتم حصول
العلم به على كونه متواترا فيؤدي الى الدور وانه باطل وان عنيتم بالتواتر شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه
ثم لئن سلمنا ان حقيقة الخبر المتواتر معلومة ولكن لا نسلم انه يفيد العلم بيانه من وجهين الاول انه اذا كان
قول كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا للعلم كما ان المتكلمين اتفقوا على
انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول وجب ان يكون للكل اول واتفق العقلاء على ان كل واحد من
الزنج اذا كان اسود وجب ان يكون الكل اسود والثاني ان الخبر المتواتر اما ان يجب حصول العلم عقيبه
او لا يجب فان وجب فالموجب لا يخلو اما ان يكون قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم والاول
ظاهر الفساد لوجوه ثلاثة اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان مجرد قول الرجل الواحد لا يفيد العلم لجواز
ان يكون كذبا واما ثانيا فلانه لما كان قول كل واحد منهم موجبا للعلم فاما ان يحصل الكل دفعة واحدة
او البعض عقيب البعض فان كان الاول لم يكن ذلك العلم بان ينسب الى احد تلك الاخبار اولى من
ان ينسب الى الغير فاما ان ينسب الى الكل ثم فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان واكثر وذلك
محال ولا يستند الى كل واحد منها وذلك يقدح في حصول العلم بالتواتر واما ان حصل البعض عقيب
البعض فذلك ايضا باطل لانه لا بد وان يكون في تلك الاخبار ما لا يكون مؤثرا في العلم اذ يستحيل
ان يكون اللاحق مؤثرا في غير ما يؤثر فيه السابق والا يلزم وجود المؤثر خاليا عن التاثير وانه محال واما
ثالثا فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي هي امر عدمي ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية امر ثبوتي فلو كان
مجموع الاخبار مؤثرا في حصول العلم كانت تلك الصفة المسماة بالمؤثرية حاصلة للمجموع فتكون الصفة
الواحدة حاصلة في اكثر من محل واحد وذلك محال لاستحالة ان يحصل الشيء بتمامه هنا وهناك كما يستحيل
ان يحصل الجسم الواحد بتمامه في هذا الحيز وفي ذلك الحيز او تنقسم الصفة على المحال وذلك ايضا محال لان
المؤثر اما احاد الحروف ومجموعها والاول باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من احاد الحروف غير

موثرة

مؤثرة في العلم والثاني ايضا باطل لان مجموع تلك الحروف لا وجود له اصلا لانه حين ما حصل الحرف
الواحد لم يكن الاخر حاصلا وحين ما حصل الاخر كان الاخر لا محالة قد صار معدوما فلا يقال الموجب هو
الحرف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف عليه لانا نقول الشرط اما وجود سائر الحروف او عدمها فان
كان الاول وجب ان لا يوجب الحرف الاخير ذلك العلم الا اذا حصل سائر الحروف معه لانا بينا ان
حصول سائر الحروف معه محال وان كان الثاني وجب ان يكون الحرف الواحد مستقلا بالاقتضاء
لانه متى وجد ذلك فقد حصل عدم غيره لا يقال الشرط هو كون ذلك الحرف مسبوقا بغيره لانا نقول
مسبوقيته بغيره لا يمكن ان يكون وصفا زائدا والا كان ذلك الوصف حادثا لاستحالة كون وصف
الحادث قديما واذا كان ذلك الوصف مسبوقا لزم ان يكون مسبوقيته بغيره زائدة عليه ولزم التسلسل
وهو محال الرابع ان ذلك الكلام اذا لم يضعه الواضع لافادة هذا المعنى استحال ان يكون موجبا للعلم و
كونه موضوعا لافادة هذه المعاني صفة وضعية لا حقيقية وكونه مؤثرا في افادة العلم صفة حقيقية ويستحيل
ان يختلف بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية والثاني باطل لانه اذا لم يكن قول كل واحد موجبا
للعلم فاما ان يحصل لمجموع اقوالهم امر لم يكن حاصلا لتلك الاحاد او لا يكون فان لم يحصل امر زائد وجب
ان لا يكون المجموع موجبا للعلم كما لم تكن الاحاد موجبة لذلك وان حصل فذلك باطل اما اولا فلان
اقوال المخبرين متماثلة والاشياء المتماثلة في الحقيقة اذا اجتمعت كان حكم كل واحد منها مثل الحكم مجموعها كما
من المثلان حكمهما وحكم كل ما واحد واما ثانيا فلانا ننقل الكلام الى كيفية حصول تلك الهيئة الزائدة
فان الموجب لها اما ان يكون قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم فان كان المقتضي لحصول تلك الهيئة
الزائدة هيئة اخرى لزم التسلسل فثبت ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر غير واجب واذا لم يكن
واجبا لم يمكن القطع بحصوله ثم لئن سلمنا ان التواتر يفيد العلم ولكن متى اذا كان خبرا عن الامور الحاضرة
كالعلم بوجود مكة والعلم بالصين ام اذا كان خبرا عن الامور المتقادمة م ع بيانه ان الخبر عن الامور
المتقادمة لا يفيد العلم الا اذا علمنا ان حال الرواة في كثرتهم والامتناع من الاتفاق على الكذب في
جميع الازمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان فالدليل على تحقق هذا الشرط لا يقال الدليل عليه امران
الاول ان المخبرين في زماننا هذا مع كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب يخبرون ان حال من اخبرهم
بذلك في الكثرة والامتناع من الاتفاق على الكذب في الازمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان الثاني ان
الطبقة لو لم تكن حالهم كذلك ولم جرا على هذا الترتيب الى ان يتصل الخبر بالاقوام الذين شاهدوا المخبر
عنه الثاني ان المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعائه النبوة لو كانوا في بعض الاوقات قليلين

بحيث يجوز اتفاقهم على الكذب عادة لوجب ان يشتهر فيما بين الناس قلة المخبرين في ذلك الزمان
وامكان تواطئهم على الكذب لا سيما والمخبر عنه امر عظيم والاعداء متوفرة الدواعي على نقل المعايب
والعثرات لانا نقول اما الاول فلا شك انه لو ثبت النقل على الوجه الذي ذكرتموه لكان ذلك
مفيدا للعلم ولكنا نعلم بالضرورة ان اهل التواتر لا يدعون الخبر على هذا الوجه وكيف والخبر المتواتر على
الشرط الذي ذكرتموه مما لا يقدر على تصوره الا الاكياس من المتكلمين واما غيرهم فلا يقدرون على تصوره
فضلا عن التصديق به فضلا عن العلم الضروري بصحته وكيف لا نقول ذلك والعلم بان حال المخبرين
في كل الطبقات سواء كما هو في زماننا هذا موقوف على العلم بكمية الطبقات لان العلم بصفة الشيء مسبوق
على العلم باصل ذلك الشيء لكن اهل التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كمية الطبقات بينهم وبين الشافعي
وابي حنيفة فكيف يمكن ان يقال انهم يعلمون ان حال كل واحد من تلك الطبقات في الكثرة وامتناع
التواطؤ على الكذب كحال اهل زماننا هذا فثبت انه لا يمكن دعوى ان العوام يعلمون ذلك واما
المتكلمون فمعلوم انهم ليسوا في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب فالحاصل ان من يمكن ان
يدعى عليهم تصور الدعوى التي ذكرتموها لم يبلغوا في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والذين
بلغوا في الكثرة الى ذلك الحد لا يمكن ان يدعى عليهم تصور الدعوى التي ذكرتموها فسقط ما ذكرتموه واما
الثاني فلا نسلم ان الوقائع العظيمة يجب اشتهارها وبلوغ خبرها الينا وانتشارها واجب وبيانه
من وجهين الاول ان سائر معجزات محمد عليه السلام امور عظيمة مع ان احادها لم تنتشر بالاتفاق
فكذلك كون بسم الله الرحمن الرحيم آية من القران ام لا وكذلك هيئات الصلوات كل ذلك
من الامور العظيمة واعظمها امر الاقامة انها فرادى او مثنى فان الصحابة كانوا يسمعون ذلك كل يوم
خمس مرات دهرا طويلا وزمانا مديدا ثم انه لم ينتشر الثاني هو انه يجوز على كل واحد من الناس
ان لا يخبر عن تلك الحادثة العظيمة ويجوز على الاثنين ايضا وعلى الثلاثة ان لا يخبروا عنها واذا جاز عدم
الاخبار على الاثنين والثلاثة فلم لا يجوز ايضا على الكل ثم لئن سلمنا ان اخبار الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة
واجب ولكن متى اذا وجد ثمة هناك مانع يمنعهم عن ذلك الاخبار من رغبة او رهبة او اذا لم يوجد
الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم ان ذلك المانع لم يوجد ولئن قلتم لو وجد ذلك المانع لاشتهر قلنا و
النزاع فيه كالنزاع في الاول فلم لا يجوز ان يوجد مانع من انتشار الخبر وذلك المانع كما انه يكون مانعا من
انتشار الخبر في اصل الواقعة فانه يكون مانعا من انتشاره في نفسه فعليكم ان تدلوا على امتناعه ثم لئن
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان حال المخبرين في جميع الازمنة كذلك لكن معنا ما يمنع من القطع منه ا

وبيانه

وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن
موسى عليه السلام انه قد زعم ان شريعته لا تصير منسوخة وانه عليه السلام قال عليكم بالسبت ما دامت
السموات والارض والنصارى على كثرتهم واتساع ممالكهم يخبرون عن عيسى عليه السلام انه ادعى كونه
ابنا لله تعالى عن ذلك واليهود والنصارى على ما بينهم من العداوة والتشدد يخبرون عن صلب عيسى
وقتله والمجوس على كثرتهم يخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت والمانوية على كثرتهم في جانب الصين
يخبرون عن معجزات ماني مع ان هذه الدعوى بجملتها عند المسلمين كاذبة فاما ان يكون كذب هذه الدعاوي
لاجل ان المخبرين عن هذه الاشياء كانوا في بعض الازمنة غير بالغين الى حد التواتر وان كانوا في كل الازمنة
بالغين الى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم فان كان الاول فلم لا يجوز مثله في تواتركم وان كان الثاني
كان ذلك قدحا في التواتر لا يقال الجواب عما ذكرتموه من وجوه الاول ان تواتر هؤلاء باطل لانه لما ثبت
بالبرهان القاطع نبوة مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو قد اخبر عن كذبهم في تلك الدعاوي
علمنا انهم كاذبون فيها الثاني ان تواتر المجوس والمانوية عن معجزات زرادشت وماني لو كان حقا
لكانا صادقين ولو كانا صادقين لما دعوا الخلق الى المذاهب الباطلة مثل القول بالهية النور والظلمة
وتولد الشيطان من فكر الله تعالى وسائر الخرافات التي جاءوا بها الثالث انا نسمع الاخبار التي تدعي
اليهود والنصارى والمجوس والمانوية كونها متواترة ونزيل من قلوبنا التعصب فلا يحصل لنا القطع
بصحة ما قالوه فلو كان خبرهم متواترا لحصل العلم لنا فلما لم يحصل علمنا كذبهم في دعوى التواتر لانا نقول
اما الاول فباطل لان غاية مقصودكم ان تستدلوا بدلالة قاطعة على فساد تواترهم ولكنه يخرج منه
ان التواتر في الجملة قد يكون باطلا واذا جوزتم ذلك فتحتاجون في تصحيح تواتركم الى دليل اخر ولا يكون
كافيا عدم ما يدل على فساده ولانه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشيء القطع بصحته بل قد ذهب بعض
الناس الى انه يلزم من عدم الدليل على وجود الشيء الجزم بعدمه مع انكم قد ابطلتم هذه الطريقة في اول
الكتاب ولكن لم يقل احد انه يلزم من عدم الدليل على عدم الشيء وجوده وايضا فصحة نبوة محمد عليه
السلام موقوفة على صحة التواتر فليس القدح في احد التواترين بالاخر اولى من العكس وهذا هو الاعتراض
على جوابكم الثاني واما الثالث وهو قولكم انا نسمع نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن هذه
الاشياء ولا يحصل لنا العلم بصحة ما اخبروا عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه ليس من شرط
كون الخبر متواترا ان يكون متواترا عند جميع اهل العلم فانا نعلم بالضرورة ان لاهل كل بلدة من الاخبار
المتواترة عن ملوكهم ووقائعهم العظام مثل الحرق والغرق ما لا يكون ذلك معلوما لاهل البلدة الاخرى

وانتم انما لم يحصل لكم العلم بصدق اليهود والنصارى والمجوس والمانوية لعدم اختلاطكم برواة تلك
الاخبار على حد اختلاطهم برواتها ولهذا السبب لم يحصل لهم العلم بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل
فلان اجبتم انكم بعد الاختلاط باليهود والنصارى وسماع تلك الاخبار منهم على كثرتهم وقرائنها من الكتب
الكثيرة التي لهم لا تعلمون صحة تلك الاخبار وتعلمون صحة الاخبار عن معجزات محمد عليه السلام كان
ذلك مكابرة ويكون خصمكم قادرا على مقابلة دعواكم بمثلها ومع تطرق التواتر في علمكم الظنون ويخرج
من ان يكون حجة قطعية الثاني ان قول من قال انا سمعنا اخباركم فلم يحصل لنا العلم كلام مختبط فان
مخالفيكم يقولون ان خبرنا مستجمع لشرائط ثلاثة وكل خبر يستجمع لتلك الشرائط الثلاثة فانه يفيد العلم
ان تمنعوا احدى هاتين المقدمتين وتسلموهما فان نازعتم في المقدمة الاولى بينا انه مستجمع لكل واحد من
تلك الشرائط واما كون المخبر عنه امرا محسوسا فلا شك فيه واما بلوغ المخبرين الى حيث
يمتنع عليهم الكذب فلا شك فيه ايضا واما ان كثرة المخبرين في كل الازمنة مساوية لكثرتهم في هذا
الزمان فذلك ثابت بالطريقين الذين ذكرتموهما في اثبات هذا الشرط في تواتركم واذا ثبتت الشرائط
الثلاثة فقد صحت المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية وهي ان كل خبر يستجمع هذه الشرائط الثلاثة
فهو مفيد للعلم فانتم تسلمونها واذا صحت المقدمتان استحال الامتناع من حصول العلم بما اخبروا عنه
الوجه الثاني من اصل الكلام ان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ادعوا النص
الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه ومخالفوهم مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب
كذبوهم في ذلك فان كان الحق ما قالته الشيعة فالذين انكروا ذلك النص اما ان يقال انهم كانوا عالمين
بوجوده وما كانوا عالمين بوجوده فان كانوا عالمين به مع اتفاقهم على انكاره كان الخلق العظيم متطابقين
على الكذب واذا جاز ذلك في خبرهم جاز ذلك في الخبر المتواتر ايضا وان لم يكونوا عالمين بذلك النص
مع ان ذلك النص من الامور العظيمة فلا يجب انتشار الوقائع العظيمة واذا جاز ذلك جاز في كل الاخبار
المتواترة ان يكون موضوعا ومختلقا وان لم يشتهر ذكر واضعها والزمان وضعها واذا جاز ذلك ارتفع
الامان عن الاخبار المتواترة واما ان كان الحق عدم النص على امامة علي رضي الله عنه فدعوى الشيعة
لا محالة تكون موضوعة مع انه لم يتواتر الخبر عن كون تلك الدعوى موضوعة وذلك يدل على
انكتام الوقائع العظيمة فاذا جاز ذلك جاز في كل الاخبار المتواترة ان تكون موضوعة وان لم
ولم يشتهر كونها كذلك فظهر انا سواء صححنا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه او لم
فانه يلزم منه الطعن في التواتر **الوجه الثالث** انه تطابقت الروايات على انكار ابن مسعود كون

المعوذتين من القران مع ان كون هذه السور ولا سيما الفاتحة من القران اظهر من كون سائر السور
من القران فشرائط التواتر في كون هذه السور من القران حاصلة في زماننا فان كانت حاصلة في زمان
ابن مسعود وكان ابن مسعود منكرا لكون هذه السور من القران مع علمه الضروري بكونها من القران وذلك
يوجب تكفيره وقتله ان اصر عليه ونحن نعلم تشدد الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فيما دون ذلك فضلا
عن ذلك لكنهم لم يضللوه فضلا عن التكفير بل كان معظما فيما بينهم فثبت ان شرائط التواتر ما كانت حاصلة
في كون هذه السور من القران في زمان ابن مسعود مع انها حاصلة في هذا الزمان ثم انه لم يعرف الزمان
الذي حدثت تلك الشرائط فيه فاذا جاز ذلك ههنا جاز مثله في كل الاخبار المتواترة ثم لئن سلمنا
ان ما ذكرتموه يقتضي كون التواتر حجة لكن ههنا شبه توجب نقيض ذلك وهي ثلاثة **الاولى** ان كون التواتر
مفيدا للعلم متوقف على كون الحس مفيدا للعلم لكن الحس لا يفيد العلم فكذا التواتر وانما قلنا ان الحس لا يفيد
العلم لان التشبه جائز عقلا وشرعا اما العقل فان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا مثل زيد من جميع الوجوه
واذا رأينا شخصا فانا لا نعلم انه زيد او ذلك الذي يشبهه من كل الوجوه واما النقل فقوله تعالى في
حق المسيح ولكن شبه لهم واذا ثبت ان الحس لا يفيد العلم وجب ان لا يفيد الخبر المتواتر العلم لان غايته
ان خبره يدل على الجزم به بانه شاهده واذا لم يبق التعويل على الحس الذي هو الاصل فلان لا يبقى على الخبر
الذي هو فرع الحس كان اولى **الثانية** لو كان التواتر مفيدا للعلم لكان اما ان يفيد علما ضروريا او نظريا
والقسمان باطلان فيبطل القول به وانما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يزول
عند التشكيك وهذا يزول لانه اذا اورد على نفسه انه لم لا يجوز ان يكون العدد الذي اخبروا عن ذلك
الشيء جاز عليهم التواطؤ على الكذب ومتى جوز ذلك زال عنه العلم اما انه يجوز ان يخطر بباله فلا شك فيه
واما انه متى خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه واما انه يستحيل ان يكون نظريا فلان النظر في ذلك
الدليل لا يتأتى من الصبيان والبله فكان يجب ان لا يحصل لهم العلم بذلك **الثالثة** اما ان يكون بعدد
معين يمتنع اجتماعهم على الكذب ولا يكون والاول باطل لانه لا عدد يفرض الا والعدد الذي يكون اقل
منه بالواحد او يكون ازيد منه بالواحد يكون حكمه حكم ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق على الكذب
وعدم ذلك الجواز فان استحال تواطؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤ العدد الذي يقل عنه بواحد
على الكذب ايضا والحال في العدد الثاني كالحال في العدد الاول وهلم جرا الى ان ينتهي الى الواحد حتى يلزم ان
يستحيل الكذب عليه فاما ان لم يكن هناك عدد يستحيل اتفاقهم على الكذب استحال حصول العلم بخبر اهل
التواتر لان اولئك المخبرين لا بد وان يكونوا عددا معينا ولو عقلنا مقدار ذلك العدد لم يكن

ان يستدل بحصول ذلك العلم على استحالة الكذب واذا كان كذلك وجب ان لا يحصل العلم
بالخبر المتواتر لا يقال انا لا نستفيد العلم من العدد بل من القرائن الحاصلة عند العدد لانا نقول هذا غير
يكون المفيد شيئا اخر سواه وان التواتر لا يفيد العلم اصلا وهذا تمام ولئن سلمنا ان التواتر يفيد
العلم حتى ثبت وجوده عليه السلام وادعاؤه النبوة ولكن لا نسلم ظهور المعجزة عليه **قوله** القران ظهر
عليه مع انه معجز **قلنا** لا نسلم ان القران ظهر عليه بيانه انه من المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران
على نبي اخر وذلك النبي قد اتفق له ان دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب فاخذ محمد عليه السلام هذا
الكتاب عنه وقتله فلا جرم لم يظهر اسم ذلك النبي وبقي هذا الكتاب في يد محمد عليه السلام ثم لئن سلمنا
انه ظهر عليه لكن مجموعه فقط او مجموعه مع احاد الايات التي فيه ممنوع وبيانه من وجهين احدهما وهو
انه يحتمل ان يقال انه طالع كتب من تقدمه فانتخب منها اجودها ثم انه ضم البعض الى البعض فيكون
المؤلف لهذا المجموع هو محمد عليه السلام وان لم يكن مفردات الايات او الاعشار او الاخماس من
قبله لا يقال هذا باطل من وجهين الاول انه لو كان مما يكلف بكلفة المطالعة والثاني انه لو كان كذلك
لظهر لانا نقول لا نم انه كان اميا فلعله كان يقرؤها ولكنه اخفى ذلك تتميما لامر نفسه **وقوله** لو كان
كذلك لظهر **قلنا** لا نسلم فان الاسرار قد تخفى شهورا واعواما واذا جاز ذلك جاز ان يخفى في مدة
العمر لانه لما جاز ذلك في بعض الاوقات جاز في كلها اذ ليس بعض الاوقات بذلك اولى من البعض
وثانيهما انه يحتمل انه كان يترصد كلمات الناس ويستقريها وكلما وجد فيها من الكلمات الرائقة والنكت
الفائقة كان ينتخبها ويجمعها ويرتبها قرانا على ما نقل انه عليه السلام لما املى قوله ولقد خلقنا العلقة مضغة
الى اخر الاية قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين فقال عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد
ذلك الرجل وما كان السبب في ارتداده الا انه خطر بباله الاحتمال الذي ذكرناه ولا سيما وقد ظهر عليه
القران في مدة متطاولة يتمكن الانسان فيها من مثل ما ذكرناه ثم ولئن سلمنا ان القران ظهر عليه فلم قلتم
انه معجز **قوله** تحدى العرب به **قلنا** لا نسلم **قوله** القران منقول على التواتر وهو مشتمل على ايات التحدي **قلنا**
المتواتر انما هو اصل القران واما تفصيل ما فيه من الايات فلا يمكن دعوى التواتر فيه لوجوه **الاول** انه نقل
انه لم يحفظ القران بالكلية من جميع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ستة نفر او سبعة وما جملة
الحفاظ لم يبلغوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مبلغ التواتر فان يحتمل تواطؤهم على التحريف و
اما من لم يكن منهم حافظا القران فانه لا يهتدي الى موضع التغيير والتبديل لان العلم بالتغيير مشروط بالعلم
بالاصل ولا معنى للحفظ الا العلم بكيفية الاصل فثبت ان ذلك الكلام واذا كان كذلك لم يكن القران منقولا بالتو

على سبيل التفصيل **الثاني** ان الرواة اتفقوا على ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة من القران والمعوذتين
ايضا وبقي هذا الانكار الى زمان ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع ان ابا بكر لم يمنعه من ذلك وعمر مع
شدة صلابته لم يمنعه عنه وعثمان مع شدة ما بينهما من العداوة لم يمنعه من ذلك بل الصحابة كلهم كانوا
معترفين بعلو درجته في الدين ومن المعلوم ان واحدا في زماننا لو انكر كون سورة ما من القران لوجب
تكفيره ومقاتلته فهؤلاء الصحابة ان كانوا عالمين بكون هذه السور من القران ثم تركوا تضليله وتكفيره فهم
قد ضلوا بتركهم تضليله وهو قد ضل بانكاره القران فيلزم انه قد ضلوا وذلك باطل وان لم يكونوا عالمين
بكون هذه السور من القران مع انا نعلم بالضرورة كونها من القران ظهر لكم ان كون ايات التحدي
من القران غير ممكن القطع على شيء من الايات على سبيل التفصيل بكونه من القران **الثالث** ان الناس
اختلفوا في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود اثبته في اول سورة براءة
ولم يثبته ابي بن كعب وزيد بن ثابت وان ابيا اثبت في مصحفه خمس سور وثمانيا ابن مسعود وزيد
اثبت ثلاثا منها ورمى منها اثنين وابي اثبت الفاتحة والمعوذتين والقنوت وقوله لو كان لابن ادم
واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما
ابن مسعود فقد اسقط الكل واما زيد فانه اثبت الفاتحة والمعوذتين ورمى القنوت والكلام الاخر
وكل ذلك يدل على اختلافهم الشديد في السور التي هي اشهر سور القران فضلا عن الايات التي لا يعرفها
الا الماهر في القران **الرابع** انهم اختلفوا في المصاحف وزيف كل منهم مصحف الاخر ولولا ما في مصاحفهم
من الاختلاف والتباين والا لما انكر بعضهم مصحف البعض ثم قد اشتهر ان عثمان احرق مصحف ابن مسعود
وقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم مثل ما صنعوا وكان ابن مسعود يطعن في زيد حتى قال
قرات القران وانه لفي صلب كافر يعني زيدا وقال ايضا قرات من في رسول الله صلى الله عليه وسلم
سبعين سورة وانه لذو ذؤابتين في الكتاب وروي ان عمر وضع القران في مصحف وهو المصحف الذي
كان عند حفصة وهو الذي ارسل مروان وهو والي المدينة الى عبد الله بن عمر يوم ماتت حفصة طالبا
ذلك المصحف فبعثه ابن عمر اليه فامر باحراقه مخافة الاختلاف **الخامس** روي ان عمر حين الف المصحف
فكان يعني بالاية والايتين فان عرفها اثبتها وان كان الراوي عنده ثقة قبلها وان لم يكن كذلك
ساله البينة العدل فاذا اقام الراوي الشاهد قبلها وذلك يقدح في كون القران متواترا **السادس**
ان القران مشتمل على امور متناقضة فهي دالة على تطرق التغيير والتحريف والتبديل اليه وانما قلنا ان القران
مشتمل على امور متناقضة لوجوه الاول ان قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انكا

كلام الله وجب ان لا يكون الاختلاف حاصلا في القرآن ولكن الاختلاف حاصل في الفاظ القرآن
وفي ترتيب تلك الالفاظ وفي زيادة تلك الالفاظ ونقصانها وفي معانيها فيلزم ان لا يكون تلك
الآية كلام الله تعالى اما الاختلاف في الالفاظ فكقراءة من قرأ كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش
وقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وقوله فكانت كالحجارة او اشد قسوة بدل
قوله فهي كالحجارة واما الاختلاف في ترتيب الفاظه فكقوله تعالى ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل قوله
وضربت عليهم الذلة والمسكنة وكقوله تعالى وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت
بالحق واما الزيادة فكقوله اصبروا وصابروا ورابطوا واربطوا وكقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه
امهاتهم وهو اب لهم وكقوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة انثى وكقوله والسارقون والسارقات
فاقطعوا ايديهما وكقوله ان الذين ينادونك من وراء الحجرات بيوتهم اكثرهم لا يعقلون واما في المعنى فمن
وجهين احدهما كقوله ربنا باعد بين اسفارنا وربنا باعد بين اسفارنا فالاولى مكسورة العين طلب
والاخرى مفتوحة العين خبر وقوله هل يستطيع ربك ينزل علينا والباء من ربك منصوبة وهو مخالف
في المعنى اذا قرأناها بالياء وبرفع الباء من ربك لان الاول استخبار عن النبي والثاني استخبار عن الله وثانيهما
انا نجد في القرآن آيات الجبر معارضة بآيات القدر وآيات التوحيد معارضة بآيات التشبيه وذلك
هو الاختلاف لا يقال التأويل يوفق بينهما ويزيل الاختلاف عنها لانا نقول لو زال الاختلاف بسبب التأويلات
المتعسفة لما وجد الاختلاف في كلام اصلا لانه لا كلام الا ويمكن ان يوفق بينه وبين ما يجعل مناقضا له اما
بتخصيص عمومه او تعميم خصوصه او تقديم مؤخره او حذف شيء عنه او اضمار شيء فيه او حمله على بعض المجازات
القريبة والبعيدة الثاني ان القرآن يشتمل على وصف القرآن بالبيان والبعد عن التعقيد كقوله طسم تلك
آيات الكتاب المبين وقوله فصلت تفصيلا وقوله الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت ثم انا لا نجده كذلك
فيلزم ان لا يكون تلك الآية كلام الله تعالى انما قلنا ان القرآن ليس كذلك لوجوه ثلاثة احدها ان
الحروف المذكورة في اوائل السور غير معلومة وثانيها انه ليس يوجد فيه آية دالة على شيء الا والمنكر لذلك
الشيء يعارضها بآية اخرى ويذكر لها تأويلا يمنع من دلالتها على ذلك الشيء في الاكثر وثالثها ان المفسرين
اضطربوا في تفسير الآيات اضطرابا شديدا وذكروا في كل آية وجوها مختلفة ولا يتمكنون من القطع على تفسير
واحد والقدح فيما عداه وكل ذلك امارة التعقيد والتعسف والبعد عن البيان حتى ان مع هذا المعنى جماعة
الصحابة الى ان سكتوا عن التفسير روي ان احدا سأل عمر عن قوله تعالى والنازعات غرقا فضربه
على ام رأسه وحرم كلامه ولما سأل ابن الكواء عليا رضي الله عنه عن قوله والذاريات ذروا غضب

على ما قاله عليه ابن الكواء فانه بين الرياح ونقل عنهم انهم لم يكونوا يمنعون من العلم اكثرهم ومنعهم التفسير وظاهر انهم
ما كرهوا ذلك الا لعجزهم عن الوصول الى معرفته فاما ان يكون ذلك العجز لسوء فهمهم او لان القرآن غير مبين
ولا مكشوف والاول ظاهر الفساد فثبت الثاني وذلك يناقض الآيات الدالة على كون القرآن
في اعلى درجات البيان الثالث انه ورد في القرآن اشتماله على كل العلوم كقوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ثم انا رأيناه خاليا عن اكثر المسائل الاصولية كالجزء والخلاء
وحقيقة الحركة والسكون والزمان والمكان وعلوم الحساب والهندسة والطب ورأيناه ايضا خاليا عن
اكثر المسائل الفروعية كدقائق مسائل الفرائض والوصايا والحيض والقراض والمساقاة والشفعة
الرابع ان القرآن دل على انه يجب ان لا يقدر الانس والجن على الاتيان بمثله لعلو شأنه ثم انا نرى ما
لا يليق بهذا الوصف منها اللحن كما في قوله ان هذان لساحران وروي عن عثمان انهم لما فرغوا من المصحف
اتوه به فقرأه ونظر فيه فقال قد احسنتم وفيه شيء من اللحن وستقيمه العرب بالسنتها ومعلوم ان ذلك اللحن
ما وقع من الله ولا من جبريل عليه السلام ولا من محمد عليه السلام فان كان ذلك بسبب [illegible]
من التحريف ومنها التكرار اما في المعنى فكما في قصة موسى عليه السلام المذكورة في السور الكثيرة واما
في اللفظ فكما ورد في السورة الواحدة قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
مرتين وقوله فبأي آلاء ربكما تكذبان مرات كثيرة ومنها ايضاح الواضحات كقوله ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومنها سوء الترتيب اما في المعنى فكقوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين مع ان الاستعانة متقدمة على الفعل واما في اللفظ فكقوله يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الخامس انه ورد في القرآن قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه وقريش هم قوم النبي صلى الله عليه وسلم وهم لا يهمزون وجميع القراء يهمزون فثبت بهذه الوجوه
ان القرآن قد تطرق اليه التحريف واقل مراتبها الدلالة على ان العلم بتفصيل الآيات والسور غير حاصل
على القطع واذا كان كذلك امتنع القطع على كون آيات التحدي من القرآن ولئن سلمنا كون هذه الآيات
متواترة ولكن لا نسلم دلالتها على التحدي بيانه انه لو كان الغرض من ذكرها استدلاله عليه السلام
بالقرآن على كونه نبيا لاشتهر ذلك منه في غير القرآن لانه لما كان اعظم وفي اثبات نبوته على القرآن فكل
من آمن به يجب ان يكون ايمانه لاجل استدلاله عليه السلام بالقرآن على صدقه ولو كان كذلك
لاشتهرت هذه الواقعة كاشتهار اصل دعائه النبوة ولكنه لم ينقل احد من اصحاب الاخبار انه استدل
على مخالفيه في صحة نبوته بالقرآن ولم ينقل عمن آمن به انه انما آمن به لدليل القرآن فعلمنا انه عليه السلام

ماكان يعول في اثبات نبوة نفسه على القران فاذا كان كذلك علمنا ان الغرض من هذه الايات ماذ
كل احد من الخطباء والشعراء من الدعاوى العظيمة في شان خطبته واشعاره ويمكن ايراد هذا السؤال
من وجه اخر وهو ان يقال التحدي بالقران ورد على ما جرت به عادة الفصحاء والخطباء من ذكر الدعاوى
العظيمة في تصانيفهم وخطبهم وان احدا لا يوازيهم فيها او على ما جرت به عادة اهل النظر والاستدلال
من الاحتجاج ودفع الاسئلة الواردة عليه والاول م والثاني ع غاية ما في الباب ان يقال الاحتمال
الثاني اظهر لكنا نمنع هذا الظهور ولا بتقدير التسليم لكن الاول محتمل ايضا احتمالا مرجوحا ويصير الاستدلال
ظنيا وان سلمنا دلالة هذه الاية على ما ذكرتموه لكن دلالة ظنية ام قطعية الاول م والثاني ع بيانه ان دلالة
هذه الايات على هذه المعاني مشروطة بعدم الاشتراك في الالفاظ وعدم المجاز لانا لو جوزنا في كل واحد
من الالفاظ المفردة التي منها تركبت ايات التحدي ان يكون موضوعا لمعان اخر سوى هذه المعاني التي
نفهمها الآن منها فح يجوز ان يكون مراد الله تعالى منها تلك المعاني الاخر لا هذا المعنى الذي نفهمه لان منها
وكذا القول لو لم يحمل اللفظ على حقيقته بل على مجازه فثبت ان دلالة هذه الايات على مقصودكم متوقفة
على نفي الاشتراك في هذه الالفاظ ونفي المجاز لكن القول بان الاصل عدم المجاز وعدم الاشتراك كلام
ظني لا قطعي واذا كان كذلك صار الاستدلال بهذه الايات على مرادكم ظنيا وهذه المسئلة قطعية و
لئن سلمنا انه وقع التحدي بالقران ولكن هل وصل خبر التحدي الى كل العالمين او الى بعضهم الاول ع لانا نعلم
بالضرورة ان اهل السند والصين والروم وسائر الاطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود محمد في
زمانه فضلا عن ان يقال انهم علموا تحديه بالقران والثاني م لكن ذلك لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة
لان الذين سمعوا التحدي لما كانوا بعض الناس لم يلزم من عجزهم عن المعارضة الا عجز بعض الناس وعجز
البعض عن المعارضة لا يكفي في كون المتحدى به معجزا والا لكان الحاذق في بعض الحرف اذا تحدى اهل قرية
او بلدة بحرفته فعجزوا عنها كان نبيا وذلك ظاهر الفساد ولا يقال انا نعلم ان العرب كانوا اقدر على
معارضته من غيرهم ونعلم انه وصل خبر التحدي اليهم فلما عجزوا عنها كان عجز غيرهم عنها اولى ايضا فيجب
ان خبر تحديه بالقران ما وصل الى كل العالم في زمانه ولكن لا شك في وصوله اليهم بعد وفاته مع انهم لم يعارضوه
وذلك يدل على صحة نبوته لانا نقول في الاول فمن المحتمل ان يكون بعض الاعراب الفصحاء قد اتفق له تحصيل
سافر الى بعض البلاد الشاسعة التي لم يصل اليها خبر محمد عليه السلام مع ان ذلك العربي كان يجيب لو سمع
ذلك التحدي لكان قادرا على المعارضة ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين واما الثاني فهو مدفوع من وجهين
احدهما ان بهذا التقدير لا يتقرر حجة عليهم الا اذا علم بالضرورة انتشار خبره في كل العالم وذلك

يوجب سقوط تكليفه عنهم في الحال **ثانيهما** ان ذلك ان صح فانما يدل اذا علم انه لم يوجد في الازمنة
التي انتشر خبر تحديه عليه السلام بالقران في كل العالم من كان قادرا على المعارضة ولكنه لا يدل على
ان في الزمان الذي لم ينتشر خبره في كل العالم لم يكن فيه من كان قادرا على المعارضة واذا احتمل ذلك
بطل اليقين م ولئن سلمنا انه وصل خبر التحدي الى كل الخلق ولكن لم قلتم انهم عجزوا عن المعارضة **قوله** لان
دواعيهم الى المعارضة كانت متوفرة والموانع كانت مرتفعة ثم انهم لم ياتوا بها وذلك يوجب عجزهم
عنها **قلنا** لا نسلم ان دواعيهم كانت متوفرة عليها **قوله** انه عليه السلام كلفهم ما يشق على قلوبهم وابدانهم
فهم لا بد وان يكونوا مريدين لابطال امره والمعارضة متضمنة لذلك فلا بد وان يكونوا مريدين لها
قلنا لا نسلم انه كلفهم ما يشق عليهم فان من المحتمل ان يقال ان افاضل العرب وعلماءهم حاولوا طلب الملك
والرياسة على سائر الامم وعلموا ان ذلك مما لا يتم الا بحيلة فبعثوا محمدا عليه السلام للرياسة في السر
وجعلوا الحيلة في ترويجها ان اظهروا العداوة والمغالبة معه ثم انهم اظهروا العجز عن معارضة القران ليصير
ذلك حجة عند الناس على نبوته فيتمكنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرياسة م ولئن
سلمنا انه عليه السلام كلفهم ما يشق على قلوبهم وابدانهم ولكن ذلك يدل على توفر دواعيهم على ابطال
امره في الجملة فاما ان يدل على ابطال امره بطريق خاص فذلك غير لازم مثاله انا نستدل بكون
الشخص مولما مظلوما على توفر داعيه على دفع ذلك الالم فاما ان يستدل به على توفر داعيه
على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن ونستدل بكون الشخص جائعا على توفر داعيه على التناول
فاما ان يستدل به على توفر داعيه على تناول شيء معين فلا ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على توفر
دواعيهم ولكن عندنا ما يدل على عدم وجوب توفر دواعيهم وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما الاجمال فهو ان العلم بان المعارضة اولى من غيرها ليس علما ضروريا بل هو علم نظري والعلوم النظرية
يجوز اختلاف العقلاء فيها فلعله عرضت لهم شبهة اقتضت فتور دواعيهم عن المعارضة لا سيما والعرب
ما كانوا اهل النظر والجدل **و**اما التفصيل فمن وجوه **الاول** لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ في
قطع المادة وحسم الامور مبلغ الحرب فعدلوا الى الحرب **الثاني** لا يمتنع ان يكونوا عدلوا عن المعارضة
ظنا منهم ان الخلاف يقع فيها فيقول قوم انه معارضة ويقول اخرون انه ليس بمعارضة ويقع الكلام
في البحث ويشتد في اثناء ذلك شوكته فخوفا من ذلك عدلوا الى الحرب **الثالث** لعل الشكل
الذي حملهم الى الاتيان به اشكل عليهم ولم يعلموا هل المراد به المماثلة في الفصاحة او النظم او فيهما جميعا
او في الاخبار عن الغيب او في ذكر المسائل الدقيقة فلما اشتبه الامر عليهم في ذلك عدلوا عن المعارضة

الرابع ان الانسان انما يتوفر دواعيه على اتعاب نفسه في معارضة حجة من يكلفه ما يتعب فيه
بدنه ان لو كان ذلك المكلف قادرا على الجائه الى قبول ذلك التكليف اما اذا كان ضعيفا خائفا فانه
لا يتوفر دواعي المكلف على ابطال حجته فان الواحد من الضعفاء لو ادعى الملك فانه لا يتوفر دواعي
الملك على ابطال حجته ومعلوم انه عليه السلام كان في اول الامر ضعيفا والعرب ما كانوا يلتفتون اليه
بل كانوا ينسبونه الى الجنون والعته فلا جرم كانت دواعيهم فاترة عن الاتيان بالمعارضة لا يقال هب
انه كان في اول الامر كذلك ولكنه في اخر الامر صار مهيبا وكانوا يخافونه فكان يجب ان تتوفر دواعيهم
على المعارضة لانا نقول انما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة لانهم راوه في هذه الحالة سالكا مسلك التغلب
لا مسلك الاحتجاج فان طريق الاحتجاج ان يحضر النبي عند اشتداد امره وارتفاع شانه جمهور الفصحاء
ويقول لهم اني قادر على قهركم واستيصال شانتكم ولكني عدلت عنه الى الحجة وحجتي اني اتيتكم بهذا القران
وامهلتكم المدة التي تقدرون فيها على المعارضة فان اتيتم بها فقد سقطت حجتي وان عجزتم عنها مع انكم النهاية
في الفصاحة فقد ثبتت حجتي ثم انهم عند انقضاء المدة اذا عجزوا اشتغل في تقرير حجته عليه السلام عليهم
فهذا هو طريق الاستدلال بالقران ولم ينقل انه عليه السلام سلك هذا الطريق عند اقتداره وارتفاع
شانه بل كما قدر على المحاربة معهم اخذ فيها فلما لم يسلك مع القوم عند قدرته مسلك الاحتجاج علم القوم
انه ليس غرضه اظهار الحق بل التغلب فلا جرم لم يتوفر دواعيهم على الاتيان بالمعارضة والحاصل
ان الداعية على المعارضة لم تتوفر في زمان ضعفه لكونه ضعيفا ولم تتوفر في زمان قدرته لظنهم انه لا يطلب
ما يطلبه بالحجة بل بالقهر الخامس لعلهم انما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة لعلمهم بان خطبهم واشعارهم
كانت انقص من القران الذي جاء به وظهور ذلك للفصحاء على وجه لا يبقى فيه اشكال فلاعتقادهم
وضوح ذلك لم تتوفر دواعيهم على المعارضة ثم لئن سلمنا ان دواعيهم كانت متوفرة على المعارضة
لكن لا نسلم ان الموانع كانت مرتفعة فانه يحتمل ان يقال انه منعهم عن المعارضة بالحروب والتشدد
منها خوفا من اصحابه وانصاره ولان قوة الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع من ذلك الا ترى ان واحدا
من الملوك والعظماء لو صنف كتابا رديا فاسدا فان اهل بلدته يتجافون عن اظهار ما فيه من الرداءة
والفساد وكذا هاهنا وبهذا الوجه يمكن ان يجعل قدحا في توفر الداعية على المعارضة من جهة ان هذه الامور
اذا صحت غيرت احوال الداعية ثم لئن سلمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم ان حصول الفعل عند
ذلك واجب بيانه هو ان توفر الدواعي وارتفاع الموانع اما ان يكون من فعل العبد او لا يكون
فان كان من فعله كان قادرا على ان لا يفعله واذا جاز ذلك لم يكن القطع بحصول توفر الدواعي وارتفاع

الموانع في حق العرب لان ما قدر العبد على ان لا يفعله استحال القطع من جهة العقل على انه يفعله وان
كان ذلك من فعل الله فاما ان يكون حصول الفعل عقيبه واجبا او لا يكون فان كان واجبا لزم القول
بالجبر وانه باطل وبتقدير صحته يلزم كون الله تعالى فاعلا للقبيح ومتى صح ذلك امتنع الاستدلال بالمعجز
على الصدق على ما سياتي تقريره وان لم يكن واجبا لم يكن القطع بحصول الفعل عقيب توفر الدواعي
وارتفاع الموانع ثم لئن سلمنا وجوب حصول المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع لو كانت
مقدورة فلم قلتم انها لم توجد قوله لو وجدت لظهرت وانتشرت فلما لم تنتشر علمنا انها لم توجد
قلنا لا نسلم انها لو وجدت لظهرت قوله انها من الامور العظيمة فيجب انتشارها قلنا لا نزاع في كونها
من الامور العظيمة لكن لا نسلم وجوب اشتهار الامور العظيمة وبيانه ما مر في السؤال على التواتر
من ان روايات اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعة على ان ذلك لم يشتهر وان كون
الفاتحة من القران ام ليس من القران من الامور العظيمة ولم ينتشر في زمان الصحابة حتى خالف ابن مسعود
وكذلك القول في البسملة وفي كون الاقامة فرادى او مثنى وسائر الامور التي عددناها هناك وايضا
فالنص الجلي على علي بن ابي طالب رضي الله عنه بتقدير صحته لم يشتهر مع انه من الامور العظيمة وبتقدير
فساده لم يشتهر كيفية وضعه مع انها من الامور العظيمة لا يقال انه ان كان الحق هو النص الجلي فقوم يكتمه
بالكلية بل رواه الشيعة وان كان الحق هو انه موضوع فلم يكتم ذلك ايضا بالكلية بل ذكر اهل
السنة فانهم ذكروا ان واضعه هشام وابن الراوندي فمعارضة القران لو وجدت لوجب ان
لا يكتم بالكلية لانا نقول انه لما جاز على الاكثرين ان لا يذكروا الامر العظيم جاز على الباقين الاقلين
ان لا يذكروه وايضا لانه اذا جاز على الالف السكوت عن ذكر الواقعة العظيمة جاز ايضا على الالف
والعشرة وايضا فان عائشة رضي الله عنها روت ان ابنة خالد بن سنان العبسي دخلت
على النبي عليه السلام فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرحبا بابنة اخي قالت قلت يا
رسول الله او كان نبيا قال نعم ولكن ضيعه قومه فقد خفي امر النبوة مع قرب الزمان والمكان هناك
وذلك يبطل ما ذكرتموه من وجوب اشتهار الامور العظيمة وايضا فلان سائر معجزات نبينا محمد عليه السلام
مع جلالة قدرها لم تشتهر ولم تنقل نقلا متواترا فبطل ما ذكرتموه ثم ولئن سلمنا ان الامور العظيمة يجب
انتشارها ولكن متى اذا وجد من الانتشار ما يمنع من الانتشار او اذا لم يوجد وههنا وجود المانع محتمل
فلا يمكن الاستدلال بعدم الظهور على العدم وبيان احتمال الموانع امور الاول يحتمل ان يقال
القادر على معارضة القران ما كان الا واحدا او اثنين ثم ان ذلك الرجل لما عمل المعارضة عرضها

عليه قبل ان عرضها على غيره فهو وبعض اصحابه قتل ذلك المعارض واخفوا تلك المعارضة الثاني
يحتمل ان يقال ان الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعا قليلين مثل لبيد وكعب بن زهير
وغيرهما ثم انه قيل منهم انهم لو اخفوا معارضتهم وتركوها واظهروا من انفسهم العجز عنها لاعطاهم مالا
كثيرا واولئك القادرون على المعارضة علموا انهم لا يمكنهم الاكتساب بمثل ذلك المال ولا بجنسه
بطريق آخر فلاجل ذلك اخفوا معارضته واعترفوا بالعجز الثالث يحتمل انه استتبع القوم بطريق
آخر ثم ان اعوانه وانصاره كانوا مخوفين لمن يظهر المعارضة فلاجرم انكتمت المعارضة وكيف لا
ذلك وكل من حاول المعارضة في زمان من الازمنة كان خائفا على روحه ومع هذا الخوف الشديد
كيف يمكن ظهور المعارضة ثم لئن سلمنا ان المعارضة لو وجدت لاشتهرت فلم قلتم انها لم تشتهر
بيانه ان العرب عارضوه بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة الكذاب ايضا وعارضه بعضهم بذكر
ملوك العجم وكل ذلك وقع في زمانه وعارضه بعد ذلك ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري لا يقال
تلك معارضة ركيكة غير فصيحة لا اشكال في بطلانها وقصورها لانا نقول لو سلمنا ما ذكرتموه لكن
ذلك قادح في غرضكم وذلك لان الاستدلال بالقران على وجهين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي
اما الاجمالي فهو ان نقول ان محمدا عليه السلام تحدى العرب به وهم عجزوا عن معارضته مع انهم البالغون
في الفصاحة وذلك يدل على كونه معجزا واما التفصيلي فهو ان نستخرج من كل احد من السور من وجوه
الفصاحة ما يكون مجموعها معجزا وانتم الآن انما عولتم على الطريقة الاجمالية وهي مبنية على ان القران لم يعارض
فاذا بينا انه قد عورض فلو حاولتم عند ذلك بيان ان القران افصح منه كان ذلك تركا للطريقة
الاجمالية واعترافا بسقوطها وعودا الى الطريقة التفصيلية ثم ان سلمنا ان المعارضة لم توجد مع
توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه يكون معجزا بيانه من وجوه الاول لعلهم انما عجزوا عن معارضته
لانه كان افصح منهم فقدر على ما لم يقدروا عليه الا ترى انه قد يوجد في الحرفة المعينة من لا يوجد في
زمانه من يساويه فيها فان بطليموس لما صنف المجسطي فان احدا لم يقدر على معارضته وكذلك
القول في اقليدس حين صنف كتابه وفي ارسطاطاليس حين صنف المنطق وكذا القول في صاحب
الطلسمات العجيبة فان احدا في زمانهم لم يقدر على معارضتهم وكذا هاهنا وقد يوجد في البلد
صائغ او نقاش او ديباجي لا يقدر احد على مثل فعله ولا على ما يقرب منه ثم ان ذلك لا يدل على نبوته
فكذا هاهنا وحكى ابن زكريا ان انسانا كان يتكلم من ابطه مخارق وكان يشكو علة به فمازحه بعض
وقال قل للصبي يشكو اليه فرد يده في ثيابه وحكى ابطه بكلام كانه كلام انسان في الصوت به غنة

الا انه كلام مفهوم ثم جئت به الى المنزل بعد انقضاء شغلي فاقبل يتكلم بي ثم فرحت عليه من الكلام
من نحوه النهار الى انقضائه فهذا فعل لم يقدر احد على معارضته ولم يدل ذلك على نبوة فاعله الثاني
لعله عليه السلام تفرغ لجمع القران مدة مديدة ودهرا طويلا وصبر على تحمل المشاق في تلك المدة
الطويلة ولم يقدر غيره على مثل ذلك الصبر فلاجرم تاتى له ما لم يتات لغيره وقال ابن زكريا
ان رجلا لم ياكل من حيث علمته سبعة وعشرين يوما ثم اطلعني على ذلك بعد التلطف ان
ذلك عادة اعتادها وكان ذلك الرجل قويا خصب البدن وقد امتحنت قوته بقوس صلبة
فوجدتها قوية الثالث ان العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران وعلى مثل نظمه
ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله وبصفاته وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالملائكة والجنة والنار
واحوال السموات والارضين وبتاريخ الانبياء والمتقدمين وانه عليه السلام كان عالما بهذه الاشياء
وكان يطلب منهم معارضة القران لا في الفصاحة او في النظم او فيهما جميعا فقط بل كان يطلب منهم كتابا
مشتملا على هذه المعاني في فصاحته ونظمه مثل فصاحة القران ونظمه فان المعارضة لا تحصل الا بالاتيان
بالمثل والمثلية انما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الامور ثم ان العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه
الاشياء لا قليلا ولا كثيرا لاجرم استعظموا امر القران وعجزوا عن معارضته الرابع لعله عليه السلام ما
كان يطلب منهم مثل القران كيف ما كان بل كان يطلب منهم ان يجيئوا بمثل القران من عند الله على ما قال
تعالى قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وان العرب لما لم يقدروا على الاتيان بمثله من عند الله
لاجرم عجزوا لا يقال دعواه في انه جاء بالقران من عند الله لا يصح الا بعد صحة نبوته وصحة نبوته موقوفة على عجز
العرب عن الاتيان بمثله فلو كان المثل الذي طلبه منهم هو الاتيان به من عند الله لزم الدور
لانا نقول لا نسلم انه يلزم الدور فلعله عليه السلام قرر عليهم نبوته بطريق اخر وان لم يكن ذلك الطريق
حاصلا ثم انه بعد ذلك طلب منهم ان ياتوا بمثله من عند الله فلم يلزم الدور ولئن سلمنا لزوم الدور لكن
من المجوز ان العرب لم يتنبهوا للزوم هذا الدور فانه لا شك انهم ما كانوا اصحاب نظر ولا جدل ثم
لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون القران معجزا ولكن هاهنا ما يوهم نقيض ذلك وهو من وجوه
الاول ان كونه معجزا اما ان يكون معجزا لفصاحته او لاسلوبه او لكونه مجموعهما او لعدم الاختلاف
فيه او للاخبار عن الغيب او للصرفة على ما سياتي بيان هذا الحصر في المسالة الثانية لكن ليس شيء من
هذه الوجوه صحيحا على ما سياتي بيان هذه الوجوه في المسالة الثانية فبطل القول بكونه معجزا الثاني ان المعجز
ما لا يمكن الاتيان بمثله لكن كل من قرأ القران فقد اتى بمثله فانا نعلم بالضرورة انه لا معنى للكلام الا

الاصوات المقطعة تقطيعا مخصوصا الموضوعة لافهام المعاني ونعلم بالضرورة ان الاصوات القائمة بلهوات زيد غير الاصوات القائمة بلهوات عمرو واذا ثبت ذلك فنقول انه عليه السلام اذا قرا سورة الفاتحة فكل من قراها بعده فقد اتى بمثل ما اتى به الرسول ع فما كان كذلك لا يكون معجزا الثالث ان القران عندكم قديم والمعجز هو الفعل الخارق للعادة فكيف تقولون القران معجز فهذه جملة الكلام على الوجه الاول من الاوجه الثلاثة في تقرير قولنا ان محمدا عليه السلام ظهر المعجز عليه واما الوجه الثاني من تلك الوجوه وهو التمسك باخباره عليه السلام عن الغيوب فالاعتراض عليه النزاع في كون الآيات الدالة على اخباره عن الغيوب متواترا وتقريره ما مضى في الآيات الدالة على التحدي ثم ان سلمنا كونها متواترة فلا نسلم ان التواتر يفيد العلم على ما مر ثم ان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الاخبار عن الغيب معجز فان المنجمين اتفقوا على ان من اشكال الطالع ما اذا وقع وجب ان يكون صاحبه متمكنا من الاخبار عن الغيوب وقد صح بالتواتر حديث المراة العيا التي كانت ببغداد و كانت تخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل وحكى ابو البركات البغدادي في المعتبر انه جربها مدة عشرين سنة حتى حصل له اليقين بان اخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس وتزوير ولانه قد صح بالتواتر ان اصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يخبرون عن الغيب والصوفية اتفقوا على ذلك والناس يتواترون الخبر بذلك عن البراهمة ولا خلاف ايضا بين المسلمين ان شقا وسطيحا وسواد بن قارب وغيرهم كانوا كاهنين مع انهم كانوا يخبرون عن الغيب فانه قد صح في الاخبار انهم اخبروا عن نبوة محمد عليه السلام ثم ان سلمنا ان الاخبار عن الغيب معجز ولكن متى اذا لم يكن الاتيان بمثل تلك الاخبار معتادا او اذا كان غير معتاد الاول مم والثاني مسلم فلم قلتم ان مثل ذلك غير معتاد البتة بيانه انه عليه السلام انما اخبر عن الغيوب التي اخبر عنها اما على سبيل الاجمال وان كان على سبيل التفصيل كان ذلك من قبيل الواضحات او على سبيل التفاؤل وذلك لا يكون معجزا اما الذي على سبيل الاجمال فمثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية الدخول انه يكون بالصلح او بالقهر وان ذلك الدخول في اي وقت يكون وان الداخل كلهم او بعضهم ومثل هذا الخبر قل ما يحتمل الكذب لان الظاهر انه يدخل المسجد الحرام واحد منهم في بعض الاوقات وبهذا التقدير يكون الخبر صدقا واما الخبر عن الواضحات فمثل قوله ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فان الظاهر من حال الانسان انه لا يتمنى الموت فكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن امر جلي واما الاخبار على سبيل التفاؤل وتقوية القلب للاتباع فكقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض فانه قد جرت العادة للمرء

بتقوية قلوب اتباعهم ووعدهم اياهم بانهم المنصورون على اعدائهم وان الملك لهم والدولة عائدة اليهم ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع واذا ثبت ذلك ظهر ان الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه امر غير مخالف للعادة واما اخباره عن الغيوب التي ليست في القران فهي منقولة لا على التواتر فلا يجوز الاحتجاج بها ثم ان سلمنا انه معجز ولكن لا يصح الاستدلال به على النبوة لانه اما ان يستدل باخباره عن الامور الماضية او المستقبلة والاول باطل لانه ربما سمعها عن سائر الناس فذكرها والثاني ايضا باطل لانه اذا اخبر عن الامور المستقبلة لم يعرف صدقه في ذلك الخبر الا بعد وقوع المخبر عنه فاذا اخبر عن انهم يدخلون المسجد الحرام وانهم يغلبون الروم لا يعرف صدقه الا بعد وقوع هذه الامور ولكن كل من اعترف بنبوته فانه لم يوقف صدقه في دعواه النبوة على وقوع هذه الاشياء فاذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته مغاير لهذه الاشياء ومتى ثبت نبوته بطريق اخر لم يكن الى ذكر هذا الدليل حاجة ولا في ذكره فائدة واما الوجه الثالث فالاعتراض عليه ليس النزاع في صحة تلك الاشياء ولا نزاع في ان احادها غير معلوم بالتواتر بل منتهى القطع فيه ان يقال ان احادها وان لم تنقل نقلا متواترا الا ان مجموعها متواتر وذلك ممنوع فان المخبرين عن مجموع تلك الاشياء ما بلغوا الى الحد الذي يمتنع تواطؤهم على الكذب ثم ان سلمنا بلوغ المخبرين عن تلك الغرائب الى حد التواتر ولكن ليس كل تلك الغرائب بالغة الى حد الاعجاز بل الغرائب التي يمكن دعوى كونها معجزة فالرواة عنها قليلون فلا يحصل العلم ثم ان سلمنا بلوغهم الى حد التواتر ولكن نعارضهم بالمخبرين عن معجزات ماني وزرادشت وغيرهم مع قطعكم بكذبهم ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على وقوع تلك المعجزات ولكن ههنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي ان كل واحدة من تلك المعجزات امور عظيمة والدواعي الى نقلها متوفرة والموانع مرتفعة فانه لم يكن على احد خوف من نقل معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم بل الخوف كان على الطاعنين فيها فلو كانت صحيحة لوجب اشتهار كل واحد منها على ما ذكرتموه في معارضة القران بل اشتهار هذه المعجزات اولى من اشتهار المعارضة لان الخوف اذا كان موجودا في نقلها المعارضة والدواعي اذا كانت متوفرة على نقل المعجزات فلما لم تبلغ هذه المعجزات الى حد التواتر علمنا انها غير صحيحة فهذا هو الكلام على الاوجه الثلاثة المذكورة في بيان ظهور المعجز على محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ظهور المعجز عليه ولكن ههنا شبهة تمنع منه وهي ان المعجز هو الفعل الخارق للعادة و تجويز ذلك يجر الى السفسطة وذلك لانا اذا جوزنا تغير العادات عن مجاريها لم يمكننا القطع باستمرارها في شيء من الاحوال فلعله لا يمكننا القطع بان الله تعالى لم يقلب ما خلفنا حين ما غبنا عنه واذا غمضنا العين فلعل الله تعالى قلب جدران البيت ذهبا ابريزا ثم كلما فتحنا العين جعلها مرة اخرى

كما كانت بل من خرج من داره يلزمه تجويز ان يكون قد انقلب اقمشة البيت اناسا فضلاء علماء و
انه صارت الاحجار والخشب التي هناك ذهبا وياقوتا بل يلزم تجويز ان يرى الاعمى في ظلمة الليل وهو
بالصين بقة بالاندلس مع ان البصير لا يرى الشمس طالعة في النهار وايضا لا يمكننا القطع بعدم
تقلع الجبال من اماكنها وبعدم انتثار الكواكب عند تغميض العين وبعدم انقلاب الاحجار اناسا فضلاء
يلقي بعضهم الدروس على بعض المسائل الدقيقة ولا يمكننا القطع بان من يكون حيا لا يكون عالما ومعلوم ان
من التزم تجويز هذه الامور فقد خرج عن العقل ودخل في محض الجنون واذا كان القول بجواز تغير العادات
يفضي اليه كان القول به باطلا ولئن سلمنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر عليه المعجز ولكن لا نسلم
ان كل من كان كذلك فهو نبي ونحن نضبط مداخل الاعتراض على هذه المقدمة اولا ثم نرجع فنقرر كل واحد
منها فطريق الضبط ان نقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك النبي وهو الذي يقول الفلاسفة
من ان مبدأ حدوث هذه الحوادث هو نفس ذلك النبي واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان لا يكون
حيا وهو الذي يقوله بعضهم من ان مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيء من خواص الاجسام كخاصية المغناطيس
في جذب الحديد واما ان يكون حيا وذلك الحي اما ان يكون جسما وهو الذي يقوله بعضهم من ان الافلاك
والكواكب احياء ناطقة وهي التي تفعل هذه الافعال العجيبة واما ان لا يكون جسما وهو اما ان يكون غير الله
وهو الذي يقوله بعضهم من ان الفاعل للمعجزات هو الجن والشياطين والملائكة وهذا على قول من لا يجعل
هذه الاشياء اجساما اما من يجعلها اجساما فهي داخلة في القسم الذي قبله واما ان يكون هو الله تعالى
فلا يخلو اما ان يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض معلوم وهو ان يكون
ابتداء عادة او تكرير عادة او منشأ ولدا او معجزة لنبي اخر او كرامة لولي ولغرض مجهول لا طريق لنا الى العلم به
واما ان يكون الغرض تصديقه وعند ذلك يجب بيان ان من صدقه الله تعالى فهو صادق وذلك
انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلا مختارا وعالما بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وانه يمتنع الكذب
عليه فهذه مداخل الاعتراضات على هذه المقدمة ثم نعود الى تقرير كل احد منها على سبيل التفصيل
فنقول اختلف الناس في حقيقة الانسان فمنهم من زعم انه عبارة عن هذه البنية المخصوصة ومنهم من
قال انه مركب من هذه البنية المحسوسة ومن نفس ليست هي جسما ولا جسمانية فان كان الحق هو الاول
فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الشخص وقع له مزاج مخصوص استعد به لان يقدر على ما لا يقدر عليه
غيره كما ان مزاج المغناطيس وقع على وجه استعد به لاثر مخصوص لا يصدر عن غيره لا يقال
الجسم لا بد وان يكون قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الجسم لانا نقول لم لا يجوز

ان يقال القادر بالقدرة في الشاهد انما كان قادرا لبنيته المخصوصة لا لقدرة قائمة به ولئن ساعدنا
على ذلك فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يقدر على الجسم واللون والذي عولت عليه المعتزلة في ذلك
تقدم ذكره في مسئلة الصفات وتبين وجه ضعفه ولذلك فان ابا الحسين معترف بانه لا يمكن
افادة الدلالة على ان القدرة لا تتعلق بالجسم وان كان الحق هو الثاني فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك
الشخص اختص بنفس اقوى من سائر النفوس واكمل منها فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره ثم
لئن سلمنا انه ليس ذلك لاجل خاصية في مزاج ذلك الشخص او في نفسه فلم لا يجوز ان يكون ذلك
لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك فانا نشاهد المغناطيس جاذبا للحديد والحجر الذي يسمى
باغض الخل اذا ارسلته على اناء فيه خل لم يزل على عود بل ينحرف عنه حتى يسقط خارج الاناء والزمرد
الفائق يسيل عين الافعي والحجر الجالب للمطر مشهور فيما بين الاتراك والسمكة المعروفة بالرعادة
يرتعد منها يد الصائد وعود الصليب نافع للمصروع وزبل الذئب الملقى على الشوك ينفع من القولنج
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك الشخص عرف جسما خاصيته احداث ذلك الفعل الغريب
لا يقال ان امثال هذه الاشياء وان كانت مذكورة في الكتب الا ان من جربها علم كذب الناس في
ذكرها لانا نقول ان ذلك مما لا يضر السائل لان الناس لما صنفوا في هذه الخواص كتبا علمنا ان فيها
غير معلوم بالضرورة فيكفي السائل مطالبة المستدل بابطاله ثم ان سلمنا ان ذلك ليس لخاصية شيء
من الادوية فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك للاستعانة بالسماويات فان جمهور الصابئة يزعمون
ان الافلاك والكواكب حيوانات ناطقة مدبرة وان عندهم طريقا الى الاتصال بارواحها ولئن
من اتصل بها قوي على ما لم يقو عليه غيره ولذلك فقد تواترت الاخبار عن جميع الاتراك انهم
يقدرون على استجلاب السحاب والرياح واستنزال الامطار وتبريد الهواء في الصيف وتسخينه
في الشتاء ولئن سلمنا انه ليس للاستعانة بالسماويات فلم لا يجوز ان يكون المحدث لهذه العجائب اقواما
من الجن والشياطين والملائكة وكان غرضهم من ذلك الاضلال والاغواء ويؤكد ذلك ان محمدا
عليه السلام زعم ان ملكا القى القران اليه وانتم قبل العلم بنبوته صلى الله عليه وسلم تجوزون
على ذلك الملك ان يفعل القبيح المحظور فلا يمكنكم ان تعلموا عصمته الا بعد ان تعلموا نبوته عليه السلام
ولا تعلمون ذلك الا بعد ان تعلموا ان خوارق العادات ليست الا من افعال الله تعالى اذ لو كانت
من فعل الملك فان الملك لا يفعل القبيح وعلى التقدير الاخر يلزم الدور فاذن لا بد من اقامة
الدلالة على ان هذه الخوارق ليست من افعال الملائكة والشياطين والجن لا يقال ان الاحتمالات

الاخير سمه

الاربعة التي ذكرتموها باطلة من وجوه عشرة ثلثة منها عامة في الكل وسبعة منها مخصوصة
بالاحتمال الاخير اما الوجوه العامة فالاول انا لو جوزنا ما ذكرتموه لما امنا ان يكون السبب في
وجود السموات والارضين شيئا من هذه الاحتمالات التي ذكرتموها الثاني انا لو ساعدنا على
تجويز تلك الاحتمالات على الجملة ولكن المدعي للنبوة لو كان كاذبا لوجب على الله ان يمنعهم منها
لئلا يفضي الى الاضلال والتلبيس في الادلة الثالث ان هذه الوجوه لو كانت محتملة لذكرتها العرب
في القدح في نبوته عليه السلام لانه من المعلوم استقصاؤهم في ذكر كل ما يكون مبطلا لدعواه فلما لم يذكروا
شيئا من هذه الاحتمالات علمنا فسادها واما الوجوه المانعة من احتمال الجن فالاول ان العلم الضروري
حاصل بان محمدا عليه السلام هو الاتي بالقران اذا كان الاحتمال الذي ذكرتموه يدفع هذا العلم
كان باطلا الثاني انه لا طريق الى اثبات الجن والشياطين والملائكة الا بالسمع فكيف يصح الطعن
في النبوة بما لا يثبت الا بعد ثبوتها الثالث ان القران لو كان من فعل الجن لكان اما ان يكون
من فعل عقلائهم او من فعل ذوي النقص منهم والثاني باطل والا لظهر الاختلال في القران لوجوب
ظهور ذلك في افعال ذوي النقص وان كان من فعل العقلاء لكان اما ان يكون فعلا لغير الفاسقين
منهم او كان فعلا للفاسقين والاول باطل لان غير الفاسقين يستحيل ان يصدر منه مثل هذا التلبيس
وان كان من فعل الفاسقين وجب ان يعارضهم المطيعون حتى يزيلوا الشبهة لان ذلك من
اعظم طاعاتهم ولما بطلت هذه الاقسام بطل كونه من عمل الجن الرابع انه عليه السلام قد تحدى
بالقران واعلم عجزهم عنه فلو كان ذلك من فعلهم لتوفرت دواعيهم على معارضته لان من نسب
الى العجز عن الشيء وكان قادرا عليه لابد وان ياتي بذلك الشيء كما قلنا في الانس الخامس انه عليه السلام
كان ينهى عن متابعة الشياطين ويامر بلعنهم والبراءة عنهم ولو كان الفاعل لهذه المعجزات هو الجن و
الشياطين لاستحال منهما نصرته مع انه يامر بلعنهما السادس ان القران الذي ظهر على محمد صلى الله
عليه وسلم لو جاز اسناده الى الجن لجاز في كل كتاب يدعي الانسان كونه تصنيفا له ان يكون ذلك
الكتاب من قبل الجن فح لا نعلم في كتاب سيبويه انه تصنيفه ولا في كتاب اوقليدس انه تصنيفه
وذلك يؤدي الى الشك في الضروريات السابع وهو الذي عول عليه النصيبي من المعتزلة في نقض
الاسئلة الكبيرة لابن زكريا وارتضاه المرتضى في كتابه في اثبات الصرفة ان هذا السؤال انما يذكر في انه
او في غيره فان ذكر في القران بينا الجواب على القول بالصرفة وقلنا انا نستدل على ان تعذر المعارضة
لم يكن لفرط الفصاحة وانما كان لان العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة صارت مسلوبة عنهم

بالدليل ان القادر بالقدرة لا يقدر على فعل شيء من العلوم ولا من اضدادها في قلب الغير ولا فرق في
ذلك بين الملك والجن والبشر وعلى هذا التقدير يندفع السؤال واما على القول بان المعجز هو الفصاحة
فلا يندفع هذا الاشكال اذ من الجائز ان يكون فصاحة الجن والشياطين اعظم من فصاحة البشر فلا جرم قدروا
على هذا القران والقوه الى محمد عليه السلام واما ان ذكر هذا الاحتمال في غير القران فمن المعجزات ما ثبت
بالدليل انه لا يقدر عليه الا القادر لذاته مثل احياء الميت وابراء الاكمه والابرص ومنها ما يقدر على
جنسه القادر بالقدرة مثل فلق البحر ورد الشمس من مغربها ومنع الافلاك عن حركاتها ثم ان هذا القسم
ايضا على قسمين لان منها ما يحدث بحضرتنا مثل فلق البحر وتقلع الاشجار من منابتها وطيرانها الى مقر
كونها من فعل الله تعالى ان هذه الافعال شاقة والقادر بالقدرة لا يقدر على الافعال الشاقة الا
اذا كانت بنيته كثيفة صلبة بدليل انا نرى ان كل من رقت بنيته ضعفت قوته وكل من كثفت بنيته
قويت قوته فعلمنا ان القادر على هذه الافعال الشاقة اما ان يكون هو الله تعالى او غيره ولو كان
غيره وجب ان يكون ذا بنية كثيفة ولو كان كذلك لشاهدناه لانه من المحال ان يكون المرئي
الكثيف حاضرا والحاسة تكون سليمة والموانع تكون مرتفعة ثم انا لا نراه فلما لم نر شخصا يفعل هذه
الافعال علمنا ان الفاعل لها ليس الا القادر لذاته وذلك هو الله واما ما يحدث من جنس مقدور
البشر لا بحضرتنا مثل سكون الافلاك وطلوع الشمس من مغربها فانا لا نعلم كونه من فعل الله تعالى
الا باخبار النبي صلى الله عليه وسلم الذي عرف صدقه بالدليل من النوعين الاولين فهذا حاصل الجواب
المذكور في هذا الموضع وهي باسرها ضعيفة جدا لانا نقول اما الاول فالجواب عنه ان الله ان قدر خلق السموات
والارضين لا يخلو اما ان يكون معلوم البطلان بضرورة او بنظر او لا يكون فان كان معلوم البطلان
فقد امنا وقوعه من الانسان لان الذي نعلم بالضرورة او بالنظر امتناع وقوعه كيف يمكن تجويز
وقوعه وان لم يكن ذلك معلوم البطلان كان ذلك تجويزا لامر لم نعلم بطلانه فلم يمكن الزامه على السؤال
المذكور الزاما للامر المستحيل عليه فلم يندفع به ذلك السؤال [illegible] ان جحدوا العلم الضروري والبرا
بامتناع حدوث السموات والارضين من الجن الخفية ووجود المقتضي ثم يدعوا ان تجويز حدوث
المعجزات من هذه الوجوه يفضي الى القدح في ذلك الاصل المعلوم فح يكون الكلام مستقيما ولكن
دعوى الضرورة في ذلك مكابرة واما الدلالة فما طالبناكم الا بها واما الثاني وهو انه يجب على الله
تعالى منع الملك والجن عن فعل المعجز وابطال تلك الخاصية فالجواب عنه ان القول بالوجوب على
الله تعالى محال وبتقدير التسليم فانما يجب على الله منع الجن من الافعال العجيبة اذا لم يجعل وجها اخر

سوى كونها تصديقا من الله تعالى للمدعي الرسالة فاما اذا احتمل هذا الوجه واحتمل كونه فعلا للجني
لم يجب على الله منع الجني منه لان المكلف لو اعتقد جزما عند رؤيته لذلك المعجز كونه تصديقا من
الله تعالى مع ان احتمال كونه من فعل الجني حاصل لكان المكلف قد اتي من قبل نفسه حيث جزم
لا في موضع الجزم لا من قبل الله تعالى فثبت انه لا وجه لايجاب منع الجني على الله تعالى واما الثالث وهو ان
هذه الاحتمالات لو كانت ممكنة لذكرتها العرب فالجواب عنه ان العرب ما كانوا اصحاب نظر
ولا جدل بل كان يخفى عليهم ما هو اجلى من هذه الاحتمالات وبتقدير ان يكونوا من اصحاب النظر فانه
لا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات وايضا فلان هذا المجيب يجب عليه ان يكتفي في جميع الشبه المذكورة في
باب النبوة بمثل هذا الجواب وح يكون اشتغال المتكلمين بعقد الابواب والفصول في هذا المعنى وتدوين
الكلام في الاجوبة عن الشبه حشوا ضايعا ومعلوم ان ذلك فاسد واما الرابع وهو ان العلم الضروري
حاصل بان محمدا صلى الله عليه وسلم هو الذي اتى بهذا القران فالجواب عنه ان الذي وقع العلم به ان
القران لم ينتشر خبره الا منه عليه السلام فاما انه الفاعل لذلك فهو غير معلوم بالضرورة بل المعلوم
بالضرورة انه عليه السلام كان يدعي انه لقنه ملك وانه اخذه عن ذلك الملك فانكار ذلك تكذيب
له عليه السلام واما الخامس وهو ان الطريق الى اثبات الجن والملائكة هو اخبار النبي صلى الله عليه وسلم
فكيف يقدح بالفرع في الاصل فالجواب عنه ان القطع بوجود الجن والملائكة يتوقف على صحة النبوة اما
تجويز وجودهما لا يتوقف على صحة النبوة والسائل يكفيه ذلك التجويز وعلى المستدل ابطاله حتى يمكنه
القطع بان ذلك المعجز من فعل الله تعالى وليس لاحد ان يحاول اقامة دلالة على نفي الجن والملائكة لان
ذلك يتضمن تكذيب الانبياء قطعا لانا نعلم بالضرورة انهم كانوا يثبتون الملك والجن واما السادس
وهو قولهم لو كان القران من فعل الجن لكان اما من فعل مجانينهم او من فعل عقلائهم فالجواب لم لا يجوز ان
يكون ذلك من فعل فساقهم قوله كان يجب على المطيعين معارضتهم قلنا هذا ضعيف لاحتمال ان
يكون القادرون على مثل فصاحة القران كلهم كانوا فاسقين ولم يكن في المطيعين من كان قادرا على ذلك
فلاجل ذلك لم تحصل المعارضة ثم لئن سلمنا ان في المطيعين من كان قادرا على المعارضة لكن لا نسلم
انه كان يجب عليهم المعارضة فان وجوب المعارضة لو كان لكان لاجل دفع المفسدة وذلك
ان المعجز الصادر عن الجن لما احتمل غير المفسدة لم يجب على الله كشف الحال فيه فكذلك لا يجب
على مؤمني الجن واما السابع وهو انه عليه السلام نسب الجن الى العجز عن الاتيان به فلو كان ذلك
من فعلهم لاتوا بمثله فالجواب عنه ان من نسب الى العجز عن الشيء فهو انما يبالي بذلك الشيء اذا الحف

منزلته بعد بان لا يبالي به فاما من لا يتضرر بذلك اصلا لا في المال ولا في الجاه ولا بوجه من الوجوه
فلا نسلم ان ذلك مما يحمله على الاتيان بالمعارضة ولئن سلمنا ان ذلك مما يدعوه الى المعارضة لكن لعل
التذاذه بالاغواء والاضلال يزيد على ذلك فلاجل ذلك ترك المعارضة ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه
في حق الجن لكنه لا يستمر في حق الملائكة واما الثامن وهو انه عليه السلام كان يدعو الخلق الى البراءة عن
الشيطان فكيف يكون الشيطان ناصرا له فالجواب عنه ان هذا العذر لا يجري في الملائكة ولانه لا يبعد
ان يكون استلذاذ الشياطين بغلو جهلهم في الانس واضلالهم له يزيد على استضرارهم بلعن الانس لهم
فيتحملون هذه المضرة تحصيلا لتلك المنفعة واما التاسع وهو انا لو جوزنا في القران ان يكون من فعل غيره
لجوزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثله وهو سفسطة فالجواب انا نعلم بالضرورة ان محمدا عليه السلام
كان يدعي في القران ان ملكا القاه اليه وانه ليس ذلك من كلامه ولا من عمله فاذا جعلتم ذلك موجبا
للسفسطة يلزمكم تكذيب قوله وايضا فانه ما من كتاب وشعر الا ويتوجه فيه هذا الاحتمال الا ترى ان
الشعراء المتقدمين كان يزعم كل واحد منهم ان له جنيا يعينه على الشعر ولانه ما من كتاب ولا شعر الا
ويجوز ان يكون المحدث له انسانا اخر لا الذي ينسبه الى نفسه الا انه قد يكون هذا التجويز بعيدا فلا جرم يكتفى
فيه بالظن الغالب واما في مسئلتنا هذه فالظن الغالب لا يكفي بل لا بد فيه من القطع فلا جرم كان
الاحتمال الذي ذكرناه قادحا واما العاشر وهو ان القران انما كان معجزا للصرفة فالجواب عنه انا سنقيم
الحجة القطعية في المسئلة الثانية ان شاء الله تعالى على فساد القول بالصرفة فيبطل هذا الجواب ثم لئن
سلمنا صحة القول بالصرفة فانا لا نسلم ان القادر على سلب العلوم عن القلوب وتحصيلها فيها لا يمكن
ان يكون قادرا بالقدرة ولا حجة للمعتزلة الا الدليل الذي مضى ذكره في مسئلة اثبات الصانع وظهر
وجه ضعفه ظهورا لا يبقى للعاقل فيه شك ثم لئن سلمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على هذه الاشياء
ولكن لم لا يجوز وجود امور لا تكون متحيزة ولا قائمة بالمتحيز مع انها تكون قادرة لذواتها مثل الاشياء التي
تسميها الفلاسفة العقول والنفوس فيصح منها خلق العلوم في القلوب وازالتها عنها فان تمسكوا في نفيها
بقولهم لا طريق الى اثباتها فيجب نفيها فقد ذكرنا في ابطال هذه الطريقة ما مر في اول الكتاب فتبين
بهذا سقوط هذا الجواب ايضا واما قولهم المتولي لقلع الجبال ونقل الاثقال العظيمة لو كان جنيا لكان
ذا جثة كثيفة ولو كان كذلك لوجب ان نراه فللسائل ان يمنع المقدمة الاولى من وجهين احدهما لم لا يجوز
ان يكون الجني لا متحيزا ولا قائما به ومع ذلك يكون قادرا على الافعال الشاقة وثانيهما ان سلمنا كونه
جسما فلم لا يجوز ان يكون الجسم اللطيف قادرا على الافعال الشاقة وليس مع المعتزلة في دفع هذه المطالبة

الا الاستقراء وانه لا يفيد العلم واما المقدمة الثانية وهي ان الجسم الكثيف الحاضر يجب ان يراه
سليم الحس فقد مضى ابطاله في الاصل الحادي عشر فهذا جملة الكلام في هذا المقام ثم لئن سلمنا ان فاعل
المعجزات للانبيا هو الله تعالى لكن لا نسلم انه يكون فعله للشيء الخارق للعادة محتملا لكونه لتصديقهم بيانه
وهو انه ليس ايجاد الفعل الخارق للعادة نفس التصديق لا يمكن ايضا ان يكون لاجل التصديق اذ
لو كان فاعلية الله تعالى معللة بالغرض وانه غير جائز واذا لم يكن المعجز نفس التصديق وليس ايضا حادثا
لاجل التصديق لم يكن له دلالة عليه اصلا ولئن سلمنا انه يمكن ان يكون ايجاد الله تعالى المعجز لاجل
الغرض لكن لم قلتم انه لا بد وان يكون له فيه غرض بيانه وهو ان القادر اذا رجح الفعل على الترك
فذلك الترجيح اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف استحال منا فعل بعض ما يصح صدوره
منا الا لمرجح وذلك المرجح ان كان فعلا لنا احتجنا في فعلنا الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان كان فعلا لله
تعالى فعند مرجح غيره ان عند وجود المرجح يجب الفعل فح يكون الله تعالى فاعلا لما عنده يجب حصول
فعل العبد فيكون القبائح الصادرة منهم مستندة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل القبيح سقط الاستدلال
بالمعجز على الصدق اما ان لم يتوقف ترجيح القادر الفعل على الترك على المرجح لم يلزم ان يكون فعل الله
المعجز لاجل غرض فثبت انه يجب ان يكون فعل الله لا لغرض ثم لئن سلمنا انه يجب ان يكون لغرض
لكن لا نسلم ان ذلك الغرض ليس الا التصديق لذلك المدعي فلا بد من الدلالة على ذلك سواء قدر
على ذكر غرض اخر او لم يقدر عليه ثم انا نذكر على سبيل التبرع اغراضا اخر من وجوه اخر احدها ان
يكون لطفا للمكلف اخر وثانيها ان يكون اجابة لدعوة انسان اخر وثالثها ان يكون معجزة لنبي اخر ورابعها
ان يكون المقصود منه كالمقصود من انزال المتشابهات وايلام الحيوانات فان المتشابهات لما كانت
بظواهرها موهمة للخطا والمكلف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من النظر والتامل فانه
يصير مستحقا للثواب بسبب ذلك فكذلك هاهنا لما كان موهما كون المدعي صادقا فالمكلف اذا تكلف
ان يجزم بذلك لا بد من النظر فالله تعالى يفعله ابتلاء وامتحانا للمكلف ليستحق الثواب بما ناله من المشقة
وخامسها ان يكون ذلك مبتدا عادة اراد الله اجراءها فيما بعد ذلك وسادسها ان يكون ذلك
عادة لا تدور الا في مدة متطاولة لان العادات قد تكون عائدة في كل يوم مثل طلوع الشمس من
مشرقها وقد تكون عائدة في كل شهر مثل استهلال القمر وتبدره وقد تكون عائدة في كل سنة مثل
احوال الفصول وقد تكون عائدة في كل ثلاثين سنة مثلا كعود زحل الى نقطة بعينها من الفلك وقد
عائدة في كل اربعة وعشرين الف سنة مثل عودات الثوابت الى نقطة باعيانها من الفلك

جاز ذلك احتمل ان يقال ان هذا الذي حدث في زماننا فهو وان كان خارقا للعادة في زماننا
الا انه موافق للعادة وذلك الدور المعلوم الذي له حتى ان الخارق للعادة بالنسبة اليه هو عدم وقوعه
لا وقوعه وسابعها ان يكون على سبيل الارهاص وثامنها ان يكون غرضه اضلال العباد وهذا
الوجه لا يمكن ايراده الا على الاشعرية الذين يجوزون ذلك من الله واذا ثبت احتمال هذه الوجوه
لم يمكن الجزم بانه لا غرض من احداث هذا المعجز الا التصديق لا يقال هذا مدفوع من وجهين الاول
ان من ادعى كونه رسولا للملك عند حضور الملك فاذا قال ايها الملك ان كنت صادقا في ادعائي
فخالف عادتك فالملك اذا خالف عادته حصل العلم بصدق المدعي مع احتمال ان يكون فعله
لاجل غرض اخر الثاني هو ان الوجوه التي ذكرتموها وان كانت محتملة الا ان الاظهر وقوعه لاجل تصديق
ذلك المدعي فلو خرق الله العادة لا لاجل التصديق لكان قد فعل ما يوهم تصديق الكاذب و
فعل ما يوهم تصديق الكاذب غير جائز اما لقبحه على ما يقوله المعتزلة او لانه يفضي الى تعجيز الله تعالى عن تمييز
عباده صدق انبيائه على ما يقوله الاشعرية لانا نقول اما الاول فالجواب عنه من وجهين الاول هو
ان حاصل هذا الاستدلال بعد التحقيق راجع الى التمسك بالدوران جري العادة وذلك لان حصول
الفعل الخارق للعادة عقيب التماس المدعي وعدمه عند عدمه ليس الا الدوران وقد عرفت انه
لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فانه من المحتمل ان يكون اتيان الملك بذلك الفعل لاسباب اخر
اتفقت مقارنتها لذلك الالتماس من ضجر وعطش ولدغ عقرب وحدوث الم الى غير ذلك
الثاني انكم اما ان تسلموا احتمال ان يكون قيام الملك لاجل غرض اخر سوى تصديق المدعي لرسالته
او تمنعوا منه فان سلمتم ذلك فمع تسليم ذلك الاحتمال لا يمكن دعوى اليقين الجزم بانه لا يفعل ذلك
الا للتصديق لان القطع بثبوت الشيء مع الحكم باحتمال عدمه لا يجتمعان وان منعتم من ذلك الاحتمال
وجب عليكم ان تثبتوا ان فعل الله لا يحتمل الا التصديق حتى يكون مساويا للمثال المذكور في اثباته
ونحن ما طالبناكم الا بذلك واما الثاني فالجواب عنه ان ذلك انما يقبح اذا كان تصديقا للكاذب
فاما الفعل الذي يحتمل ان يكون تصديقا وان لا يكون فليس بقبيح لان المكلف لو حمله على التصديق
لكان قد جزم لا في موضعه فيكون التقصير منه لا من الله تعالى وصار هذا كما ذكرنا من انزال المتشابهات
وايلام الحيوانات على ما مر بيانه غير مرة وقوله يفضي ذلك الى عجز الله قلنا هذا ركيك لان
العجز انما يلزم ان لو كان ذلك ممكنا ثم انه لا يكون قادرا عليه فاما اذا لم يكن في الفعل الخارق للعادة
منه دلالة على التصديق لم يلزم من عدم اقتدار الله تعالى على جعله دليلا على الصدق عجزه

كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعله دليلا على جلوس غراب على قمة جبل قاف عجزه ثم لئن
سلمنا ان ايجاد الله الفعل الخارق للعادة لاجل التصديق فلم قلتم ان من صدقه الله فهو صادق
قوله تصديق الكاذب كذب والله تعالى لا يكذب قلنا لم قلتم ان الله تعالى لا يكذب وفي هذا
المقام اختلف نظر المعتزلة والاشعرية اما المعتزلة فقد زعموا ان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح والكلام عليه انا لا نسلم ان الكذب قبيح وتقريره ما مر في مسألة الحسن والقبح ولئن سلمنا
ذلك فلا نسلم ان الله تعالى لا يفعل القبيح وبيانه من وجوه الاول ما مر في خلق الاعمال ان الله هو
الموجد لكل افعال العباد والثاني انه تعالى اما ان يكون عالما بكل المعلومات ولا يكون فان كان
فالكافر الذي علم منه الكفر استحال ان لا يفعله على ما بينا وفيما مضى ثم انه تعالى كلفه بان لا يفعله فيكون
ذلك تكليفا لما لا يطاق انه من القبائح في الشاهد فيكون الله تعالى فاعلا لما هو في الشاهد قبيح وان لم يكن
عالما بكل المعلومات جاز ان لا يعلم قبح القبيح بل يعتقد فيه كونه حسنا وعلى هذا التقدير لا يمتنع اقدامه على القبيح
الثالث سبق ان الداعي الى الكفر من فعل الله تعالى ان حصول الكفر عقيب حصول الداعي اليه واجب
فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح ولا فرق في العقل بين فعل القبيح ابتداء وبين فعل ما يوجب القبيح
اما الاشعرية فقد زعموا ان الكذب على الله محال واستدلوا عليه بما مضى في مسألة الكلام والاعتراض عليه
ما مضى هناك ثم ان سلمنا وجوب كونه صادقا بالصدق القديم لكن لم لا يجوز ان يخلق حروفا واصواتا
تدل على خلاف ما في الوجود حتى يكون الكلام المسموع المكتوب كذبا وان يخلق المعجزات على يدي الكذابين
كما يخلقها على يدي الصادقين اذ لا يقبح منه تعالى عندكم شيء اصلا ثم لئن سلمنا ان المعجز يدل على الصدق
ولكن هاهنا بحث اخر وهو ان النبي كيف يعرف انه رسول لم لا يجوز ان يكون ذلك المرسل شيطانا
وبيانه هو انا انما نعرف كون المدعي رسولا صادقا بظهور المعجز عليه وذلك انما يمكن بعد معرفة عادات
الناس حتى نعرف ان ما يخالفها معجز فكذلك النبي عليه السلام انما يمكنه معرفة ان ذلك المرسل ليس شيطانا
لو تقدمت معرفته بعادات الشياطين والا فكيف يعرف ان ذلك الفعل المعجز ليس من افعال
الشياطين لكن النبي عليه السلام قبل وصول الملك اليه لم يكن عالما بعادات الشياطين وغيرهم فوجب
الا يعرف ان ذلك الفعل غير معتاد لهم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه
ولكن هاهنا شبهة توجب نقيض ذلك وهي من وجهين الاول انه يمنع من القول بالنبوة مطلقا والثاني
بنبوته عليه السلام خاصة اما النوع الاول فمن وجوه الاول انه لو جاز بعثة الرسل لجاز التكليف والتكليف
غير جائز فالبعثة غير جائزة اما الشرطية فلا خلاف فيها بين العقلاء واما ان التكليف غير جائز فنحو

ما مر في مسألة خلق الاعمال فان قدرة العبد غير صالحة للايجاد وان فعله حاصل بقدرة الله فاذا كان كذلك
استحال تكليفه كما يستحيل تكليف العاجز بالفعل وكما يستحيل تكليف الجماد وبه الثاني ان ثبت ان قدرة العبد صالحة
للايجاد ولكنها انما تؤثر في الفعل اذا كانت مرجحة داعية الى الفعل على داعية الى الترك وقد عرفنا ان حصول
تلك الداعية من فعل الله تعالى وان ترتب الفعل على تلك الداعية واجب فاذا كان كذلك لم يكن العبد
متمكنا من الفعل لان الله تعالى متى خلق الداعية وجب صدور الفعل عن قدرته ومتى لم يخلقها فيه استحال
صدور الفعل عنه وربما يعبر عن هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان العبد لو كلف لكان اما ان يكلف حال
كونه متساوي الداعي الى الفعل والترك او حال ترجح احدى الداعيين على الاخرى والاول باطل لانه حال
تساوي الدواعي يستحيل صدور الفعل عنه فلو كلف بالفعل في ذلك الوقت لكان مكلفا بما يستحيل صدوره
منه والثاني ايضا باطل لانه اذا ترجحت احدى الداعيين على الاخرى فالذي تدعو الداعية المرجوحة اليه
يكون ممتنعا لانها حين كانت مساوية للجانب الاخر لما كانت ممتنعة فلان تكون ممتنعة عند صيرورتها
مرجوحة كان اولى واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فاذا كان
احد الطرفين واجبا والاخر ممتنعا استحال التكليف الثالث سلمنا ان العبد متمكن من الفعل ولكن الله تعالى
اما ان يكون عالما بكل المعلومات او لا يكون فان كان لزم استحالة ان يكفر من علم منه الكفر واستحالة ان لا يؤمن
من علم منه الايمان فيكون التكليف واقعا اما بما يستحيل وقوعه واما بما يجب وقوعه وان لم يكن عالما
بكل المعلومات لم يصح القول بالتكليف لانه يجوز ان يعتقد في المطيع كونه عاصيا وفي العاصي كونه
مطيعا فيعذب المطيع ويثيب العاصي وعلى هذا التقدير يكون الانبياء والتكليف عبثا وسفها الرابع
ان التكليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ومحال ان لا يكون لفائدة لوجهين اما اولا فلان العبث
غير جائز على الحكيم واما ثانيا فلانه لولا المرجح لكان قد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان
لفائدة فهي اما ان تكون راجعة الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل لاستحالة النفع والضرر عليه و
بتقدير جواز ذلك لا يحسن قبول تكليفه اذ ربما يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن تحصيلا لمنفعة عائدة اليه
او دفعا للمضرة عن النفس والثاني ايضا باطل لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة ولا منفعة
الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء ولا مضرة الا والله تعالى قادر على دفعها ابتداء فيكون توسيط التكليف
عبثا لا يقال التفضل بالتعظيم قبيح الا ترى انه يقبح منا تعظيم الصبيان والجهال فلما كان كذلك لا جرم
حسن التكليف ليحسن منه فضل تعظيم عباده وهذا هو عمدة المعتزلة لانا نقول المانع من التفضل بالتعظيم فهو
مبني على تحسين العقل وتقبيحه وانه باطل ولئن سلمنا ذلك ولكنه متى يكون ذلك قبيحا اذا تضمن ذلك عدد

ضرر الى المعظم او اوالم يتضمن مع بيانه انا لو عظمنا من لا يستحق التعظيم صار ذلك سببا في نفور
المدعو عن اكتساب الصفات التي بها يستحق التعظيم وذلك يؤدي الى اختلال نظام العالم لانه لا يكون
البعض اولى بالرياسة من البعض وذلك يوجب عود الضرر على ذلك المعظم فلاجل هذا قبح منا ان نخص
بالتعظيم لان حاصله راجع الى دفع ضرر مظنون حتى لو لم يكن هناك هذا الضرر المظنون فنحن لا نسلم قبح التعظيم
لمن لا يستحقه واما الباري سبحانه لما استحال عليه النفع والضرر كان تعظيمه لمن لا يستحق ايصالا للمنفعة الى الغير
من غير ضرر اصلا فكان حسنا ولئن سلمنا قبح التفضل بالتعظيم ولكن استحقاق التعظيم لا يتوقف على كون
الفعل شاقا الا ترى انه يستحيل ان يشق على الله تعالى فعل من الافعال مع انه يستحق التعظيم فاذا كان كذلك
فلو كان الغرض من التكليف استحقاق التعظيم لوجب ان يأمر الله تعالى بما لا يشق فعله حتى يحصل استحقاق التعظيم
ثم لا يكون في تكليفه تعالى بالافعال الشاقة فائدة لا يقال انما حسن التكليف لان الفائدة والمنفعة
المستحقة عند العقلاء اتم من التفضل لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانا سنبين ان الاستحقاق على الله تعالى
محال واما ثانيا فلان المستحق انما يكون اتم من التفضل به اذا كان المتفضل ممن يستنكف عن قبول تفضله و
ذلك في حق الله تعالى محال والعلم باستحالته ضروري فبطل ما ذكروه الخامس ان الفائدة التي تحصل من
التكليف ليست الا استحقاق المنفعة سواء كانت المنفعة تعظيما او ثوابا لكن حصول هذا الاستحقاق منفعة غير ضرورية
ولا محتاج اليها فلو وجد التكليف لكان اتيان المكلف بما كلف به سببا لان يحصل له منفعة غير ضرورية
ولا محتاج اليها وعدم اتيانه به يكون سببا لاستحقاق الضرر العظيم ومن المعلوم ان الامر الذي يكون
حاله دائرا بين ان يفيد منفعة غير ضرورية ولا محتاج اليها وبين ان يفيد مضرة عظيمة فان العقل يقضي
بوجوب الاحتراز عنه فاذن التكليف شيء يجب على الحكيم ان لا يفعله السادس ان العقول تحسن التكليف
في حق المؤمن ويقتضي العقول قبحه في حق الكافر لان احدا من العقلاء لم يفرق بين الوضعين لكن تكليف الكافر
لا فائدة فيه الا الاضرار المحض وذلك قبيح فوجب ان يكون تكليفه قبيحا واحتيال المعتزلة في دفع ذلك بقولهم
التكليف ليس موجبا للضرر لحصول حقيقة التكليف منفكة عن الضرر باطل لانه من الجائز ان يكون الشيء
مركبا من امور كل احد منها لا يكون مضرا ويكون المجموع مضرا اما لكونها عند اجتماعها علة واحدة او مركبة
او لكون بعضها علة والباقي شرطا السابع ان من علم الله تعالى سعيدا لا ينقلب شقيا ومن علمه شقيا
لا ينقلب سعيدا فلا فائدة اذن في التكليف الثامن وهو شبهة اصحاب الاباحة قالوا كمال الانسان
في ان يكون مستغرقا في معرفة الله تعالى وفي التفكر في كماله وجلاله وجماله واللذة الحاصلة منها اعظم
اللذات وهذه الحالة تنافيها الاشتغال بالاحوال الجسمانية والمنافي لاعظم السعادات لا يجوز ان يكون

مشروعا لكن القيام باداء التكاليف لا يمكن الا بالاشتغال بالاحوال الجسمانية فالقيام باداء التكاليف
مانع من اعظم الكمالات فوجب ان لا يكون مشروعا التاسع ان التكليف يفضي الى حصول الصفات الذميمة
للمكلف فوجب ان لا يكون مشروعا وانما قلنا انه يفضي الى حصول الصفات الذميمة لان المكلف اذا اتى بالمكلف
به دخله العجب والكبر والترفع على الغير لاتيانه بتلك الافعال ورفع ذلك لا يتيسر الا [illegible] الله فهذه الوجوه التسعة
هي الوجوه المذكورة في قبح التكليف وهي باسرها شبهة واحدة في النبوة الثاني ان معرفة نبوة الرجل المعين
اما ان تكون ضرورية او نظرية والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا باطل لان النظر لا يفيد العلم بالشيء الا بواسطة
الدليل ولا دليل الا الفعل الخارق للعادة وذلك لا يصلح للدلالة لان الدليل هو الذي يمتنع وجوده مع عدم
المدلول وقد بينا انه يجوز ان يحصل حصول الفعل الخارق للعادة مع عدم صدق المدعي ولذلك فان الله تعالى
لو قال اني انما فعلت هذا المعجز لا لاجل تصديق المدعي للرسالة بل لامر اخر لكان ذلك ممكنا فثبت ان المعجز ليس
بطريق الى معرفة صدق المدعي فلزم القول بعبث النبوة الثالث ان دلالة المعجز على الصدق لو كانت حاصلة
لكانت اما ان تتوقف على نفي المعارض او لا تتوقف والقسمان باطلان فبطل القول بالدلالة بيان انه يستحيل
توقفها على نفي المعارض من وجهين الاول ان عدم المعارضة يستحيل ان يتميز عن سائر العدمات اذ لو تميز
عنها في نفسه لكان امرا ثبوتيا اذ لا معنى للثبوتي الا ما كان له في نفسه تخصص وامتياز عن الغير فيلزم ان يكون
العدم ثبوتيا وانه محال واذا لم يتميز هذا العدم عن سائر العدمات ثم ان سائر العدمات غير معتبرة
في دلالة المعجز على الصدق فوجب ان لا يكون عدم المعارضة معتبرا فيه الثاني انه اما ان يكفي عدم المعارضة
في الحال او لا بد فيه من عدم المعارضة في جميع الازمنة والاول باطل والا فكل من تحدى بامر فعجز من
معارضته من كان حاضرا عنده وجب ان يكون نبيا والثاني يمنع من القطع بالنبوة اصلا لانا اذا
راينا معجزا فلا يمكننا ان نقطع بدلالته على الصدق الا اذا علمنا ان احدا لم يتمكن من معارضته في شيء من الازمنة
اصلا ولكنه لا يمكننا ان نعلم ذلك فانه لا طريق الى العلم بانه لا يوجد في شيء من الازمنة المستقبلة من
لا يكون قادرا على معارضته واذا كان كذلك فلا يمكننا ان نقطع بدلالة المعجز على الصدق واما القسم
الثاني وهو القول بان دلالة المعجز على الصدق لا تتوقف على عدم المعارضة ففساده ظاهر الرابع دلالة
المعجز على الصدق اما ان تتوقف على عجز المبعوث اليه عنه او على عجز كل العالمين عنه او لا يعتبر فيها عجز
كل العالمين وان اعتبر فيها عجز اكثر العالمين والاول باطل طردا وعكسا اما الطرد فلانه يلزم ان كل احد
من يعرف حرفة معينة فاذا ذهب الى انسان لا يعرف تلك الحرفة وادعى كونه نبيا مبعوثا اليه خاصة
واستدل عليه بتلك الحرفة وعجزه عن معارضته فذلك الانسان لا جرم ان تثبت نبوته عليه وذلك

معلوم الفساد بالضرورة واما العكس فلان ابن الهمد لو ادعى الرسالة واستدل بانه تكلم قبل اوانه
كما في حق عيسى عليه السلام فانه يكون ذلك معجزا مع ان المبعوث اليه غير عاجز عن مثله واما ان يقال انه يجب
عجز كل العالمين عنه فهو باطل لانه لا نزاع في ان مجيء جمع من الانبيا دفعة واحدة يجب يكون كل واحد منهم
اتيا بالمعجزة التي اتى بها صاحبه بشرط ان يصدق بعضهم بعضا فههنا المعجزة قد تحققت مع انه لم يتحقق عجز كل العالمين
واما ان قيل انه يعتبر عجز اكثر العالمين فالاكثر والاقل لا بد من ضبطه في ضابط محصور وذلك متعذر
فعليكم بيانه الخامس ان رجلا لو ادعى النبوة بان كل الذي يولد في الزنج يكون ابيض فهذا يكون معجزا مع انه
غير خارق لعادة كل العالمين بل لعادة تلك البلد ثم لا بد من ضبط تلك البلد يجب يقال انه متى
حدثت تلك الحادثة فيها كان معجزا ومتى حدثت خارجة عنها لم يكن معجزا وضبط ذلك كالمتعذر السادس
وهو الشبهة المشهورة للبراهمة وهي ان الذي ياتي به المدعي للنبوة لا بد وان يحكم العقل فيه اما بالحسن او بالقبح
واذا كان العقل مستقلا بادراكات حسن المستحسنات وقبح المستقبحات فلم لا يكون لمجيء الرسول فائدة السابع
هب ان المعجز يدل على الصدق لكن الخلق يجب عليهم متابعة المدعي للرسالة الا بعد ان يعلموا صدقه و
لا يعلمون ذلك الا بعد ان يعلموا حدوث العالم واثبات الصانع وكونه مختارا عالما بكل المعلومات
وانه يستحيل عليه الالم واللذة وانه تعالى لا يظهر المعجز الا لاجل تصديق المدعي وكل هذه المباحث مقامات
صعبة لا تنحل الشبهة فيها الا بعد زمان طويل فح لا يتمكن النبي من الزام المدعو قبول قوله لان المدعو
ان يستمهل زمانا ينحل فيه هذه الشبهة ثم متى عاد النبي عليه السلام اليه فله ان يقول ان نظري في هذه
الاصول بعد لم يتم ولا يتمكن النبي من ان ينسب المدعو الى التقصير فانا نجد الناس من زمان محمد عليه السلام
باحثين عن هذه الاصول وبعد ما صفي الامر من كدورة الشبهات فكيف يمكن ان يجعل المستمهل عشر
سنين واكثر واقل من المعاندين المكابرين واذا كان كذلك فيلزم ان لا يكون النبي متمكنا من الزام المدعو
دعوته وذلك يوجب بطلان الدعوة بالكلية فهذه جملة الشبه القادحة في اصل النبوة واما الشبه
المذكورة في نبوة مولانا وسيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فمنها عقلية ومنها سمعية ومنها مركبة من الامرين
اما العقلية فهي ان نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله والنسخ محال وما يفضي الى المحال فهو محال وجملة
ظاهرة الا قولنا ان النسخ محال وتقريره ان من نهى عن شيء بعد ما امر به كان ذلك لاجل انه بدا له
من قبحه ما كان خفيا عنه وذلك محال على الله تعالى واما السمعية فهي ان اليهود ادعوا النقل
المتواتر عن موسى عليه السلام ان شريعته لا تصير منسوخة وانه خاتم النبيين وقد توافقنا على نبوة
موسى عليه السلام فوجب ان يكون هو خاتم النبيين ويلزم من صحة ذلك ان لا يكون محمد نبيا لا

انا لا نعرف الا موسى الذي اخبر عن وجوده ونبوته محمد عليه السلام واذا كان الطريق الى معرفة موسى
عليه السلام هو نبوة محمد عليه السلام استحال ان يجعل قول موسى قادحا في نبوة محمد لانا نقول انه لا حاجة
بنا في معرفة وجود موسى ودعواه للنبوة الى اخبار محمد عن ذلك بل عرفناه بالتواتر ولو جاز القدح في
التواتر لجاز القدح في تواتركم عن وجود محمد عليه السلام واما المركبة من العقليات والسمعيات فهي ثمانية
الاول لو كان نبيا لدعا الناس الى دينه بالدليل لكنه ما فعل ذلك فيكون ذلك طعنا في نبوته بيان
الشرطية ان الطريق الى معرفة الدين الحق اما ان يكون بالدليل او لا بالدليل والثاني باطل لان ما لا يكون
بالدليل كان بالتقليد والتقليد ليس طريقا الى الحق لان المحق كما يدعو الى متابعة نفسه فالمبطل ايضا يدعو
ولولا الدليل لم يكن متابعة البعض اولى من متابعة الباقي ولما بطل ذلك ثبت انه لا طريق الى معرفة
الحق الا بالدليل والنبي لا يدعو الا الى الحق فوجب ان لا يدعو الا بواسطة الدليل واما انه ما دعاهم
الى دينه بالدليل فلان صحة دينه تتوقف على اثبات الصانع وبيان كونه مختارا وعالما بكل المعلومات
وبيان وجه دلالة المعجز على الصدق وبيان ظهور المعجز عليه وفي كل واحد من هذه الاصول شكوك كثيرة
ثم انه عليه السلام ما تكلم في شيء من هذه المسائل والارتباط والنهاية وما اجاب عن شيء من الشبه الواقعة
فيها وذلك معلوم بالضرورة من دينه الثاني انهم احتجوا بالوجوه التي احتجت الامامية على انه لا طريق
الى اثبات الامامة الا بالنص ثم احتجوا على انه ما نص على الامام بالطرق التي تمسك بها نفاة النص
على شخص بعينه ومع يقولون انه لو كان نبيا لنص على امامة شخص بعينه لكنه لم ينص فيكون ذلك طعنا
في نبوته وذلك شبهة ابن الراوندي الثالث انه امر بما يعلم بالعقل قبحه مثل اعمال الحج من الرمل
والاضطباع ورمي الجمرات وكذلك ضرب الدية على العاقلة وهو غير جائز على الانبيا والجواب
قوله ما المعني بالخبر المتواتر قلنا هو خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قوله فاذا لا نعلم
كون الخبر متواترا الا اذا علمنا حصول العلم به فلو عللنا حصول العلم به بكونه متواترا لزم الدور قلنا
نحن لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل عند الاخبار المتواترة بشيء حتى يلزمنا الدور الذي ذكرتموه فان
ذلك العلم ضروري والعلوم الضرورية لا يحتاج في اثباتها الى دليل وعلى هذا الوجه سقط الدور قوله
اذا لم يكن قول كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا له قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول ان نقول ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري كما ان حصول العلم عقيب الاشياء
امر ضروري ثم ان الشكوك التي ذكرها السائل في القدح في التواتر ليست اقوى من الشكوك التي حكيناها
عن السوفسطائية في القدح في المحسوسات واذا كانت شبه السوفسطائية غير مستحقة للجواب فكذلك ههنا

وعلى هذا الطريق يندفع جميع الاسئلة التي ذكرها السائل في القدح في التواتر الثاني ان نجيب على سبيل التفصيل
فنقول لا نسلم ان قول كل احد من المخبرين اذا لم يكن مفيدا للعلم وجب ان لا يكون قول الكل مفيدا
وما ذكروه من الزنج والحوادث مثال معين وهو لا يوجب العموم بل ههنا امثلة تناقض ما ذكروه
اقربها ان وصف المجموعية حاصل للمجموع مع انه غير حاصل لاحاده فيجاز في مسئلتنا ان يكون كذلك
يحقق ذلك انا نجد من انفسنا انه اذا اخبرنا انسان بان زيدا خلع الامير عليه فانه يحصل لنا ظن ضعيف
بذلك فاذا اخبرنا ثان بذلك ازدادت قوة ذلك الظن ولا يزال يزداد قوة الظن عند تزايد
المخبرين الى ان يحصل لنا القطع ويزول عن قلبنا الاحتمال وذلك امر يجده كل عاقل من نفسه قوله
المجموع ليس له الا ما للاحاد فاذا لم يكن قول كل واحد موجبا للعلم فكذلك قول المجموع قلنا لا نسلم ان المجموع ليس
له الا ما للاحاد فان المجموعية حاصلة للمجموع وغير حاصلة للاحاد وايضا فان مجموع المقدمتين ينتجان
النتيجة مع ان كل واحدة منهما لا ينتجها وكذلك كل واحد من الجوهر والحيوة لا يصحح العلم ومجموعهما يصححه ثم
لئن سلمنا ان مجموع اخبار اهل التواتر لا يوجب العلم ولكن ليس كل ما لا يوجبه لا يمكن القطع بوجوده ولذا يدل
عليه سائر الامور العادية فانا نقطع باستمرارها وان كنا لا نوجبها وتقريره ما مضى في مسئلة الادراك
قوله سلمنا ان التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم فلم قلتم ان التواتر عن الامور الماضية المتباعدة
يفيد العلم وما الدليل على ان حال الرواة في جميع الازمنة في كثرتها وامتناع اتفاقها على الكذب
كحال اهل زماننا قلنا نحن انما نحتاج في اثبات العلم بوجود محمد وعيسى وموسى عليهم السلام الى اقامة الدلالة
على ان رواة هذه الاخبار ما كانوا في شيء من الازمنة قليلين ان لو جعلنا العلم بوجودهم مستفادا
من العلم بان الرواة في كل الازمنة كانوا بالغين الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب ونحن لا نقول
بذلك بل نقول ان العلم بوجودهم علم ضروري غير محتاج الى الاستدلال عليه واذا كان كذلك
فلا نحتاج الى بيان ان حال الرواة في كل الازمنة كانت كذلك وانما قلنا ان العلم بوجود
هؤلاء ضروري لانا اذا جربنا انفسنا وجدناها مضطرة الى العلم بوجود هؤلاء ومن انكر ذلك كان
مكابرا نازلا منزلة من انكر علمه بوجود المحسوسات فان قيل فمن اين حصل هذا العلم قلنا انه علم ضروري
خلقه الله تعالى ابتداء من غير موجب وجعله حجة على عباده في معرفة انبيائه وهو مثل العلم بان هذا الذي
شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه بالامس فانه علم ضروري حاصل ابتداء وقد جعله الله تعالى
حجة على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء والمستحق وغير المستحق والحاصل ان من جعل العلم بخبر الاخبار
المتواترة نظريا واستدل باحوال الرواة على صدق تلك الاخبار لزمه الجواب عما ذكره السائل

فاما من جعل العلم بخبر الاخبار المتواترة ضروريا غنيا عن ان يستدل عليه باحوال الرواة فانه يسقط
عنه تلك الاسئلة التي مرت بل انما يجعل حصول العلم الضروري دليلا على ان احوال الرواة في كل
الازمنة كانت كحالهم في زماننا هذا قوله اليهود والنصارى والمجوس والمانوية مع كثرتهم يخبرون
عن امور اتفق المسلمون على تكذيبهم فيها وذلك يقدح في التواتر قلنا الجواب عنه من وجهين الاول
انا بينا انا لا نستدل باحوال الرواة على حصول العلم بل ان كان ولا بد فبحصول العلم على احوال الرواة
ثم انا نسمع اخبار اليهود والنصارى على حد ما يسمعونه ثم ونزيل عن انفسنا الميل والتعصب ثم انه
لا يحصل لنا العلم بصحتها فدلنا ذلك على انها غير متواترة قوله انهم يقولون ايضا انا بعد اختلاطنا
بالمسلمين نسمع اخبارهم ثم انه لا يحصل لنا العلم بما يروونه وذلك يقدح في كون خبر المسلمين متواترا
قلنا ان الذي يدعي المسلمون في هذا المقام كونه متواترا هو الخبر عن وجود محمد وادعائه النبوة واحتجاج محمد
صلى الله عليه وسلم على الناس بالقران وجميع المخالفين يجدون من انفسهم العلم الضروري بذلك وهذا
القدر يكفينا في هذا المقام قوله المجوس والمانوية يزعمون ان خبرهم مستجمع للشرائط الثلاثة المذكورة وكل
خبر كذا فانه يفيد العلم قلنا هذا استدلال بحال الرواة على حصول العلم وقد بينا انه ضعيف هذه الطريقة
بل الواجب ان نستدل بالعلم الحاصل على حال الرواة والجواب الثاني انا وان ذهبنا الى الاستدلال
بحال الرواة على العلم ولكن ذلك لا ينافي هؤلاء المخالفين اما اليهود فلانه قد ثبت بالتواتر انه قد وقعت
لهم وقائع قلل عددهم فيها وصاروا في القلة بحيث يمكن اجتماعهم على الكذب لا سيما في واقعة بخت نصر
واما النصارى فقلة عددهم في اول الامر مما لا يخفى واما المانوية فقلة عددهم في زماننا هذا ايضا لا يخفى
واما المجوس فكثرتهم في اول الامر غير معلومة وبتقدير صحة تواترهم فان الذين يتواترون الخبر من زرادشت
انه صب الصفر المذاب على صدره ثم انه لم يحترق وهذا القدر بتقدير ثبوته لا يصلح ان يكون معجزا لان
وجه الحيلة فيه مشهور قوله النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه سواء صح او لم يصح فانه
يدل على جواز الكتمان الامر العظيم وانه يقدح في التواتر قلنا هذا انما يتوجه على من استدل بحال الرواة على
حصول العلم فاما من عكس الامر فغير لازم وهذا هو الجواب عما اورده من انكار ابن مسعود كون الفاتحة من
القران قوله سلمنا وجوده وادعاءه النبوة فلم قلتم انه ظهر المعجز عليه قلنا لانه ظهر القران عليه وهو معجز قوله
لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي اخر ثم ان ذلك النبي عرضه على محمد ودعاه الى بيته
فقتله محمد عليه السلام ونسب ذلك الكتاب الى نفسه قلنا الانصاف ان كل عاقل يرجع الى نفسه وينصف
علم بالضرورة ان هذا الاحتمال مرفوع واذا كان العلم الضروري حاصلا بفساده كان ساقطا ثم ان

العلم مع ذلك ذكروا وجوها في ابطاله **الاول** وهو ان في القران ما يدل على انه عليه السلام مختص
به دون غيره وذلك في مواضع احدها قوله تعالى مخبرا عن المنهزمين عنه عليه السلام في يوم احد اذ تصعدون
ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وقد وردت الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل
وثانيها قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين و
قد جاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة وهو الذي عنى بقوله
اذ اعجبتكم كثرتكم وان الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نفر يسير وثالثها قوله تعالى
واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو الى اخر السورة وقد وردت
الرواية انه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبلت ابل لدحية الكلبي معها من يضرب الطبل
فتفرق الناس عنه عليه السلام لينظروا اليها وبقي عليه السلام في عدة قليلة فنزلت الاية ورابعها قوله
تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون
وروي ان القائل هو عبد الله بن ابي بن سلول وخامسها قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا
الى اخر الاية وسبب نزولها انه عليه السلام اسر الى احدى ازواجه فاظهرت عليه صاحبتها من
الازواج ايضا وفشى ذلك السر من جهتهما فاطلع الله النبي على فعلهما فعاتب المبتدئة باظهار ذلك السر
فاجابته بما هو مذكور في الاية وسادسها قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا وسابعها قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه
امسك عليك زوجك وقصة زيد مشهورة **واعلم** ان كثيرا من القران يختص بحكاية احوال
النبي عليه السلام ولكن نكتفي بهذه الايات ونقول ان هذه الايات اما ان تكون من القران و
لا تكون فان كانت من القران فاما ان يكون مخبراتها واقعة فيما تقدم حتى يكون مثل جميع هذه الوقائع
قد جرى لذلك النبي واما ان يقال بان هذه المخبرات ما وقعت لذلك النبي بل ما وقعت الا لمحمد
عليه السلام ولكن هذه الاخبار وان وردت بلفظ الماضي الا انها اخبار عما يقع في المستقبل لمحمد
عليه السلام والاول باطل لان هذه الوقائع لو كانت واقعة لنبي اخر غير نبينا لوجب ان يعلمه العرب
الذين كانوا في زمان نبينا محمد عليه السلام لان ذلك النبي مع كثرة اوليائه واعدائه وجوده
يستحيل ان يخفى امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لقالت العرب لنبينا محمد عليه السلام ان
هذا الكتاب انما اخذته من ذلك النبي لما لم يجر شيء من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال واما الثاني
فبعد المساعدة على حمل لفظ الماضي على الامر الذي يقع في المستقبل فهو لا يضرنا لان جملة الايات

التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها عليه وعلى تصديقه في نبوته الا ترى الى قول الله تعالى
في قصة حنين والرسول يدعوكم في اخراكم وقوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقوله
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وقوله واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا وجميع هذه الايات
دالة على نبوة من ظهرت عليه هذه الوقائع فاذا كانت هذه الاخبار ليست اخبارا الا عن محمد وجب
ان يكون عليه السلام صادقا في دعواه للنبوة ثم انه اخبرنا انه هو الذي انزل عليه هذا الكتاب فيجب تصديقه
فيه واما ان قيل ان هذه الايات ليست من القران فهو باطل لان الايات الدالة على هذه الحوادث
زائدة على مقدار اقصر سورة من سور القران ثم ان التحدي قد وقع بالسور المطلقة فوجب ان يكون
كل واحد منها معجزا وهذه الايات التي تلوناها اطول من اقصر سورة من قصار سور المفصل فهذه الايات
تكون معجزة فاذا كان النبي عليه السلام هو المختص بهذه الايات فقد ثبتت نبوته بواسطتها **الوجه**
الثاني في الجواب ان من يقتل غيره ظلما ومغالبة فانما يقتله طلبا للدنيا ومنافسة في حطامها فلو انه
عليه السلام فعل ما قالوه لكان يظهر حاله في منافسة في الدنيا حين عظم امره وكثر تبعه وكثفت سراياه
وجيوشه ومعلوم انه لم يظهر منه الا الكد نفسه في العبادات وعزوف نفسه عن الدنيا فما ذكروه
بهت عليه وافتراء **الوجه** الثالث ان قتل محمد عليه السلام لذلك النبي واخذه القران منه مفسدة للمكلفين
فلا يجوز ان يمكنه الله تعالى منه وهذان الجوابان اقناعيان **الوجه** الرابع وهو جواب اصحاب الصرفة
ان تعذر المعارضة على العرب انما كان لان الله سلب عنهم العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة ولو
لم يكن محمد عليه السلام صادقا وكان انما نقل الكتاب عن غيره كما ادعاه السائل لما صرف الله العرب
عن معارضته لان ذلك الصرف هو المعجز ولا يجوز اظهار المعجز على يد الكاذب واعلم ان على هذه الاجوبة
كلاما تاما فيما سياتي بيانه في المسئلة الثانية **قوله** لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب ويترصد
ما يسمعه من كلمات الناس ثم يختار منها اجودها ثم كان يجمعها ويرتبها قرانا **قلنا** لو كان الامر كذلك
لوجب ان يشتهر ذلك فيما بين الناس الا ترى ان الكاتب لما قال فتبارك الله احسن الخالقين فلما
قال له عليه السلام اكتب فهكذا انزلت فان هذه القصة اشتهرت وعرفها اصحاب الاخبار فلو كان
الامر في سائر الايات كذلك لكان الحال في اشتهاره كالحال في اشتهار تلك القصة وايضا فالمعجز
اما ان يكون هو القران نفسه او تعذر ذلك على العرب فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون تاليف
كلية القران من الالفاظ المنتخبة من الكتب ومن كلمات الناس امرا معتادا او غير معتاد
فان كان معتادا فقد كان من الواجب وقوع معارضة القران جدا لتوفر دواعيهم على المعارضة

وارتفاع الموانع عنهم على ما سياتي تقريره وان كان ذلك خارجا عن المعتاد كان تاليف كلية
القران عن الالفاظ المنتخبة امرا معجزا وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان المعجز هو تعذر الاتيان
بمثله على العرب على ما يقوله اصحاب الصرفة فهذا المعنى كان حاصلا فاذن ما هو المعجز فقد كان حاصلا
سواء قيل انه الف القران من الكلمات المتفرقة او لم يقل ذلك قوله لم قلتم انه تحدى العرب بالقران
قلنا لان ايات التحدي موجودة في القران والقران بكليته منقول بالتواتر فتلك الايات ايضا
تكون منقولة بالتواتر قوله المنقول بالتواتر اصل القران فاما انه على التفصيل فغير متواتر قلنا القران
بجملته وتفصيله منقول بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة ان في هذا الزمان لو حاول احد
ان يدخل فيه حرفا ليس منه او يخرج منه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة والنقصان كل
الصبيان فضلا عن العلماء ثم انا نعلم بالضرورة ان حال الناس في التشدد من المنع من تغيير القران
في عهد الصحابة ان لم يكن اقوى من حال اهل زماننا فانه ما كان اقل مما في زماننا وذلك يقتضي القطع بعدم
تطرق التغيير الى القران في جميع الازمان قوله الحفاظ في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قليلين
يمكن اتفاقهم على الكذب قلنا هب انه كان كذلك ولكن الذين يحفظون من القران مواضع كثيرة كانوا
كثيرين واذا كان كذلك فلا اية الا ويحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم وذلك ما يكفي في المطلوب قوله ان
ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع ان احدا من الصحابة لم ينكر ذلك قلنا الرواية
عن ابن مسعود بذلك من الاحاد فلا يصير معارضا للتواتر الذي بيناه ثم لئن سلمنا صحته لكنه انكر
كونه قرانا ولم ينكر انه عليه السلام ذكره وادعى نزوله عليه من قبل الله تعالى وليس كل ما انزل عليه
من عند الله وجب ان يكون قرانا لان القران بعد كونه نازلا على الرسول من عند الله يعتبر فيه احكام
اخر حتى يكون قرانا ونحن لا حاجة بنا في هذا المقام الى ان ندعي كون آيات التحدي قرانا وانما ندعي انه
عليه السلام كان يذكرها ويقرع القوم بها وذلك مما لا ينتقض بما ذكره قوله الناس اختلفوا في
ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من اول كل سورة من القران قلنا فلا جرم ذهب القاضي الى انها ليست
باية من اوائل السور قوله ان ابيا اثبت في مصحفه القنوت وقوله لو كان لابن ادم واديان من ذهب
قلنا هذه الرواية من باب الاحاد ثم بتقدير ثبوتها لم يثبت انه كتبها فيه على ان تكون من القرآن ام لا
قوله ان كل احد زيف مصحف غيره وذلك يدل على اختلاف مصاحفهم قلنا المصاحف المشهورة ثلاثة
مصحف ابن مسعود ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت فاما ابن مسعود فانه قرا القران بمكة
وعرضه على رسول الله صلى الله عليه وسلم هناك واما ابي بن كعب فانه قراه بعد الهجرة وعرضه عليه

في ذلك الوقت واما زيد بن ثابت فانه قراه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدهما وكان عرضه
القران متاخرا عن الكل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اخر العرض عرض زيد وبه كان يقرا النبي
صلى الله عليه وسلم وبه كان يصلي الى ان انتقل الى جوار رحمة الله تعالى ومن المعلوم انه ما كان
يقرا الاية الواحدة في الصلاة بالاحرف المختلفة ولما كان الامر كذلك اختار المسلمون اخر العرض
اذ كان ذلك اختيار النبي عليه السلام في اخر الامر لنفسه واختيار الله له وايضا فلما كان ابن مسعود اقدم
الثلاثة كان السامعون لحرف عبد الله اقل من السامعين لحرف ابي والسامعون لحرف ابي اقل
من السامعين لحرف زيد ولا شك ان الحرف كلما كان اكثر استفاضة كان اولى بالقبول فلاجل
هذا اتفقوا على اختيار حرف زيد ثم ان سائر الحروف وان كانت حقة صحيحة الا انهم خافوا من وقوع
الاختلاف في روايات القران وخروج القران بسبب ذلك من كونه منقولا بالتواتر فراوا ان الاصوب
حمل الناس على ذلك الحرف ومنعهم عن سائر الحروف لئلا يقع القران في محل الخلاف وبعضهم ما
راى القراءة بسائر الحروف باسا ولا مضرة فلاجل ذلك تكلم بعضهم على مصحف غيره وذلك مما
لا يقتضي القدح في القران قوله ان عمر حين اشتغل بتاليف القران كان ياتيه الرجل باية فان كان
عدلا قبلها منه والا كان يطلب منه البينة قلنا هذا كذب صريح بل القران قد تولى جمعه النبي صلى الله
عليه وسلم بنفسه والدليل عليه امران احدهما انهم اجمعوا على ان اول ما انزل الله تعالى من القران
بمكة قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما نزل بالمدينة سورة البقرة واخر ما نزل من
القران سورة براءة ولو انهم كانوا انما رتبوا السور بالراي والاجتهاد لقدموا في المصحف المقدم
واخروا المؤخر فلما لم يفعلوا ذلك دل على انهم اتبعوا ولم يبتدعوا ولا سيما هذا التقديم والتاخير
مما لا يجر اليهم نفعا ولا يدفع عنهم ضررا وثانيهما اجماعهم على ان مدهامتان ولم يلد ولم يولد ومحمد رسول
الله كل واحد منها اية مع اجماعهم على ان من قوله امن الرسول الى اخر السورة ايتان واية الكرسي
اية واحدة وكل واحد من هذا النوع من الاي مثل اضعاف كل واحد من النوع الاول فلولا انهم
اخذوا القران مرتبا من النبي صلى الله عليه وسلم والا لما اجمعوا على هذه التعبدات التي لا يعقل معناها
وقوله في القران اختلاف كثير مع ان فيه انه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا و
ذلك تناقض وهو على الله تعالى محال فدل على تطرق التحريف اليه قلنا ان قوله ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لا يلزم منه ان يقال لو كان من عند الله لما وجدوا فيه اختلافا
كثيرا كما انا اذا قلنا لو كان هذا سوادا فهو لون لا يلزم ان نقول لو لم يكن سوادا وجب ان لا يكون

لونا انه ان تجاوزنا عن ذلك لكن لا نسلم انه يمنع من وقوع كل نوع من انواع الاختلاف في القران
بيانه ان الاية لم تدل الا على عدم الاختلاف وليس فيها بيان ان عدم الاختلاف حاصل من
جميع الوجوه او من بعض الوجوه فنحن نحملها على بعض الوجوه وهو عدم تفاوت الاختلاف في الفصاحة حتى يكون
المعنى والله اعلم لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في الفصاحة فان الظاهر من حال
كل من صنف كتابا طويلا ان لا يبقى كلامه في الفصاحة على نظم واحد بل يكون كلامه في بعض المواضع
فصيحا وفي غيره يكون ركيكا ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام لكن لا نسلم وقوع الاختلاف فيه اما القراءات
المختلفة فالكل حق وصدق قال عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف
والاحرف عبارة عن اللغات واما ما ذكروه من ان ايات الجبر معارضة بايات القدر وايات
التوحيد معارضة بايات التشبيه فنحن لا نسلم وقوع التعارض بل العلماء ازالوا التعارض عنها بما ذكروه
من التاويلات وقد ذكروا في انزال المتشابهات فوائد منها ازدياد الثواب ومنها ان المبطل
لطمعه في الظفر بما يؤكد باطله ينظر فيه فيطالعه فيصل الى الحق قوله القران يدل على كونه في غاية البيان
مع انه ليس كذلك قلنا لا نسلم انه ليس كذلك قوله الحروف المذكورة في اوائل السور غير معلومة
قلنا لا نسلم بل فيها وجوه كثيرة مذكورة في كتب التفسير قوله لانه يحتج بها على مطلوب لا وتعارضها
اية اخرى قلنا التعارض انما يتحقق لو تعذر حمل كل واحد منها الا على محملين متناقضين وليس شيء كذلك
اعني شيء من الايات كذلك فهي غير متعارضة قوله المفسرون اضطربوا في التفاسير قلنا التفاسير
المختلفة ان كانت مشتركة في معنى واحد فيكون ذلك المعنى هو المراد وان لم يكن كذلك فمن جوز حمل
اللفظ المشترك على مفهوميه حمله عليهما معا ومن لم يجوز فانه يطلب مرجحا فان وجد فقد حصل الغرض
والا وجب التوقف فيه وهذا لا ينافي وصف الكتاب بالبيان لان وصف الكتاب بالبيان لا يقتضي
ان يكون جميع اياته بينة قوله القران دال على اشتماله على كل العلوم وانه ليس كذلك قلنا لا نسلم ان القران
دل على اشتماله على كل العلوم فاما قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكذا سائر الايات
التي اوردتموها فقد قيل المراد بالكتاب ههنا اللوح المحفوظ قوله ان في القران لحنا وهو قوله ان هذان
لساحران قلنا النحاة ذكروا فيه وجوها عديدة وما حكوه عن عثمان انه قال ان فيه شيئا من اللحن
قلنا لو صح لكان المراد اللحن في الخط وما ذكروه من اشتماله على سوء الترتيب وايضاح الواضحات وغيرها
فالاجوبة عن تلك الاسئلة مستقصاة في كتب التفسير ومن اراد الوقوف على النهاية فيه فعليه
بكتاب الانتصار للقاضي ابي بكر رحمه الله قوله ان القران دال على انه نزل بلسان قوم النبي وقوم النبي عليه

قريش

قريش هم لا يهمزون مع ان القران مشتمل على الهمز قلنا ان قريشا قوم النبي عليه السلام فكذلك العرب
بالكلية قوم النبي فالهمز وان لم يكن لغة قريش الا انه لغة غيرهم من العرب فزال الشك وظهر ضعف
المطاعن التي ذكروها في كون القران متواترا على التفصيل ومتى ثبت هذا الاصل ثبت ان ايات
التحدي متواترة قوله لو كان الغرض من ايات التحدي حقيقة التحدي لاشتهر ذلك عنه في غير القران
قلنا لا نسلم فان من المحتمل ان يكون اشتهاره في القران مما يفتر الدواعي عن نقله في غير القران لان الاتفاق
في كثير الطرق قليلة قوله وصل خبر التحدي الى كل العالمين ام لا قلنا لا شك انه وصل الى فصحاء العرب
وذلك كاف في تحقيق المعجزة لان المعارضة لو كانت ممكنة لكانت العرب الفصحاء اقدر عليها من غيرهم
فلما تحقق عجزهم كان عجز غيرهم اولى قوله لعل واحدا من فصحاء العرب سافر الى بلاد بعيدة وبقي هناك
ولم يصل خبر التحدي اليه قلنا اما على القول بان المعجز هو الفصاحة فالسؤال مدفوع لان التفاوت بين
القران وبين كلام الفصحاء الذين وصل اليهم خبر التحدي اما ان يكون منتهيا الى حد الاعجاز او لا يكون فان
انتهى الى حد الاعجاز فقد ثبت كون القران معجزا وان لم ينته الى حد الاعجاز فقد كان من الواجب ان يقول
الفصحاء الحاضرون للنبي عليه السلام ان التفاوت بين كلامك وكلامنا غير منته الى حد الاعجاز و
ذلك لا يكون دليلا على صدق دعواك في النبوة فاما العربي الغائب فان كان التفاوت بين كلامه
وكلام الاعراب الحاضرين منتهيا الى حد الاعجاز كان كلامه ايضا معجزا وذلك لا يقدح في كون
القران معجزا لنبينا عليه السلام الا اذا فرض ان ذلك العربي بعدما اتى بكلام في مثل فصاحة القران
يكذب محمدا صلى الله عليه وسلم فحينئذ يكون ذلك قادحا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لم يثبت
شيء من ذلك بل لم يثبت الا احتمال ان يكون في طرف من اطراف العالم شخص يمكنه الاتيان بمثل
هذا المعجز وقد بينا ان مجرد هذا الاحتمال لا يقدح في كون القران معجزا لنبينا صلى الله عليه وسلم واما ان لم يكن
التفاوت بين كلام ذلك الغائب وبين كلام الحاضرين منتهيا الى حد الاعجاز لم يكن كلامه صالحا
لان يقع في معارضة القران فلا يكون ذلك العربي ايضا محجوجا بالقران واما على القول بان المعجز
هو الصرفة فالاشكال ايضا ساقط لان فصاحة القران اذا كانت فصاحة غير خارجة عن العادة
بل كانت فصاحة معتادة وان المعجز انما هو منع الله اياهم عن الاتيان بذلك لا الامر المعتاد كان المعجز
حاصلا سواء فرض وجود عربي في طرف بعيد من اطراف العالم يقدر على مثل فصاحة القران او ازيد
من فصاحته او لم يفرض ذلك فظهر سقوط السؤال على كلا التقديرين قوله في القدح على توفر دواعيهم
على المعارضة لم لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب طلبوا الرياسة على غيرهم فعينوا محمدا للرياسة فا

وجعلوا الحيلة في ترويج امر نبوته ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا العجز عن معارضة القران ليصير
ذلك حجة عند الناس على ظهور نبوته **قلنا** هذا باطل من وجوه الاول انا نعلم ان وجوه الفصحا كانوا اعداء له
عليه السلام وان اختلفت احوالهم لان منهم من مات على كفره كالاعشى وهو في الطبقة الاولى ومنهم من دخل
في الاسلام بعد ان كان على نهاية العداوة له عليه السلام والقدح في امره مثل كعب بن زهير فانه اسلم
بعد ان كان اشد الناس عداوة له عليه السلام حتى اباح عليه السلام دمه ومنهم من اسلم بعد ان كان عدوا
له وان لم ينته الى عداوة كعب ثم انه لما دخل في الاسلام لم يحط فيه من المنزلة بما يظن معه المواطاة كلبيد
ابن ربيعة والنابغة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة واذا كان كذلك بطل ما قالوه الثاني انه لو صح ما
ذكروه لكان الحال عند حصول الدولة له عليه السلام لا يخلو من احد امرين اما ان يقال انه كان يعطي
اولئك الفصحا ما كان يليق بسعيهم في تحصيل دولته او ما كان يعطيهم ذلك فان كان يعطيهم ذلك وجب
ان يظهر ذلك لاعدائه ثم كان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك قد خصصت الفصحا الذين
اعطيتهم من الاموال لاجل ما سكتوا عن معارضتك وذلك مما يقدح في حجتك ومعلوم انهم
لم يقولوا له شيئا من ذلك واما ان قيل ما اعطاهم من المال والجاه ما كان لائقا بسعيهم في تحصيل
دولته ثم كان من الواجب ان ينازعوه بذلك وان يقولوا له انا انما اظهرنا العجز من انفسنا في
ترويج امرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان عنهما فنحن ايضا نعارضك ونبين
ان اعترافنا بالعجز ما كان الا كذبا وتهمة الا ان يقال بان اولئك الفصحا بعد استحكام دولته خافوه عن ذكر
ذلك ولكن ذلك باطل قطعا لان النبي عليه السلام ما ملك العرب بالكلية في مدة حياته فكان من الواجب
على اولئك الفصحا ان يفروا منه الى موضع اخر ويظهروا فيما بين الناس ذلك الترويج والتزوير فلما لم
يفعلوا شيئا من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال الثالث وهو ان تلك المواطاة لا تخلو اما ان يقال انها حصلت
بينه وبين جميع شعراء العرب وفصحائها او بينه وبين بعضهم فان كان الاول وجب ان يشتهر امر
تلك المواطاة فان مثل هذه المواضعة مما يستحيل اكتتامها في العادة وان كان الثاني فقد حصل فصحا
اخرون غير اولئك الذين ما تواطئوا معه على اظهار العجز لاجل الحيلة لقبول دينه ونصرته
كان شانه عليهم وذلك مما يقوي دواعيهم في ابطال امره والقدح في حجته **قوله** يجب ان يقتصر
يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره ولكن من اين يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره بطريق خاص
وهو المعارضة **قلنا** الشي اذا كان الى تحصيله طرق عدة الا ان واحدا منها يكون اسهلها واقربها
الى المقصود فكل من حاول تحصيل ذلك الشي ثم علم الطرق الموصلة اليها وعلم منها ما هو اسهلها

وافضاها الى المقصود فانه لا بد وان يختار في تحصيل ذلك المقصود ذلك الطريق الاسهل الاقضى
ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها ان كانت المعارضة
ممكنة ونعلم ان هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلا حتى ان صبيا لو ادعى على سائر الصبيان طفرة
نهر او رمي غرض فانهم يتسارعون الى معارضته بمثل دعواه وهذه الجملة تفيد القطع بتوفر دواعي العرب
على ابطال امر النبي صلى الله عليه وسلم بمعارضة دعواه **قوله** العلم بان المعارضة اولى من غيرها ليس
علما ضروريا فلعل ذلك اشتبه على العرب حتى اعتقدوا ان غير المعارضة اولى **قلنا** قد بينا ان العلم
بان المعارضة اسهل الطرق وافضاها الى المقصود في ابطال دعوى المدعي علم حاصل للصبيان فضلا
عن البالغين فضلا عن العرب الذين ما خلوا عن ذلك قط لان عادتهم جارية بالشعر والتحدي
والتعارض فيه والتحاكم الى الحكام في تفضيل بعضه على بعض ولم نجد احدا منهم فزع عند تحدي خصمه له
بقصيدة من الشعر الى سبه وشتمه بل الى معارضته بما يمكنه من الشعر وهذه عادة مستمرة للقوم
فكيف يجوز ان يقال انه اشتبه الامر عليهم في ذلك مدة نيف وعشرين سنة حتى انهم سلكوا في دفع هذا التحدي
ما لم يزل كان مستقبحا عندهم وهو معارضة الكلام الفصيح بالشتم والقصد الى القتل ولم يسلكوا فيه الطريقة
المالوفة لهم وهي معارضتها بكلام مثلها او ما يقرب منها **قوله** لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ
في حسم المادة مبلغ الحرب فعدلوا اليه **قلنا** هذا باطل من وجوه الاول ان اعتقادهم لا يخلو
اما ان يكون في ان الحرب تدفع الحجة من المعارضة او في ان الحرب افضى الى ابطال شوكته من المعارضة
والاول ضروري الفساد لان منتهى الغرض من الحرب قتل الخصم وذلك لا يوجب سقوط الحجة
اصلا والثاني مسلم ولكنه لا يسقط الحجة عنهم اصلا الثاني وهو انهم في استعمال الحرب على خطر لانهم
غير واثقين بالظفر لما بينا انه لو حصل لهم لم يكن لهم فيه حجة وليسوا في استعمال المعارضة على خطر اصلا
مع [illegible] وتوهم بانها متى وقعت كانت اليد لهم على الخصم وليست معرفة ذلك صعبة عسرة حتى
يقال لعلهم ما عرفوها واذا كان كذلك استحال ان يخطر ببال عاقل ان العدول الى السيف في دفع
الحجة اولى من المعارضة الثالث انهم لو ابتدءوا بالمعارضة قبل الحرب لكان الحال احد امرين اما ان
يتفرق جميع العدو بالكلية وذلك كمال المطلوب واما ان يرجع عنه جمع كثير فانه من المستحيل اصرار الجمع
العظيم على العناد وح يقل جمع العدو ويكون المحاربة اسهل ويكون انكسار الخصم اشد لان من
ضعفت حجته وقلت انصاره كان قهره اسهل ممن قويت حجته وكثرت اعوانه وذلك مما لا يخفى على
عاقل الرابع انهم لما حاربوه مرة بعد اخرى وعلموا ان المحاربة لا توصلهم الى مطلوبهم وجب ان يعدلوا

وافضاها

عنها الى المعارضة التي هي موصلة الى المقصود قطعا لان الشبهة الصارفة عن المعارضة قد زالت
فلما لم يفعلوه علمنا انه معجز الخامس ان الحرب انما صاروا اليها بعد الهجرة ومضى ثلاث عشر سنة من الدعوة
فلو كان السبب في الحرب واختيارها ما قالوه فلماذا لم يختاروه قبل ذلك ولئن قيل انه كان قبل ذلك
مستقرا فيما بينهم فلاجرم لم يشتغلوا بابطال حجته فنقول نحن نعلم بالضرورة انه ما كان في شيء من هذه
ساقط العبرة بحيث لا يلتفت اليه وكيف لا نقول ذلك والقوم قد بلغوا في هجوه وقذفه وسبه والتخرج
الحيل في ابطال امره ما علم بالضرورة ان ذلك لا يفعل مع من لا يلتفت اليه **قوله** انما تركوا المعارضة لما
منهم ان الخلاف يقع فيها فيقول قوم انها معارضة ويقول اخرون انها ليست معارضة **قلنا** هذا باطل
من وجهين الاول ان التحدي ليس عبارة عن طلب المثل من كل الوجوه لانه لا يعلم مماثلة الكلامين من جميع
الوجوه الا بالقطع في اشتراكهما في جميع جهات الفصاحة وذلك غير معلوم الا لله سبحانه بل التحدي عبارة
عن طلب ما يظن كونه مثلا او قريبا من المشابهة وامارة هذه المقاربة وقوع الاختلاف بين اهل العلم
بالفصاحة فيه لان مثل ذلك لا يكون في البعيد المتفاوت فلو اتوا بما يختلف الناس فيه هذا الضرب
من الاختلاف كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم لانه ما تحداهم الا بهذا بعينه الثاني انهم اذا عارضوا ووقع
الاختلاف فيه فاكثر ما في الباب ان يعتقد بعض الاقوام فيهم ان الذي اتوا به لا يصلح ان يكون
معارضة وان كان الباقون يعتقدون فيهم ان الذي اتوا به معارضة واما اذا لم ياتوا بالمعارضة اصلا
فان الكل يعتقدون فيهم عجزهم عن المعارضة والعاقل لا يختار ان يكون عند جميع العقلاء منسوبا اليه
بالعجز خوفا من ان يشتبه على بعضهم امره وكانهم لما خافوا امرا يجوز ان يقع وان لا يقع فعلوا ما يقطعون
معه على وقوعه بعينه وزيادة عليه **قوله** لعلهم لم يعلموا ان المثل الذي طلبه منهم هو المثل في الفصاحة او في الاسلوب
او في الاخبار عن الغيوب او في شيء اخر **قلنا** هذا باطل من وجهين الاول انهم لو اشتبه عليهم ذلك لاستفهموا
مع طول المدة لانهم قد استعملوا من ضروب الاطناب وصنوف الاقتراحات ما كان هذا الاستفهام
بالنسبة اليه حقيرا الثاني هو ان النبي صلى الله عليه وسلم اطلق التحدي ولم يخصصه بشيء دون شيء والقوم
ما طلبوا منه تفسير ذلك المطلق ولولا ان المراد من التحدي كان معلوما لهم مقررا فيما بينهم لاستحال من النبي
عليه السلام ترك الاعلام ومنهم ترك الاستعلام فلما تركوه ثبت ان المراد من التحدي كان معلوما
لهم **قوله** القوم في اول الامر تركوا المعارضة لقلة احتفالهم به وفي اخر الامر لعلمهم انه لا يطلب ما يطلبه
على سبيل الاحتجاج **قلنا** اما قلة الاحتفال به في اول الامر فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان القوم كانوا
يعتقدون فيه قبل نبوته انه في غاية الصدق والعفاف والتصون عن الرذائل حتى كانوا يسمونه بالامين

ولا شك انه كان من نسب شريف ومن بيت رفيع واما بعد النبوة فكانوا يعتقدون فيه
انه يسحر الناس وانه يسحر ويسهل الصعب ويصعب السهل ويحبب البغيض ويبغض الحبيب حتى انه عليه
السلام لما قرا على الوليد بن المغيرة سورة السجدة فلما وصل الى قوله تعالى فان اعرضوا فقل انذرتكم
صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود اقسم عليه الوليد عند ذلك بالله وبالرحمن ان يمسك
خوفا منه لوقوع تلك الصاعقة ومن المعلوم بالضرورة ان الشخص الذي يعتقد فيه بعض هذه الاعتقادات
فانه لا يكون عند القوم بحيث لا يلتفت اليه ولا يحتفل بامره ولا سيما وهم كانوا يشاهدون ان
امره في كل يوم على الزيادة وان دخول الناس في دينه كل يوم اكثر واما الذي ذكروه من ياس القوم
عن قبول الحجة بعد استداد امره فهو باطل لانا نعلم بالضرورة انه وان كان لا يقبل تلك الحجة الا
انه لا بد وان يتشوش امره عند سقوط حجته وان يتفرق عنه اعوانه او يتفرق عنه بعضهم ويقع في الالسنة
والقلوب ان حجته قد انكسرت وانه لا يطلب ما يطلبه الا على سبيل التغلب وكل ذلك مما يكون سببا
لسقوط شوكته وضعف قاعدته فعلمنا ان بعد اشتداد شوكته لا يكون سببا لفتور دواعي القوم
عن المعارضة **قوله** لعلهم انما لم يعارضوا القران لعلمهم بان خطبهم واشعارهم افصح من القران الذي جاء به
قلنا هذا ركيك لانا نعلم بالضرورة ان القران افصح من خطبهم واشعارهم وانما الذي وقع الخلاف فيه
بين الناس ان التفاوت بينه وبين غيره هل انتهى الى حد الاعجاز فاما ان يقال انه بلغ في قلة الفصاحة
الى حيث يعلم كل احد انه لا يشبه خطبهم واشعارهم فذلك جهالة لا يرتضيها العاقل ثم بتقدير ان يكون
الامر على ما قالوه الا ان الشبهة اذا استحكمت في القلوب فانه يجب على العاقل حلها والعرب كانوا يشاهدون
اجتماع الناس اليه واعتقادهم ان القران الذي جاء به هو الحجة القاطعة فبان خطبهم واشعارهم كانت افصح
من القران لانه كان من الواجب عليهم ان يبينوا للناس هذا المعنى بيانا شافيا بحيث تزول الشبهات
عن قلوبهم فلما لم يفعلوا ذلك بطل ما ذكروه **قوله** سلمنا توفر الدواعي ولكن لا نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال
ان يقال انه عليه السلام شغلهم بالحروب عن المعارضة قلنا هذا باطل من وجوه **الاول** ان الحرب
لا يمنع عن الكلام الا ترى انهم كانوا يتمثلون بالاشعار ويرتجزون في الحال ولا يمنعهم الحرب من ذلك
والمعارضة ليست الا كلاما مخصوصا فكيف يصح ان يكون الحرب مانعا من المعارضة ولا يكون مانعا
مما يجري مجراها **الثاني** هب ان الحرب يكون مانعا الا ان الحرب ما كانت دائمة فكان الواجب
ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب **الثالث** انه عليه السلام ما كان يحارب كل العرب
الفصحاء القادرون على المعارضة كانوا قليلين فكان من الواجب على الباقين ان يتكلفوا

بامر الحرب ويجلس اولئك الفصحاء للاشتغال بالمعارضة **الرابع** انه عليه السلام ما حاربهم قبل الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة **الخامس** كان يجب ان يقول القوم له انك شغلتنا بالحرب عن المعارضة فاترك الحرب مدة حتى نقدر على معارضتك **قوله** ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يخوفون من اشتغل بالمعارضة **قلنا** هذا ضعيف لانهم لما لم يكونوا خائفين من الهجاء الهجو والشتم والقذف والحراب وادعاء المعارضة باخبار الفرس فكيف يقال انهم خافوا عن المعارضة ولانه عليه السلام مدة مقامه بمكة كان هو الخائف منهم وبعد الهجرة فانه لم يملك جملة بلاد العرب فكان من الواجب ان يعارضوا القران في اول الامر كيف شاؤا وحيث شاؤا وفي احوال القوة والتمكن في بلدانهم وبين اعداء المسلمين فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه **قوله** سلمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع ولكن حصول الفعل عند ذلك لو كان واجبا لزم الجبر **قلنا** ان عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فلم قلتم انه محال بل هو مذهبنا وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه **قوله** لم قلتم ان المعارضة لم توجد **قلنا** لانها لو وجدت لظهرت ولو ظهرت لنقلت الينا نقلا متواترا وانما قلنا انها لو وجدت لظهرت لان الذي يدعوا الى فعلها هو ان يدفعوا بها نبوته عليه السلام ويبطلوا حجته وهذا الغرض بعينه يقتضي اشاعتها وذلك لانه ليس غرض القوم من فعل المعارضة ان يعلم احد ذلك منهم بل ان يبطل احتجاج النبي بالقران ويزول عن الخلق اعتقاد عجز القوم عن الاتيان بمثله وهذا المقصود لا يحصل الا مع اظهار المعارضة وانما قلنا انها لو ظهرت لنقلت الينا بالتواتر لان الدواعي الى نقلها متوفرة والموانع مرتفعة وانما قلنا ان الدواعي متوفرة لانا نعلم بالضرورة ان عند المخالفين للملة من اليهود والنصارى واصناف الملحدين من الحرص على الطعن في هذا الدين ما لا غاية وراءه حتى انه ادى بهم ذلك الحرص الى حفظ السب والهجاء مع انه لا حجة في شيء منهما والى نقل كلام مسيلمة الكذاب الركيك الدال على ضعف عقله واذا كان كذلك فهم لو وجدوا معارضة جيدة لبلغت قوة دواعيهم الى نقلها الى حد الالجاء الذي لا مصرف عنه وانما قلنا ان الموانع مرتفعة لان المانع ليس الا الخوف عن المضرة وتلك المضرة اما دينية او دنيوية والاول باطل لان مخالفي الاسلام يعتقدون انه باطل وان كل ما يكشف عن بطلانه فهو حق وكشف الحق لا يكون سببا للمضرة الدينية بل يكون سببا للخلاص عنها واما المضرة الدنيوية فاما ان يكون الخوف من وصولها من المسلمين او من مخالفيهم والثاني باطل لانا قد بينا ان مخالفي الاسلام كالمجتهدين الى القدح في الاسلام فكيف يمكن ان يتوقع منهم الضرر على القدح في الاسلام وانما توقع وصول الخوف

من المسلمين فهو الذي نقول لم لا يجوز ان يقال ان المانع من انتشار المعارضة هو الخوف من المسلمين فنقول هذا باطل من وجوه اربعة **الاول** هو ان الخوف لا يوجب انقطاع النقل بالكلية اذ لو جوزنا ذلك لجاز ان يقال انه ظهر في زمان محمد عليه السلام رسول اخر اكثر معجزات منه ثم انه لم ينقل الينا لاجل الخوف ولجاز ان يقال ان محمدا عليه السلام قد انتثرت الكواكب وتساقط الشمس والقمر وانقلبت السماء ارضا والارض سماء لاجل معجزاته مع انه لم ينقل شيء من ذلك الينا لاجل الخوف ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الخوف لا يمنع انقطاع الخبر بل ان كان ولا بد فانه يمنع من انتشاره فلو كانت المعارضة واقعة لوجب ان ينقل على بعض الوجوه فلما لم ينقل علمنا انها لم توجد **الثاني** ان الاسلام انما قوي بعد الهجرة واما قبلها فقد كان الاستيلاء للكفار وكان المسلمون خائفين منهم فكان من الواجب ظهور المعارضة في ذلك الوقت ثم قوة الاسلام بعد ذلك لا تكون مانعة من ظهورها واما لو وقعت المعارضة بعد الهجرة واستيلاء المسلمين فقد كانت قوتهم في مواطن قليلة وبلاد الكفار كانت اكثر من بلاد المسلمين فان مملكة الفرس كانت باقية بحالها فكان من الواجب اظهار تلك المعارضة في بلاد مخالفي الاسلام فانه لم يكن هناك على من يظهر تلك المعارضة خوف اصلا بل كانوا يجدون بسببه الجاه العريض والمال الكثير **الثالث** ان الخوف لو منع من نقل المعارضة لمنع ايضا من نقل السب والهجاء لان كل احد يعلم ببديهة عقله ان الشتم والهجاء مجرد ايذاء لا فائدة فيه واما المعارضة فانها بالحقيقة اظهار لابطال المبطل فاذا لم يمنع الخوف من الشتم والهجاء فلان لا يمنع من المعارضة كان اولى **الرابع** لو جاز ان يقال ان الخوف منع من ظهور معارضة القران لجاز ان يقال انه منع من ظهور معارضة معجزات عيسى وموسى عليهما السلام ولجاز للمعاند ان يقول ان فرعون لعنه الله عارض جميع معجزات موسى عليه السلام بما كان اقوى منها الا انها لم تنقل للخوف فلما كان ذلك باطلا فكذا هذا فثبت بما ذكرناه ان المعارضة لو وجدت لشاعت ولو شاعت لنقلت الينا فلما لم يكن كذلك علمنا انها لم توجد **قوله** هذا منقوض بصور منها ان كون الفاتحة والبسملة من القران ام لا لم ينتشر ومنها ان امر الاقامة لم ينتشر **قلنا** الجواب عنه من وجهين الاول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه المسائل معلوم بالضرورة لان شدة الحاجة الى معرفة نبوته عليه السلام لا نسبة لها الى الحاجة الى معرفة كون الفاتحة من القران ام لا وكون الاقامة فرادى او مثناة وايضا حرص الاعداء الى نقل المطاعن في نبوته عليه السلام لا نسبة له الى حرص المختلفين في هذه المسائل الى نقل ما يقدح في مذهب صاحبه فكيف يمكن ايراد هذه الصور نقضا على ما ذكرناه الثاني ان المسائل التي ذكرتموها انما يتوجه نقضا علينا ان لو ادعينا ان الوقائع العظام

لابد وان ينقل نقلا لا يقع فيه الاختلاف ونحن في هذا المقام لا حاجة بنا الى ذلك بل يكفينا ان نقول
الوقائع العظام لابد وان تنقل على الجملة سواء كان ذلك النقل متفقا عليه او مختلفا فيه ولما ان الحجج
ذكرتموها لما كانت من الوقائع العظام لا جرم صارت منقولة وان كان ذلك النقل مع الاختلاف
فكذا المعارضة لو وجدت لوجب نقلها وان لم يكن متفقا عليه فلما لم تنقل هذه المعارضة اصلا علمنا
انها ما كانت موجودة **قوله** لم لا يجوز ان يقال ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة الا انه عليه السلام
قتل ذلك الرجل واخفى تلك المعارضة **قلنا** هذا باطل لان كلام ذلك الرجل اما ان يكون مقاربا
لكلام سائر الفصحاء في الفصاحة او لا يكون فان كان فكلام سائر الفصحاء لما لم يصلح لمعارضة القران
فكذا كلام ذلك الرجل وان لم يكن مقاربا لكلامهم بل كان التفاوت بين كلامه وكلامهم منتهيا الى
حد الاعجاز فمن المعلوم ان مثل هذا الانسان يجب ان يكون مشهورا فيما بين الناس وان لم يكن مشهورا فيما
بينهم انه هو الذي يقدر على معارضة القران فكان من الواجب ان يشتهر فيما بين العرب انه قادر على
معارضته وان كلامه معارض للقران ولو اشتهر ذلك لقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ان كلامه مثل
لما جئتنا به مع انه ما كان نبيا فبهذا القدر يلزم سقوط حجته عليه السلام عنهم فلما لم يذكروا شيئا من ذلك
علمنا فساد هذا الاحتمال **قوله** لعله دفع الى القادرين على المعارضة اموالا كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة
قلنا قد بينا ان الشعراء الذين كانوا في اعلى الطبقات مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد والنابغة
منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في شدة العداوة ثم انه بعد الاسلام ما وجد من النبي عليه السلام
مالا ولا جاها فعلمنا فساد هذا الاحتمال الذي ذكروه **قوله** لعل انصار النبي عليه السلام كانوا مانعين من ظهور
المعارضة **قلنا** سبق الجواب عنه **قوله** العرب عارضوا القران بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة بكلمات
وعارضه النضر بن الحارث بذكر اخبار ملوك العجم **قلنا** نحن نعلم ان شاعرا لو تحدى بشعره فلو جاء انسان
وذكر في مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة بل لو ذكر شعرا في بحر اخر وعلى قافية اخرى فانه ربما لا يعد
معارضا وهذا امر كان معلوما عند العرب فاذا كان كذلك علم ان ايراد القصائد السبع في مقابلة
القران معارضة له وهذا الجواب انما يتمشى على مذهب من يقول التحدي انما وقع بمجموع الفصاحة مع الاسلوب
واما كلمات مسيلمة فهي ايضا ليست بمعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في
خيال كل عاقل مشابهته للكلام الاول او قربه من مشابهته والكلمات المحكية عن مسيلمة دالة على قلة العقل
فكيف يمكن جعلها معارضة للقران واما معارضة النضر بن الحارث القران باخبار الفرس فهو ايضا غير وارد
لان من انشا قصيدة ووصف فيها احوال ملك فلو ان انسانا اخر جاء وذكر حكاية ملك اخر فكل عاقل

يعلم بالبديهة ان هذه الحكاية لا تكون معارضة لذلك الشعر فكذا هاهنا واما معارضة ابن المقفع والمعري
وغيرهما فسنبين انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجد مثلها في مستقبل الزمان قط فبطل
ما ذكروه **قوله** لعلهم انما عجزوا عن معارضته عليه السلام لانه كان افصح من غيره فقدر على ما لم يقدر عليه غيره
قلنا هذا باطل من وجوه **الاول** انه لا شك في انه قد يوجد في كل زمان في كل حرفة من يكون فائقا فيها
زائدا على كل اقرانه في العلم بدقائقها واسرارها فامتياز القران عن كلام العرب اما ان يكون كامتياز صنعة
الصانع الفائق عن صناعة غيره واما ان لا يكون كذلك بل كان منتهيا الى حد الاعجاز فان كان الاول
لم يكن ذلك القدر من الامتياز منتهيا الى حد الاعجاز فكان من الواجب ان يقول العرب له ان هذا القدر
من الامتياز الذي انت مخصوص به غير مخالف للعادة فان العادة جارية بانه يوجد في كل عصر
في كل حرفة من يكون زائدا على اقرانه واذا كان هذا القدر من الامتياز معتادا لم يكن اختصاصك به
دليلا على نبوتك واما ان كان امتياز القران عن كلامهم اكثر من امتياز صنعة الحاذق الكامل عن صنعة غيره
بل كان امتيازا غير معتاد وكان ذلك اعترافا بكونه معجزا فيرجع حاصل الامر الى ان الله تعالى اتاه من العلم
بالفصاحة ما كان معجزا وذلك اعتراف بظهور المعجز عليه **الثاني** ان الافصح وان امتنعت مساواته في جميع
كلامه فان مساواته في البعض غير ممتنعة بهذا جرت العادات الا ترى ان من كان في الطبقة الاولى من الشعراء
وان كانوا قد فاقوا سائر الطبقات فانه لابد وان يكون في كلام من تاخر عنهم ما يساوي كلامهم بل ما
زاد عليه ولهذا نجد كثيرا من المحدثين يساوون الجاهلية في مواضع كثيرة من كلامهم وان كان المتقدمون
يفضلونهم في جملة كلامهم ثم ان التحدي لما وقع بسورة مطلقة من سور القران وجب ان يوجد معارضة
سورة واحدة منها وان لا يمتنع تقدمه عليه السلام عليهم في الفصاحة من المعارضة **الثالث** انا نعلم
ان حال كلامه عليه السلام كحال كلام غيره بالنسبة الى القران ولو كان تعذر معارضة القران لاجل
انه عليه السلام افصحهم لظهر ذلك في كلامه لا يقال انه عليه السلام قصد اخلاء غير القران من كلامه من
مثل فصاحة القران لانا نقول نحن نعلم بالضرورة انه عليه السلام قصد في كثير من المواضع الى ايراد الفصيح
مع ان كلامه في ذلك غير متميز عن كلام غيره من الفصحاء وهذا الوجه اقناعي **الرابع** ان القائلين بان
الاعجاز في الصرفة يسقط عنهم هذا السؤال لانهم يزعمون ان فصاحة القران معتادة غير خارقة
للعادة وانما المعجز هو تعذر المعارضة عليهم وعلى هذا المذهب يسقط السؤال **قوله** لعله عليه السلام
تفرغ لجمع القران مدة مديدة وتحمل مشاقا عظيمة فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره **قلنا** هذا باطل للوجوه
المذكورة في الجواب عن السؤال الذي قبل هذا السؤال الذي نزيده الان امران الاول ان الكامل في الفصاحة

لا يجوز ان يكون بين كلامه الذي يرتجله وكلامه الذي يتروى فيه غاية المباينة لكنا نجد كلامه بالاضافة
الى القرآن ككلام غيره بالاضافة اليه فبطل ما قالوه الثاني انه عليه السلام تحداهم بالقرآن مدة مقامه
بمكة وهي ثلاث عشرة سنة ولم يجاريهم هناك قط وكان من الواجب ان يتفرغوا للمعارضة القرآن في تلك
المدة الطويلة قوله العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القرآن لكنهم ما كانوا عالمين بالامور المذكورة
في القرآن وهي شرح ذات الله وصفاته واحوال الملائكة والجنة والنار قلنا هب ان العرب ما كانوا
عالمين بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فمن الواجب ان يتعلموا هذه الامور منهم ثم يعبروا عنها
بالالفاظ الفصيحة بل اليهود والنصارى كانوا اعرابا فصحاء فكان يجب ان يتولوا امر هذه المعارضة
قوله لعله عليه السلام طلب منهم الاتيان بمثل القرآن بشرط ان يكون من عند الله قلنا هذا القيد غير مذكور
في آيات التحدي بل المذكور فيها طلب الاتيان بمثل القرآن او بمثل عشر سور او بمثل سورة منها والقيد الذي
ذكرتموه لا يجوز اعتباره قوله كون القرآن معجزا اما ان يكون للفصاحة او للنظم او لكذا وكذا والكل باطل
قلنا لا نسلم ان الكل باطل وسياتي ما هو الحق من هذه الاقسام في المسئلة الثانية ان شاء الله تعالى ثم النكتة
التي نختم بها الشبهة هاهنا ان نقول الاتيان بمثل القرآن اما ان يكون متعذرا او لا يكون فان كان متعذرا
كان سكوت العرب مع بلوغهم في التوفر الى قريب من حد الالجاء وارتفاع الموانع بالكلية لا بد
ان يكون معجزا لانا نعلم بالضرورة ان في زماننا هذا من صنف كتابا وافتخر به على اقرانه وادعى عجزهم عن الاتيان
بمثله فانه يمتنع سكوت القوم عن معارضته اما بما يماثله او بما يقرب منه واذا اوجب حصول المعارضة
لدفع افتخار ذلك المصنف فلان يجب لاجل ابطال دعواه في النبوة مع ان تلك النبوة كانت متضمنة
لتزييف اديانهم وابطال رياستهم كان اولى ثم لما لم توجد المعارضة وجب ان يكون ذلك من اقوى
المعجزات وابهرها واما ان لم يمكن الاتيان بمثل القرآن معتادا ثبت كونه معجزا وسياتي مزيد تقرير لهذه النكتة
قوله ان كل من قرأ القرآن فقد اتى بمثل ما اتى به محمد وذلك يبطل ان يكون ما اتى به محمد عليه السلام معجزا
قلنا هذه الشبهة مع نهاية ركاكتها التزم خوفا منها ابو الهذيل الجبائي مذهبا يعرف فساده بالضرورة
وهو انهما زعما ان الحكاية والمحكي واحد وقبل الخوض في حقيقة الحكاية والمحكي فانا نعلم بالضرورة ان من قال
قصيدة ثم ان انسانا آخر حفظها منه ثم قرأها مرة اخرى فانه لا يكون قراءته لتلك القصيدة معارضة
لقائلها فكذا هاهنا قوله القرآن قديم والمعجز محدث قلنا قد ذكرنا ان لفظة القرآن مقولة بالاشتراك
على ثلاثة امور احدها الصفة القديمة وثانيها الالفاظ وثالثها الكتاب والمعجز انما هو الالفاظ الفصيحة
ونظمها ولا نزاع في حدوث الالفاظ فهذا هو الجواب عن الاعتراضات المذكورة على اعجاز القرآن

ولنذكر الآن الجواب عن الاعتراضات المذكورة على التمسك باخباره عليه السلام عن الغيوب اما
نزاعهم في كون الآيات دالة على اخباره عن الغيب وفي كون التواتر مفيدا للعلم فالوجه في جوابه ما مر
في الطريقة الاولى قوله المنجمون يقولون ان من اشكال الطالع ما يقتضي ان يكون صاحبه متمكنا من الاخبار
عن الغيوب قلنا ان اريد ان شكل الطالع يوجب ذلك فقد مر ابطاله وان اريد ان الله تعالى يخلق
ذلك عقيب ذلك الشكل على سبيل العادة فلا نسلم وقوع العادة فان ذلك الشكل من الطالع
قد حصل في طوالع كل من ولد في ذلك الوقت مع ان من سواه عليه السلام لم يتمكن من ذلك والا
لعارضوه قوله هذه الاخبار اخبار عن الغيب على سبيل التفصيل او على سبيل الاجمال قلنا على سبيل التفصيل
على ما سنقرره الآن قوله دليل نبوته خبره عن الغيوب الماضية او المستقبلة قلنا كلاهما ولنبين اخباره عليه السلام
عن الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة على سبيل التفصيل حتى يتم جواب السؤال الذي قبل هذا السؤال
اما اخباره عليه السلام عن الغيوب الماضية فما ذكره عليه السلام من قصص الانبياء مع اممهم نحو قصة موسى
وما جرى عليه بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية بعثته ودعوته لفرعون الى ان اغرقه الله تعالى
وقومه ونحو قصة يوسف عليه السلام مع اخوته وما جرى عليه الى آخر امره وقصة ابراهيم ونوح عليهما السلام
وغيرهم من الانبياء كل ذلك قصص مفصلة طويلة مع ان المعلوم من حاله عليه السلام انه ما كان يعرف
القراءة وما تلمذ لاحد من اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة ومخالفوه من اهل الكتاب كانوا يسمعون
ما يذكره في كتابه ولم ينقل عنهم انهم خطأوه في شيء من هذه القصص ومعلوم ايضا ان مثل هذه التفاصيل
لا يمكن اصابتها بالتخمين وقد نبه الله تعالى على ان ذلك من معجزاته فقال بعد تمام قصة يوسف عليه السلام
ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وقال بعد تمام قصة نوح تلك من انباء الغيب نوحيها اليك
ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما اخباره عن الغيوب المستقبلة فكثيرة منها في القرآن
ومنها في غيره فلنذكر هاهنا ما في القرآن فمنها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله الى قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فالقرآن ان كان ناقضا للعادة فقد تم كونه معجزا
وان لم يكن ناقضا للعادة فالعادة تقتضي ان ياتوا بمثله لما بينا من قوة دواعيهم الى ذلك فقوله ولن تفعلوا
خبر عن غيب فجرى مجرى قوله ان الشمس لا تطلع غدا وثانيها قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الى قوله ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء ثم قال
وعد الله لا يخلف الله وعده وهذا في قصة الروم والمجوس لان هرقل وكسرى تقاتلا فغلبت الروم
وكان هوى المسلمين ان تغلب النصارى لانهم اهل كتاب وكان هوى المشركين ان تغلب المجوس

فاخبر الله تعالى المسلمين بان الروم سيغلبون بعد كونهم مغلوبين فانكر المشركون فخاطر على ذلك
ابو بكر رضي الله عنه وامية بن خلف لعنه الله فكان الامر فيه كما اخبر الله تعالى عنه وثالثها قوله
سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب ففعل الله ذلك حتى روي عنه عليه السلام انه قال نصرت
بالرعب ورابعها قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح يعني بذلك ما وعد من فتح مكة ثم انجز الله
ما وعد وخامسها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية
فكان كما اخبر وسادسها قوله تعالى في انهزام المشركين ببدر سيهزم الجمع ويولون الدبر وسابعها
قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم
ومقصرين لا تخافون وثامنها قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله ولو كره المشركون وتاسعها قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه وكف
ايدي الناس عنكم واما في غير القران فقوله عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين وانذاره عليه السلام بقتله ذا الثدية المخدج اليد وقوله عليه السلام لعمار
تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام لسراقة ستلبس سوار كسرى واذا عرفت ذلك فنقول
لا شك ان هذه الاخبار تفصيلية عن الحوادث المستقبلة ولا شك في ان ذلك خارق للعادة
لان اهل النجوم وان كان يتفق لهم الصدق في بعض الاوقات ولكن لا يكون ذلك الا في خبر اجمالي واما
في الاخبار التفصيلية فلا وايضا فانه وان اتفق لهم الصدق في خبر واحد يتفق لهم الكذب في عشرة
ومعلوم ان ذلك لم يتفق له عليه السلام والا لاشتهر بل القوم كلهم كانوا متوافقين مع شدة عداوتهم
له على انه عليه السلام صادق اللهجة فيما عدا دعوى النبوة فثبت ان اخباره عن الغيوب معجزة بل اخباره
عن الغيوب المستقبلة لا يمكن ان يكون دليلا على نبوته فقط لانه عليه السلام كان يكلف الناس الاقرار
بنبوته مع ان مخبرات هذه الاخبار لم تكن واقعة بل انما بعد وقوعها تكون مؤكدة لا دالة ولنذكر
الان الجواب عن الاعتراضات المذكورة على الوجه الثالث قوله لم قلتم ان ظهور الغرائب عليه عليه السلام
منقول على التواتر قلنا لانا نعلم من جهة العادة ان من لم يظهر عليه شيء من الغرائب والعجائب اصلا استحال
ان يجتمع الجمع العظيم على اسنادها اليه كذبا لان الذين يضعون تلك الاكاذيب اما الاعداء او الاولياء
فاما الاعداء فظاهر انتفاؤه واما الاولياء فهو ايضا باطل لان المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا كان يحرم الكذب
وكان مانعا قومه منه فيستحيل من جمهور المسلمين ان يضعوا الاكاذيب في تعظيم شان النبي مع علمهم الضروري
بانه لو ثبت دينه لكانوا يستحقون على تلك الاكاذيب عذابا عظيما قوله المخبرون عن الغرائب التي

الى حد المعجز لم يبلغوا حد التواتر قلنا لا نسلم قوله نعارضها بالمعجزات المنقولة عن ماني وزرادشت قلنا
قد بينا ان كثرة المجوس والمانوية في مبدأ الامر ووسطه ونهايته غير معلومة واما في ديننا فهذه الكثرة معلومة
بالضرورة قوله لو وجدت هذه المعجزات لنقل كل واحد منها على التواتر قلنا يحتمل ان يقال ان الشاهدين
لكل واحد منها ما بلغوا الى حد التواتر فلهذا لم ينقل كل واحد منها على التواتر لا يقال هذه المعجزات لا تخلو
اما ان يقال انه لم يشاهد شيئا منها قوم من اهل التواتر او يقال انه شاهد شيئا منها قوم من اهل
التواتر فان كان الاول كان وجود كل واحد منها مشكوكا فيه ومتى كنا شاكين في صحة كل واحد منها
لم يمكننا القطع بصحة شيء منها فيسقط الاستدلال وان كان الثاني وجب ان ينقل ذلك الواحد
نقلا متواترا لانه لما شاهده قوم تقوم الحجة بقولهم ولا شك ان دواعي المسلمين كانت متوفرة على
نقل معجزات محمد صلى الله عليه وسلم والموانع كانت زائلة عنهم بدليل ان القران الذي هو اعظم معجزاته
نقل نقلا متواترا ومتى كان الشيء العظيم شاهده اقوام تقوم الحجة بقولهم ثم كانت دواعيهم متوفرة في نقله
وكانت الموانع زائلة عنهم بالكلية فيجب ان يصير ذلك الشيء منقولا نقلا متواترا ولما لم ينقل شيء من هذه
المعجزات على التواتر سقط الاستدلال بها لانا نقول هب ان كل واحد من المعجزات غير مقطوع به لكن
لم لا يجوز ان يكون الكل من حيث هو كل مقطوعا به كما انا اذا رأينا اقواما بلغوا الى حد التواتر ثم ان كل واحد
منهم اخبرنا بخبر مخصوص فانا نجوز على كل واحد منهم كونه كاذبا في خبره مع انا نعلم بالضرورة انهم باسرهم ما كانوا
كاذبين فكذلك هاهنا قوله ان تجويز انخراق العادة يفضي الى السفسطة قلنا هذا الاشكال وارد على جميع
الفرق فان الفلاسفة الذين هم ابعد الناس عن تجويز انخراق العادات جوزوا ذلك في مواضع اولها انهم
جوزوا حدوث الانسان على سبيل التولد لا على سبيل التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك ان
البدن الانساني انما يتكون من اجتماع العناصر الاربعة على كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة واجتماعها على ذلك الوجه
خارج الرحم ممكن لان حصول تلك الاجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا انقص ولا ازيد ممكن ثم
تصغير اجزاء كل واحد منها على الوجه المعتبر في البدن الانساني ممكن واختلاط تلك الاجزاء المتصغرة ايضا
ممكن وبقاء ذلك الاختلاط مقدارا من الزمان يتم فيه تفاعلها ممكن ومتى حصل ذلك التفاعل كان تكون
البدن الانساني ممكنا ومتى تم تكونه كان فيضان النفس عليه واجبا فاذن تكون الانسان على سبيل التولد
ممكن وثانيها ان المبدأ المعد لحدوث الحوادث في هذا العالم هو التشكلات السماوية وتلك التشكلات
لا نهاية لها فكيف يمكن القطع بانه لا يحدث فيها من التشكلات الغريبة ما يقتضي انخراق العادات وثالثها ان العناصر
اذا اجتمعت وتفاعلت حتى انكسرت الصورة الحية والعقلية فطبائعها النوعية باقية لها فالارض التي

هي جزء البدن الحيواني لم تبطل ارضيتها والنار التي هي جزؤه لم تبطل ناريتها وصححوا هذه القضية بحجة قوية
ثم ان الصورة اللحمية حاصلة لجميع اجزاء اللحم واللحم مركب من اجزاء نارية وهوائية ومائية وارضية وتلك الاجزاء
طبايعها باقية والنار التي هي جزء اللحم صورتها النارية باقية وكذلك الهواء والماء والارض صورها النوعية
باقية وهي انما اتصفت بالصورة اللحمية لان كيفياتها قد انكسرت وانتهت الى حد معين مثلا صارت
حرارة النار فاترة ومنتهية في الفتور الى حد معين وكذلك برودة الماء انكسرت وانتهت الى حد معين
ثم ان النار متى كانت حرارتها على ذلك الحد المخصوص فانها تستعد لقبول الصورة اللحمية واذا كان كذلك
وجب ان يقال لو قدرنا انكسار حرارة النار الصرفة بسبب من الاسباب وانتهائها الى ذلك الحد الذي
عنده استعدت حتى كانت جزء اللحم لقبول الصورة اللحمية فيجب ان تتصف بالصورة اللحمية حتى يتولد اللحم من النار
الصرفة واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يعرض لجزء آخر من النار الصرفة حد آخر من الكيفية لاجله تتصف بالعظمية
وهكذا في سائر الاعضاء وهذا يؤدي الى تجويز ان يتكون البدن من كل واحد واحد من العناصر البسيطة فثبت
ان هذا التجويز قائم في العقل مع انا نقطع في كل واحد من الاشخاص الذين نشاهدهم انهم لم يتولدوا من
عنصر واحد فقط ورابعها ان البدن الانساني اذا كان انما يتولد من العناصر الاربعة بشرط ان يكون
لكل واحد منها الى الآخر نسبة مخصوصة في المقدار فلو قدرنا اجتماع اجزاء صغيرة جدا من العناصر الاربعة
بحيث يكون نسبة بعضها الى بعض كنسبة اجزاء العناصر التي في بدن الانسان بعضها الى بعض فعلى هذا التقدير
يلزمنا تجويز ان يتولد انسان على مقدار البقة وعلى هذا التقدير لا نامن ان يتولد انسان اصغر من
مقدار البقة بحيث يكون افضل من كل من مضى من جميع العلماء في جميع العلوم فهذا التجويز قائم ولا يمكن
اقامة دليل على امتناعه مع انا نجد العلم الضروري بانه لا يوجد وخامسها ان المواد العنصرية مطيعات
للتحريكات الفلكية فنحن اذا غمضنا العين فمن الجائز ان يقال انه حدث شكل فلكي اقتضى انقلاب ما في الجو
دنانير ثم اذا زال ذلك الشكل عن الحال حتى صار حجرا مرة اخرى ولما كان هذا التجويز لا يمكن دفعه ببرهان
قاطع مع انا نعلم بالضرورة انه ما كان الامر كذلك فثبت من هذه الوجوه ان تجويز انخراق العادات
لازم على جميع الطوائف والعقلاء بقي قولهم فكيف يحصل القطع بعدم وقوعها مع القطع بجواز وقوعها قلنا
لا استبعاد في ان يخلق الله علما ضروريا بانها لا تقع ويكون ذلك العلم حجة له على عباده في تمييز صدق
انبيائه ورسله وتعريفهم الفرق بين المحق والمبطل بين المحق وغير المحق فاذن لم يكن هذا المعنى ممتنعا مع انا بينا
انه لا بد لجميع العقلاء من الاعتراف به فثبت انه لا بد من الاعتراف قوله لم قلتم ان كل من ظهرت
المعجزة عليه كان نبيا قلنا لما مضى قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل قوة نفسانية او لخاصية جوهرية

اولاستغاثة بالفلكيات او الاستعانة بالجن والشياطين قلنا هذه الاحتمالات الاربعة ساقطة على مذهبنا لانا بينا انه
لا مؤثر في الوجود الا قدرة الله تعالى واستقصينا في الرد على منكري هذا الاصل استقصاء شافيا
فلا يتوجه علينا هذا السؤال بل انه لازم للمعتزلة وهم لا يتمكنون عن الذب من اقامة الدلالة على ابطالها
وغايتهم ان يقولوا انها مفسدة للمكلفين فيجب على الله ان يمنع الكاذب منها ونحن قد بينا انه
بتقدير تسليم صحة الايجاب على الله تعالى فليس ههنا وجه وجوب لان المكلف اذا جوز ان يكون حدوثها
لا من قبل الله تعالى فلو قطع المكلف بذلك لكان قد اتى المكلف من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى
قوله لم قلتم ان الفعل الخارق للعادة يحتمل ان يكون قائما مقام التصديق قلنا لانه قائم مقامه في الشاهد
ولو كانت دلالته عليه ممتنعة لما وقع في الشاهد قوله يلزم ان يكون فاعلية الله تعالى للغرض قلنا ان
اردتم به ان يكون ايجاد الله المعجز لاجل دلالته على الصدق فلم قلتم ان الغرض بهذا التفسير محال وان
اردتم به شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله لم قلتم انه ما فعله الا لكونه دالا على الصدق مع ان ههنا
جهات اخر كثيرة يمكن ان يكون فعله تعالى لاجل تلك الجهات قلنا العلم الضروري حاصل بانه تعالى
لم يفعل هذه المعجزات الا لاجل التصديق والجواز العقلي في ان ايجاده تعالى المعجزات لا لكون لاجل
التصديق لا يقدح في ذلك العلم الضروري اما بيان ان العلم الضروري فلان كل نبي اظهر معجزة فكل من
حاول القدح في نبوته ادعى ان تلك المعجزات ليست من فعل الله تعالى بل من قبيل السحر والطلسمات
والاستعانة بالجن والشياطين وكل من سلم انها من فعل الله تعالى سلم دلالتها على الصدق ولم يجوز
لنبي من الانبياء ان يسلم له ان المعجز الذي ظهر عليه انما ظهر عليه من قبل الله تعالى ثم نوزع بعد ذلك في
دلالته على الصدق فلولا ان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق للعادة الا
لاجل تصديق المدعي والا لما استمرت هذه العادة واما بيان ان التجويز العقلي لاحداث الله تعالى
المعجز لا لاجل التصديق لا يمنع من دلالة المعجز على الصدق فلان حمرة الخجل وصفرة الوجل يفيدان العلم الضروري
بحصول الخجالة والوجل مع انه يجوز حصول تلك الحمرة والصفرة عقلا من غير حصول معنى الخجالة والوجل
اما على مذهب من اسند الحوادث الحادثة في عالمنا الى الفاعل المختار فالامر ظاهر لاحتمال ان يخلق الله تعالى
تلك الحمرة والصفرة من غير ان يخلق في ذلك الشخص معنى الخجالة والوجل واما على مذهب من اسندها
الى علة موجبة فهو لازم ايضا عليه لان التشكلات السماوية اسباب لحدوث الحوادث الارضية فمن الجائز
ان يحدث تشكل سماوي يقتضي حدوث تلك الحمرة والصفرة من غير حصول معنى الخجالة والوجل
هناك وكذلك قد بينا ان المسلمين والفلاسفة اتفقوا على تجويز تكون الانسان على سبيل التولد

لا على سبيل التولد مع انا اذا راينا انسانا فانا نعلم بالضرورة انه انما حدث بالتوالد وكذلك اذا غاب زيد
عنا ثم شاهدناه مرة اخرى فلا استحالة في العقل ان يقال ان الله تعالى خلق انسانا اخر على صورة زيد
وتخطيطه وشكله من غير ان يكون بينهما مخالفة في الصورة والشكل اصلا وهو ايضا لازم على مذهب الفلاسفة
اولا استحالة في العقل ان يكون انسانان يكونان متماثلين من كل الوجوه ثم انا مع هذا التجويز نعلم بالضرورة
ان زيدا الذي رايته الآن هو الذي رايته بالامس وهذه الامثلة فيها كثرة والمقصود منها بيان ان الامكان
العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري بان لو وقع احد طرفي الممكن دون الاخر وحاصل الامر فيه ان هذا علم
ضروري جعله الله حجة على عباده في معرفة صدق انبيائه ورسله وفي العلم باعتبار المحسن عن المسيء والمستحق عن
غير المستحق واذا عرفت ذلك ثبت ان دلالة هذه الامور على مدلولاتها دلالة عرفية اعني انها غير واجبة
عقلا ومع ذلك فهي تفيد العلم بمدلولاتها واذا ثبت ذلك فدلالة المعجز على الصدق من هذا القبيل
عندنا وذلك واضح ولا جواب للمعتزلة عن السؤال الاول والعجب من المعتزلة انهم ابدا كانوا يشنعون
على اصحابنا ويقولون لما لم يقبح من الله تعالى عندكم شيء اصلا لم يقبح منه اظهار المعجز على الكذابين ومع هذا
التجويز لا يمكنكم معرفة صدق النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الالزام في غاية الركاكة في الحقيقة وذلك لان
توجيه هذا السؤال ان يقال الا تجوزون ان يفعل الله هذا المعجز لا لاجل التصديق بل لاجل الاضلال فكيف
تعترفون بانه ما فعله الا لاجل التصديق فهذا الاشكال انما جاء من تجويز ان يفعل الله المعجز لا لاجل التصديق
وهذه القضية مما لا يمكنكم انكارها الا انما تقولونه من ان ذلك مفسدة للمكلفين وانه غير جائز ونحن قد بينا
انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى لان حصول هذه المعجزة يحتمل وجوها كثيرة سوى التصديق ولو جزم
المكلف بحمله على التصديق مع احتمال سائر الوجوه لكان التقصير منه لا من الحكيم تعالى فاذن لا طريق للمعتزلة
في امتناع ظهور المعجز لا لاجل التصديق عقلا بل لا بد لهم من الاعتراف بانه يجوز عقلا حدوث المعجز لا لدلالته
على التصديق بل لتفاوت في انا متى عددنا ذكر الوجوه التي يحسن لاجلها فعل المعجز ما عدا التصديق فانه يرد
على الاشعرية وجه اخر يخصهم وهو انه يحسن من الله تعالى فعل كل شيء ومعلوم ان الاشكال لو لزم فانما يلزم
من جواز ظهور المعجز لا لاجل التصديق فان قدرنا على بيان ان هذا التجويز لا يمنع من الدلالة فقد سقط السؤال
عنا وعنهم وان لم نقدر فقد توجه السؤال علينا وعليهم فعلم انه لا فضل لهم في هذا الباب علينا وان هذا الاشكال
لا يندفع بمذهبهم اصلا فقد ظهر دلالة المعجز على الصدق سواء حكمنا بانه يحسن من الله تعالى فعل كل شيء او لم نحكم
بذلك واما المعتزلة فقد بينا انه لا ينفعهم في هذا المقام مذهبهم بل نقول انه يضرهم لانه لا يمكنهم الجواب
عن سؤال العلم وسؤال الداعي فان جميع اصولهم في الحسن والقبح تنهدم بهذين السؤالين فاذا ابوا تصحيح النبوة

على هذا الاصل وهذا الاصل زايف بهذين السؤالين اللذين لا يمكن الجواب عنهما فح ينسد عليهم باب معرفة النبوة
وهذا اخر الكلام في الجواب عن الاعتراضات واما المعارضات فقوله لو صحت النبوة لصح التكليف لكنه لا يصح
التكليف فلا تصح النبوة قلنا لا نزاع في انه متى صحت النبوة فقد صح التكليف لكن لم قلتم انه لا يصح التكليف والوجوه التي
ذكرتموها انما تصح اذا قلنا انه يقبح من الله تعالى ان يكلف عبده بما لا يكون متمكنا منه او بما لا فائدة فيه وكل ذلك
انما يتوجه على مذهب المعتزلة فاما على مذهبنا فشيء منه غير وارد اصلا قوله دلالة المعجز على الصدق اما ان تكون
ضرورية او نظرية قلنا نظرية فلا يلزم من صحة حدوث المعجز عقلا لا للدلالة على الصدق ان لا يكون له دلالة
عليه لانا بينا ان دلالته عليه دلالة عادية قوله دلالة المعجز على الصدق اما ان تكون متوقفة على عدم المعارضة
او لا تكون قلنا الامتياز بين العادة وبين ما يخالفها امر ضروري واذا وقعت المعارضة زمانا وكان الاتيان
بها خارقا للعادة ولم يكن ذلك الخارق معارضة بل معجزا في نفسه اللهم الا ان يكذب صاحبها الرجل
المتقدم لكنا نعلم ان ذلك لا يقع والا لزم ان يكون احدهما كاذبا فيكون المعجز ظاهرا على الكاذب وانه
غير جائز واما ان لم يكن خارقا للعادة ولم يكن معارضة اصلا فهذا هو الجواب عن سؤالهم على ضبط المعجز
اليه وضبط مكان المعجز قوله الذي ياتي به النبي اما ان نعلم حسنه او قبحه قلنا هذا بناء على التحسين والتقبيح وانه باطل
ثم ان سلمنا ذلك فمن الجائز ان يكون الغرض من بعثته تعليم حسن ما لا طريق للعقل الى معرفة حسنه وكذا في
القبح قوله استمهاله هو يقتضي افحام الرسول قلنا اصول دلائل الاسلام ظاهرة والحمد لله ومعرفتها تحصل
في اقل مدة واهون سعي والتطويل انما يقع في حل الشكوك والشبهات وذلك مما لا حاجة اليه في معرفة
النبوة قوله صحة نبوة محمد عليه السلام موقوفة على صحة النسخ وانه محال لانه يتضمن البداء قلنا لا نسلم ان النسخ
يلزمه البداء قوله لان النهي عن الشيء بعد الامر به يتضمن انه قد بدا للناهي من قبحه ما كان خفي عليه قبل ذلك قلنا
لا نسلم انه انما يحسن الامر والنهي لحسن الفعل وقبحه بل عندنا لا حسن ولا قبح الا بالشرع ثم ان سلمنا ذلك و
لكن لم لا يجوز ان يقال انه تعالى كان عالما بان ذلك الفعل يكون منشأ للمصلحة متى كان واقعا في ذلك
الوقت وانه يصير منشأ للمفسدة خارج ذلك الوقت وكان عالما بان مصلحة المكلف ان لا يعلم
ان الله تعالى سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت فلا جرم يحسن منه ان يامره به مطلقا ثم ينهاه
عنه بعد ذلك قوله اليهود يتواترون الخبر عن موسى عليه السلام ان شريعته لا تكون منسوخة ابدا
قلنا قد بينا كذبهم في دعوى التواتر وايضا فقول موسى كان حجة لظهور المعجز عليه وقد بينا ظهور المعجز على محمد
صلى الله عليه وسلم وليس القدح في احدهما اولى من العكس اللهم الا ان يقدحوا في ظهور المعجز على محمد عليه السلام و
ذلك ما سبق الجواب عنه قوله لو كان نبيا لدعا الناس الى دينه بالنظر والاستدلال قلنا لا نزاع

في ذلك وقد بينا في مسئلة النظر ان اكثر القرآن مشتمل على ادلة التوحيد والنبوة والرد على المنكرين
قوله لو كان نبيا لنص على الامام قلنا سياتي في مسئلة الامامة ابطال هذه القاعدة قوله انه عليه السلام
امر بما يعلم قبحه بالضرورة مثل اعمال الحج قلنا هذا بناء على الحسن والقبح العقليين وهو باطل عندنا
انه يحسن من الله تعالى كل شيء ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان قبح هذه الاشيا معلوم بل لا طريق في العقل الى
معرفة حسنها وذلك مما لا يمنع من القول بالنبوة بل يقتضي القول بصحة النبوة فهذا اخر الكلام في هذه المسئلة
وبالله التوفيق المسئلة الثانية في بيان كون القرآن معجزا اعلم ان الذي يجب تصدير هذه المسئلة
به ان نقول الاتيان بمثل كل واحدة من سور القرآن اما ان يكون معتادا او لا يكون فان كان معتادا
كان سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة عداوتهم له عليه السلام ومع توفر دواعيهم على ابطال امره
والقدح في دعواه من ابهر المعجزات واظهر البينات واما ان لم يكن معتادا كان لا محالة معجزا فثبت ان
القرآن سواء كان خارقا للعادة او لم يكن فانه لا بد وان يكون معجزا وهذه نكتة قاطعة في دفع شغب
المنكرين ولنذكر الآن طريقا في حصر ما يمكن من المذاهب في كون القرآن معجزا فنقول كون القرآن معجزا اما
ان يكون لكونه منعا من المعتاد او لكونه فعلا لغير المعتاد والاول هو القول بالصرفة وهو مذهب ابي
اسحق النظام وابي اسحق النصيبي من المعتزلة واختيار الشريف المرتضى من الشيعة واما الثاني فهو على قسمين
لان كون القرآن معجزا اما ان يكون لامر عائد الى الفاظه من غير اعتبار دلالتها على المعاني ومع اعتبار
دلالتها على المعاني والاول ايضا على قسمين لان الامور العائدة الى الفاظ القرآن من غير اعتبار دلالتها
على المعاني اما ان يكون امرا يتوقف حصوله على اجتماع الكلمات او لا يتوقف والقسم الاول هو قول
من يقول القرآن انما كان معجزا لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع امر لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات
والقسم الثاني هو مذهب من جعل وجه الاعجاز هو الفصاحة ثم فسر الفصاحة بالسلامة عن التعقيد
والبراءة عن الثقل على اللسان وهو قول الجاحظ واما ان قلنا ان القرآن انما كان معجزا للامور العائدة الى
الفاظه من حيث كونها دالة على المعنى فمن الظاهر ان دلالة اللفظ اما ان تعتبر بالنسبة الى تمام مسماه
وهو المسمى بالمطابقة او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى وهو المسمى بالتضمن او بالنسبة الى ما يكون خارجا
عن المسمى وهو المسمى بالالتزام واذا كان كذلك فاعجاز القرآن اما ان يكون في دلالة الالفاظ على معانيها
بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام فان كان بالمطابقة فلا يخلو اما ان يكون الامر حاصلا في كل القرآن فقط
او فيه وفي ابعاضه والاول هو قول من قال ان القرآن انما كان معجزا لخلوه عن التناقض وان كان
حاصلا في مجموعه وابعاضه معا فتلك المعاني اما ان تكون من الامور التي يستقل العقل بدركها او لا

والاول هو قول من يقول القرآن انما كان معجزا لما فيه من بيان الحقائق والمشكلات والثاني قول
من يقول القرآن انما كان معجزا لما فيه من الاخبار عن الغيوب فهذه اقسام دلالة المطابقة ودلالة التضمن
مندرجة فيها واما دلالة الالتزام ففي مذهب من يقول القرآن معجز لفصاحته وفسر الفصاحة باشتمال الكلام
على وجوه الاستعارة والتشبيه والفصل والوصل والتقديم والتاخير والحذف والاضمار على ما شرحناه
في كتابنا المصنف في الاعجاز تحصيلا لم يسبقنا اليه احد ممن تقدمنا فظهر بهذا الحصر ان كون القرآن معجزا
اما ان يكون للصرفة او للنظم او لسلامة الفاظه من التعقيد او لخلوه عن التناقض او لاشتماله على المعاني
الدقيقة او لاشتماله على الاخبار عن الغيوب او للفصاحة او لما تركب من بعض هذه الوجوه او من كلها و
نحن نتكلم في كل واحد من هذه الاقسام ثم نذكر ما هو المختار بعون الله اما الصرفة فاعلم انه يمكن تفسيرها باحد
امور ثلاثة احدها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم القدرة على التلفظ بما يساوي القرآن
في الفصاحة والقول بهذا التفسير لم يقل به احد وثانيها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم
الدواعي الى المعارضة مع ان اسباب توفر الدواعي حاصلة في حقهم من التقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات
والتكليف بالانقياد والخضوع وهذا ما ذكره بعضهم وثالثها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم
العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل هذا القرآن في الفصاحة ثم ان هذا السلب يحتمل وجهين احدهما
ان يقال ان تلك العلوم كانت حاصلة لهم ثم ان الله تعالى ازالها عنهم وثانيهما ان يقال ان تلك العلوم
ما كانت حاصلة الا ان عدم حصولها عند توفر دواعيهم على حصولها امر خارق للعادة ثم ان هذا الوجه
ايضا يحتمل وجوها عدة والذي اختاره المرتضى ان العلوم التي لاجلها يمكن الاتيان بكلام يساوي القرآن
في الفصاحة او يقاربه لم تكن حاصلة عند العرب والعلم بنظم القرآن كان حاصلا عندهم والمعتاد ان كل
من حصل عنده هذان العلمان فانه لا بد وان يكون متمكنا من الاتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل
ذلك النظم ثم ان القوم كلما حاولوا ذلك فان الله تعالى كان يزيل عن قلوبهم تلك العلوم فهذا حاصل
مذهب المرتضى بعد تطويله فيه في كتابه في الصرفة واعلم ان القول بالصرفة على جميع محاملها باطل لوجوه
الدليل الاول ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة فقدوا العلوم التي لا بد منها فيها لوجب
ان يعلموا ذلك من انفسهم بالضرورة وان يميزوا بين اوقات المنع والتخلية ولو علموا ذلك بالضرورة
لوجب ان يتذاكروا امر هذا العجز على سبيل التعجب ولو تذاكروا ذلك لظهر وانتشر على حد التواتر فلما لم يكن
كذلك ثبت فساد الصرفة فان قيل لا نزاع في وجوب معرفة العرب بتعذر المعارضة عليهم وبان ذلك خارج
عن عادتهم لكن لم قلتم انه يجب ان يتذاكروا بل الواجب خلاف ذلك لانا نعلم حرص القوم على ابطال

دعواه عليه السلام وعلى تزييف دلائله فاعترافهم بهذا العجز من ابلغ الاشياء في تقرير حجته فكيف يمكن ان يقال
ان الحريص على اخفاء حجة خصمه يجب عليه الاعتراف بابلغ الاشياء في تقرير حجة خصمه بل لو ذكر ذلك واحد
منهم فانما يذكره مع من يقطع بانه لا يفشيه ولا يذكره مع غيره والجواب ان مقتضى الطبع التحدث بخوارق
العادات ولذلك فان اهل بلدة لو اصبحوا باسرهم عاجزين عن بعض ما كانوا قادرين عليه بالامس لوجب
ان يشتهر ذلك فيما بينهم وان يخبر كل واحد منهم صاحبه بذلك الا اذا وجد مانع يمنعهم عن ذلك
التذاكر لكن القوم ما كان لهم مانع من ذلك وبيانه من وجوه الاول ان القوم كانوا معتقدين فيه
عليه السلام كونه ساحرا وكان من مذهبهم ان الساحر يقدر على جعل السهل صعبا والصعب سهلا و
الصديق بغيضا والبغيض صديقا واذا كان كذلك فاعترافهم بتعذر ذلك عليهم بعد ان لم يكن ذلك
متعذرا عليهم مما لا يقرر حجته اصلا الثاني ان اعترافهم بذلك العجز اما ان يكون سببا لتوجه حجته عليهم
او لا يكون فان اقتضى توجه حجته عليهم ثم ان كل واحد منهم كان يجد ذلك العجز من نفسه بالضرورة
لزم ان يقال ان العرب كلهم كانوا عالمين بالضرورة توجه حجته عليه السلام عليهم وان كلهم كانوا
معاندين منكرين لما عرفوه بالضرورة ومعلوم ان ذلك باطل لان الامة العظيمة لا يجوز اجماعهم
على المكابرة وان لم يقتض ذلك توجه حجته عليهم بسبب احتمال ان يختلج في قلوبهم ان ذلك العجز على سبيل
السحر لم يكن اعترافهم بذلك العجز اعترافا بلزوم حجته عليهم فلم يكن ذلك مانعا لهم عن التذاكر بهذا الامر
العجيب وهذا هو الذي ذكره المرتضى في الجواب عن استدلال من استدل على فساد الصرفة بان قال
لو كانت الصرفة حاصلة لوجدوا من انفسهم ضرورة ولعلموا صدقه عليه السلام بالضرورة
فانه اجاب وقال ان هذا القدر لا يكفي في صيرورتهم عالمين بصدقه لانهم كانوا ينسبونه الى السحر
او انهم كانوا ينسبونه الى قوة الدولة والاقبال وكانوا يعتقدون ان قوة اقباله ودولته حال بينهم
عن معارضة القران الثالث انهم كانوا يتذاكرون بالامور العجيبة التي تصدر عنه عليه السلام قد
ذلك على انهم ما كانوا يمتنعون عن ذلك اليس ان المرتضى حمل قوله تعالى حكاية عنهم ان هذا الا سحر
يؤثر على ان المراد منه اعترافهم بالعجز عن المعارضة وان ذلك العجز انما وقع على سبيل السحر
الرابع ان المشهور فيما بين العوام ولا سيما عند العرب ان كل من تعذر عليه بعض ما كان مقدورا
له فانه يكون ذلك على سبيل السحر فكان يجب ان يقولوا ان كل واحد منا يقدر على مثل هذه الفصاحة
ولكن صار ذلك متعذرا علينا لانك سحرتنا ولا يجوز ان يقال ان العرب ما كانوا يعرفون
هذه الاسئلة لانهم كانوا يذكرون ما هو ادق من ذلك فكيف يقال انهم ما علموا ذلك الدليل

300

الثاني لو كان الاعجاز في الصرفة لما كان القران معجزا لكن القران معجز فليس الاعجاز في الصرفة بيان
الشرطية ان الاعجاز انما يكون في الصرفة لو لم يكن القران في نفسه ناقضا للعادة بل يكون الناقض
للعادة عدم تمكنهم من الاتيان بمثله ولا معنى للمعجز في عرف العلماء الا الناقض للعادة وح لا يكون القران
معجزا بل المعجز هو عدم تمكنهم من الاتيان بمثله وانما قلنا ان القران معجز لان الناس قبل حدوث النظام
كانوا متفقين على كونه دليلا على صدق الرسول عليه السلام ولم ينقل عن احد انكاره ولذلك واذا
كان كذلك كان النظام ومتبعوه مسبوقين بالاجماع فلا يكون خلافهم قادحا فيه فان قيل لا نسلم
انه لو كان الاعجاز في الصرفة لما كان القران معجزا قوله لان الناقض للعادة على هذا التقدير ليس هو
القران بل عجزهم عن الاتيان بمثل القران قلنا لا نسلم ان المعجز هو الناقض للعادة بل هو في اصل
اللغة عبارة عمن جعل غيره عاجزا وفي عرف المتكلمين عبارة عن الفعل الذي يتعذر الاتيان بمثله
ولا شك ان الاتيان بمثل القران كان متعذرا عليهم فيكون القران معجزا بل النزاع انما وقع في لمية العجز
وذلك لا يقدح في اصل العجز ولا يقدح في اصل كون القران معجزا ثم ان سلمنا ان القول بالصرفة
يمنع من كون القران معجزا ولكن المعجز لفظ مشترك فانه قد يراد به ما يكون ناقضا للعادة وقد يراد به
ما يتعذر الاتيان بمثله والقران عندنا وان لم يكن معجزا بالتفسير الاول ولكنه معجز بالتفسير الثاني فلم يكن
الاجماع حجة على كون القران معجزا قادحا في الصرفة فانه لم ينقل عن السلف الخوض في تفصيل القول
في كيفية كون القران معجزا بل لم ينقل عنهم الا اطلاق القول بكونه معجزا قوله انهم اتفقوا على كونه دليلا
على صدق النبي عليه السلام قلنا هذا الاتفاق ممنوع لان النظام كان منكرا لذلك وهشام وعباد
كانا يذهبان الى ان الاعراض لا تدل على شيء والفاظ القران اعراض فالفاظ القران على مذهبهم غير
دالة على شيء وبتقدير عدم مخالفة هؤلاء فالاجماع غير حاصل لان الناس اما المتكلمون وغيرهم اما
المتكلمون فليسوا كل الامة فلا يكون اجماعهم حجة واما غيرهم فهم عاميون لا يعلمون هذه المسئلة فضلا عن ان يكون
لهم فيها قول ثم ان سلمنا ان القول بالصرفة ينفي كون القران دليلا الا ان القول باختصاصه ينفي كونه
دليلا ايضا لاحتمال ان يقال ان الفاظ القران كانت موجودة قبل مبعث الرسول عليه السلام
وما كان موجودا قبل دعوى الرسالة لا يكون دليلا على صحة الرسالة والجواب قوله المعجز في عرف
العلماء هو الذي يتعذر الاتيان بمثله لا ما يكون ناقضا للعادة قلنا لا نسلم فان من قال اية صدقي ان
اضع يدي على راسي انتم لا تقدرون عليه فان المعجز هو عدم تمكنهم من ذلك لا وضع اليد على الراس
فعلمنا ان المعجز هو الناقض للعادة لا ما لا يمكن الاتيان به قوله اذا اعترف الخلق بالعجز عن الاتيان

بمثله فقد اعترفوا بكونه معجزا قلنا قد بينا ان النبي عليه السلام لا يسمى باسم المعجز الا اذا كان خارقا للعادة
قوله النظام وهشام وعباد خالفوا في كونه معجزا قلنا نحن انما نتمسك باجماع من قبلهم فان الناس باسرهم
كانوا متفقين على ان القرآن دليل على صدق الرسول عليه السلام والعلم بذلك ضروري قوله الاجماع
اما من المتكلمين او من العوام قلنا معرفة كون القرآن معجزا لا يتوقف على حذاقة في المتكلمية فيتصور وقوف
العوام على ذلك ثم بتقدير ان لا يكون للعوام وقوف عليه لكن المتكلمين اذا اتفقوا والعوام لم يخالفوا
فيه وجب ان يكون ذلك حقا والا لكان كل الامة تاركين للصواب قوله يحتمل وجود الفاظ القرآن
قبل بعثة محمد عليه السلام قلنا لا جرم نقول القرآن معجز بشرط نزول جبريل به وقبل ذلك لم يوجد هذا
الشرط الدليل الثالث لو كان الاعجاز في الصرفة لكان القرآن في غاية الركاكة لكنه ليس بركيك فليس
الاعجاز في الصرفة بيان الشرطية انه لا معنى للصرفة الا ان يقال مقتضى العادة ان يكون العرب متمكنين
من الاتيان بمثل القرآن فلما لم يتمكنوا كان عدم تمكنهم من ذلك ناقضا للعادة واذا كان كذلك فنقول
كون القرآن مخصوصا بالفصاحة العظيمة والنظم الغريب يمنع من ان يكون عجزهم عن الاتيان بمثله ناقضا
للعادة لان من اتى بكلام فصيح في نظم غريب لم يألفه الخلق فقد يتفق ان يتعذر الاتيان بمثل تلك الفصاحة
في مثل هذا النظم على قرانه بل هذا هو المعتاد واذا كان كذلك فعجز العرب عن الاتيان بمثل القرآن
لا يكون على خلاف العادة لاحتمال ان يخطر بالبال ان عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن ليس من المعجزات
في شيء بل لانه لا يمكنهم الاتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ومثل هذا العجز امر معتاد اما
اذا كان الكلام عديم الفصاحة ركيكا جدا كان المعتاد هو تمكن كل احد من الاتيان بمثله فعند ذلك
لو تعذر عليهم الاتيان بمثله كان ذلك التعذر ناقضا للعادة فيتحقق الاعجاز ومثاله لو ان انسانا جاء وادعى
الرسالة وقال آية صدقي اني اقدر على اشالة نصف من مع ان احدا غيري لا يقدر على اشالته كان ذلك معجزا
لان المعتاد هو تمكنهم منه فعدم تمكنهم يكون ناقضا للعادة اما لو قال آية صدقي اني اقدر على اشالة جسم عظيم
من بطريق لم يعهده الناس علم بالقوة فلو لم يقدروا على مثله لم يكن ذلك معجزا لان عدم اقتدارهم عليه
ليس بناقض للعادة لاحتمال ان يكون ذلك العجز لاجل انه فضلهم في القوة وفي العلم بذلك الطريق
المخصوص الذي لم يعرفوه فثبت بهذا ان الاعجاز لو كان في الصرفة لوجب ان لا يكون القرآن فصيحا
ولما لم يكن كذلك بطلت الصرفة وعلى هذا التقدير يسقط قول المرتضى في الجواب عن ذلك ان القرآن
لو لم يكن فصيحا اصلا لكانت الحجة اقوى اما الآن فاصل الحجة حاصل لانا بينا ان الاحتجاج بالصرفة
لا يتم الا اذا كان القرآن ركيكا جدا الدليل الرابع لو كان الاعجاز في الصرفة لكان الذي صرفوا عنه

اما ان يكون هو الاتيان بمثل تلك الفصاحة او الاتيان بمثل تلك الفصاحة في ذلك النظم فان
كان الاول فهو باطل لوجهين اما اولا فلانه يلزم ان يكون كلامهم قبل التحدي افصح من كلامهم بعد التحدي
ومعلوم ان ذلك باطل واما ثانيا فلانه يلزم ان يعارضوه بكلامهم قبل التحدي ومعلوم ان ذلك
لم يقع وان كان الثاني فالاتيان بالفصاحة في مثل هذا النظم اما ان يقال انه كان معتادا لهم او ما كان
فان كان وجب ان يعارضوا القرآن بكلامهم قبل التحدي وان لم يكن معتادا لهم لم يكن ناقضا للعادة
عدم تمكنهم من تلك المعارضة بل الناقض هو نفس القرآن وذلك يبطل القول بالصرفة فان قيل
انهم كانوا متمكنين من الاتيان بمثل فصاحة القرآن وكانوا عالمين بنظم القرآن فان العلم بالنظم المخصوص
مما لا يقع فيه التفاوت ومقتضى العادة ان كل من كان عالما بوجوه الفصاحة وكان عالما بالنظم المخصوص
فانه يكون متمكنا من الاتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم فلما لم يتمكنوا منه كان عدم تمكنهم
عن مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم مع علمهم بوجوه تلك الفصاحة وعلمهم بذلك النظم امرا
خارقا للعادة والجواب لا نسلم ان العادة تقتضي في كل من علم وجوه الفصاحة والنظم المخصوص انه يجب
ان يكون متمكنا من مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم فانا نعلم بالضرورة ان الشاعر الفصيح جدا
قد يكون عاجزا عن انشاء الخطب والخطيب الفصيح جدا قد يكون عاجزا عن انشاء الشعر فضلا عن ان الشعر
مثل شعر المتناهي في الفصاحة بل قد يكون قوة شعر الشاعر مختصة بنوع مخصوص حتى لو خرج عنه لا يكون
شعره قويا وبالجملة فنحن لا نقول انه يجب ان يكون الفصيح في الشعر فصيحا في الخطب بل نقول انه لا يجب ان
يكون الامر كذلك بل قد يكون وقد لا يكون واذا كان ذلك امرا يختلف باختلاف العادات لم يكن عدم
التمكن منه ناقضا للعادة فلا يكون عدم التمكن منه معجزا وبتقدير انه يجب ان يكون الفصيح في احد الامرين فصيحا
في الآخر لكن ذلك مما لا يعلم بالضرورة بل بالنظر الدقيق والعرب ما كانوا اهلا للاهتداء الى هذه الدقائق فبتقدير
ان يشتبه ذلك عليهم لم يعلموا ان عجزهم عن المعارضة خارق للعادة الدليل الخامس انا نعلم بالضرورة
ان العرب كانوا يستعظمون فصاحة القرآن حتى قال الوليد بن المغيرة ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة والله
تعالى اخبر عنه في قوله انه فكر وقدر الى ان قال ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر
يؤثر مع ان مسيلمة عارض بعض السور بركاكته وقال امية بن خلف لو نشاء لقلنا مثل هذا وحاول بعضهم
معارضته باخبار الفرس وحاول المعري معارضته ايضا ومن المعلوم ان الغرض في هذه الاشياء وبيان
خروجها عن حد المعارضة ليس الا لبيان جودة الفصاحة فثبت انه ليس كون القرآن دليلا على الصدق
لاجل عدم وقوع المعارضة فقط بل لاختصاصه بجودة الفصاحة بما انتهى الى حد الاعجاز وقد يستدل

ايضا بان عدمه لو دل على شيء لدل عليه كل عدم ولا التميز ذلك العدم عن غيره ولو وقع التمييز في العدم
لكان العدم وجوديا ولا معنى لتميزه عن غيره الا اختصاصه بحقيقة لا تحصل لغيره وكل ما كان كذلك فهو
موجود ولما كان ذلك محالا كانت دلالة العدم على غيره محالا الا ان هذه الطريقة متوجه عليها سؤالات صعبة
فالاولى الاكتفاء بما مر اما القائلون بالصرفة فقد احتجوا على ابطال القول بان المعجز هو الفصاحة بامور اولها
انهم قالوا لو كان التحدي واقعا بالفصاحة والنظم او بمجموعهما لامتنع الاستدلال به على الصدق لكنه يصح الاستدلال
به على الصدق فوجب ان لا يكون الاعجاز في الفصاحة بيان الشرطية ان فصاحة القران ونظمه لا يدل
على صدق الرسول عليه السلام الا اذا علم ان الفاعل لذلك هو الله تعالى اذ لو جاز ان يكون الفاعل
لذلك غير الله تعالى لم يكن ذلك دليلا على تصديق الله تعالى اياه في دعواه ثم انه لا طريق الى معرفة
ذلك الا باخبار النبي عليه السلام لان اصل الفصاحة والنظم لا شك في كونهما مقدورين للعباد واذا
كان كذلك فلا مرتبة في الفصاحة والنظم الا ويجوز صدورها عن العبد اما من جني او ملك وكيف لا نقول
ذلك والرسول عليه السلام كان معترفا بان الملك يلقي اليه هذا الكلام فقبل العلم بصدق الرسول
فلا نامن ان يكون ذلك الملك قاصدا بالقاء ذلك الكلام عليه هو الاضلال والاغواء فاذن لا يمكننا ان
نعلم صدقه الا اذا علمنا ان هذه الفصاحة من فعل الله تعالى ولا نعلم ذلك الا باخباره عنه فلزم الدور
فثبت ان القول بان الاعجاز في الفصاحة يوجب امتناع الاستدلال به على صدق الرسول عليه السلام
واما على القول بالصرفة فلا اشكال لان القادر على خلق العلوم في القلوب وازالتها عنها هو الله
وثانيها ان القران مما يمكن حكايته فمن المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي اخر ثم ان ذلك النبي
دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب ثم ان محمدا عليه السلام قتل ذلك النبي واخفى امره ونسب الوحي
الى نفسه وهذا الاحتمال وان كان بعيدا جدا الا ان المطلوب في هذه المسئلة القطع واليقين وما دام يكون هذا
الاحتمال قائما لم يكن اليقين حاصلا بنبوته عليه السلام لا يقال هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك المقتول
لما كان من المكلفين فيجب على الله ان لا يمكن منه الثاني ان العلم الضروري حاصل بنهاية زهد محمد عليه السلام وهي
منافية لهذا الغرض الثالث ان في القران ايات دالة على شرح احوال محمد عليه السلام وهي كافية
في الدلالة على صدقه لان مقدارها اعظم من مقدار اقصر سورة من قصار المفصل مع ان التحدي وقع
بجميع هذه السور على ما تقدم في المسئلة الاولى ستنقض القول في هذه الاجوبة لانا نقول اما الاول
فقد بينا انه ليس لايجاب المنع من وقوع هذه المفسدة على الله وجه وجوب واما الثاني فهو لا يفيد الا حسن
الظن وانا لكنا متى راينا رجلا مواظبا على الزهد والاحتراز عن الدنيا ان نقطع على باطنه بالعصمة واما الثالث

فهو

فهو مبني على ان التحدي وقع بجميع السور وهو ممنوع لان قوله فاتوا بسورة من مثله نكرة في سياق الاثبات
وهي لا تكون عامة ثم ان سلمنا عمومها لكن من المحتمل ان يكون نزول ايات التحدي بعد نزول بعض السور الكبار
وقبل نزول السور القصار ولا شك في انصراف مطلق التحدي الى السور التي نزلت قبل اية التحدي فبتقدير
ان لا يكون شيء من السور القصار نازلا قبل اية التحدي لا ينصرف التحدي اليه ولا يجوز ان يدفع هذا الاحتمال بان
يقال الرواية قد دلت على ان بعض السور القصار نزل قبل اية التحدي لانا نعلم بالضرورة ان تلك الرواية
ليست الا من باب الاحاد فلا تكون مفيدة للعلم وهذه المسئلة علمية ثم ان سلمنا ان ظاهر اية التحدي يتناول
كل السور ولكن تخصيص العموم بالدليل جائز والدليل المخصص ههنا قائم وذلك لان الماهر في الفصاحة
انما تتميز قوته عن قوة الجاهل بالفصاحة لا في الكلام القصير فان كل من عرف قليلا من وجوه الفصاحة
امكنه ان يتكلم بمقدار سطر او سطرين من الكلام الفصيح وكل شاعر نازل الدرجة فانه يمكنه ان ياتي بالمصراع
او بالبيت مثل ما يذكره الشاعر القوي بل التفاوت انما يظهر في الكلام الطويل فان الفصيح يجري من اوله
الى اخره فصيحا وغيره لا يقدر عليه واذا كان كذلك فاية التحدي وان كانت بظاهرها عامة الا
انها تكون مخصوصة بالسور الطوال لاجل هذا الدليل ثم ان سلمنا وقوع التحدي بجميع السور فلم قلتم انه وقع
التحدي بكل ما مقداره مقدار اقصر سورة فمن الجائز ان يكون السورة ازيد في الفصاحة من الايات التي
يساوي مقدارها مقدار السورة وان لم يكن في نفسها سورة مستقلة واذا كان هذا الاحتمال قائما
لم يلزم من وقوع التحدي بالسورة التي مقدارها ثلاث ايات وقوع التحدي بكل ثلاث ايات وثانيها
انه لو كان الاعجاز في الفصاحة لكان التفاوت بين كل سورة من قصار المفصل وبين افصح كلام العرب
اعظم من التفاوت بين شعر امرء القيس وبين شعر واحد من اهل الزمان لو كان كذلك لكان كل من
علم التفاوت بين شعر امرء القيس وبين شعر واحد من اهل الزمان وجب ان يكون علمه بالتفاوت
بين كل سورة من قصار المفصل وبين افصح كلام العرب اظهر واقوى لكن الامر ليس كذلك فوجب
ان لا يكون وجه الاعجاز هو الفصاحة بيان المقدمة الاولى انا لو قدرنا ان انسانا اتى في زماننا بشعر
في فصاحة شعر امرء القيس لم يكن ذلك معجزا ومعلوم ان التفاوت بين الفصاحة المعجزة والفصاحة التي
لا تكون معجزة اكثر من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون واحد منهما معجزا فيجب من هذا ان يكون
التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح كلام العرب اكثر من التفاوت بين شعر امرء القيس وبين شعر
واحد من اهل الزمان وبيان المقدمة الثانية ان كل من امكنه معرفة التفاوت اليسير كان بمعرفة
التفاوت العظيم اولى فان كل من عرف التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الكرباس الدقيق كان بمعرفة

التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الاطلس اولى وبيان المقدمة الثانية وهو انا لا نجد من انفسنا
هذا التفاوت انا اذا رفعنا عن وهمنا ما اختص به القران من النظم والفصاحة اذ ليس كلامنا الا في مجرد
فصاحته فقط ورفعنا عن وهمنا اعتقاد ان الفصحاء عجزوا عن معارضته لانه لا نزاع في ذلك بل
النزاع في انه لاجله عجزوا عن المعارضة ورفعنا عن وهمنا ايضا اعتقادنا انا لو لم نثبت ان فصاحته
منتهية الى حد الاعجاز لما امكننا ان نستدل به على صحة النبوة بل قطعنا بانه يجوز الاستدلال به
على صحة النبوة من غير ان نقول انها بلغت في الفصاحة الى حد الاعجاز فاذا رفعنا هذا الاعتقاد عن
قلوبنا ثم قابلنا بين قصار المفصل وبين افصح خطبة للعرب او افصح قصيدة لهم وقابلنا بين فصاحتهما
مع قطع النظر عن النظم وسائر الامور التي ذكرناها فانا لا نجد ههنا من التفرقة ما نجده بين شعر امرئ القيس
وبين شعر اهل زماننا ومن كذبنا في ذلك كان مكابرا لما اضطرا جبلنا العلم الضروري بانا لا نجد من
انفسنا ومثل هذه المكابرة يكون سببا للتشكيك في الاسلام فان من سمع انه لا طريق الى اثبات النبوة
الا بالاصرار على هذه المكابرة العظيمة فانه يصير ذلك سببا للشك في وضوح ادلة الاسلام وذلك مما
يجب ان يتحاشى عنه فثبت بما ذكرنا ان التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح خطب العرب
غير منته الى حد الاعجاز ورابعها ان التحدي لو كان واقعا بالفصاحة لكان من الواجب اتيان العرب
بالمعارضة لان الفصحاء اما ان يقال انهم كانوا اولياء له عليه السلام او اعداء له او بعضهم اولياء وبعضهم
اعداء والاول باطل بالضرورة ولانه على ذلك التقدير لا يلزم من سكوتهم عن المعارضة كون القران معجزا
واما الثاني فيقتضي ان ياتوا بالمعارضة سواء كان ذلك الذي ياتون به معارضة في نفسه او لم يكن
لانه ان كان ذلك الشيء معارضة حقيقة فقد حصل المرام وان لم يكن فقد كان يمكنهم ان يتوافقوا على ان
الذي جئنا به يصلح ان يكون معارضة للقران لان هذا طريق صالح للقدح في امر النبي عليه السلام وتوفر دواعيهم
على القدح في امره عليه السلام معلوم بالضرورة لا يقال التفاوت بين كلامهم وبين القران معلوم
بالضرورة فهم انما لم يفعلوا ذلك لعلمهم ان كل احد يعلم كذبهم في ذلك لانا نقول بتقدير اجتماعهم على
المعارضة اما ان يكون المكذب لهم فصحاء العرب او عوام العرب والاول باطل لانا بينا انه يجب اجتماع
جميع فصحاء العرب على دعوى المعارضة والثاني ايضا باطل لوجهين اما اولا فلانه لا عبرة بقول العوام
واما ثانيا فبان اتوا ما يكذبونهم في دعوى انهم اتوا به معارضة ولكن لما كان هناك اقوام اخرون يدعون
كونه معارضة فيقع امر وقوع المعارضة في الاختلاف وهذا القدر كاف في سقوط الحجة لان المقصد
الاقصى من المعارضة ان يقع الاختلاف في كونه معارضة ام لا فان كان هذا المعنى حاصلا بتقدير اطباق

العرب على دعوى المعارضة كان مقصودهم في اسقاط حجته عليه السلام عن انفسهم حاصلا فلما
لم يقدموا اصلا على المعارضة دل على ان التحدي لم يقع بالفصاحة وخامسها ان مفردات الكلمات
كانت مقدورة للعرب ومعلومة لهم والتركيب بينها كان معلوما لهم ومقدورا لهم وكل من كان
قادرا على المفردات والتركيب وكان عالما بهما كان لا بد وان يكون بحيث يتاتى منه ذلك المركب
فاذن العرب كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القران فعجزهم عنه لا بد وان يكون للصرفة وسادسها
ان الصحابة حين اجتمعوا لجمع القران فكان اذا اتاهم الرجل بالآية او الآيتين فان كان الراوي مشهورا بالعدالة
كانوا يقبلونها منه والا طلبوا منه البينة ولو كان التفاوت بين القران وبين كلامهم في الفصاحة
منتهيا الى حد الاعجاز لكان علمهم بذلك ضروريا ولو كان كذلك لما احتاجوا في تصحيح كونه من القران
الى البينة والشهادة وسابعها ان ابن مسعود اشتبه عليه كون الفاتحة من القران والمعوذتين ايضا
ولو كان التفاوت بين القران وبين غيره في الفصاحة منتهيا الى حد الاعجاز لما وقع له هذا الاشتباه
والجواب عما ذكروه اولا انا بينا ان هذه الشبهة لا تتوجه على مذهبنا وانما تتوجه على مذهب كل المعتزلة
وانه لا جواب لهم عن ذلك اصلا لانه لم يتخلص للمعتزلة دلالة قطعية على استحالة ان يقدر غير الله تعالى
على ايجاد العلوم في القلوب وازالتها عنها والجواب عما ذكروه ثانيا ان العلم الضروري حاصل
بان الاحتمال الذي ذكروه لم يقع ولم يوجد واصحاب الصرفة انما ينتفعون بمذهبهم ههنا لو اقاموا
الدلالة القاطعة على ان غير الله تعالى لا يقدر على ازالة العلوم من القلوب وقد بينا ضعف دليلهم
في هذا المعنى في باب الصفات والجواب عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم ان من يدرك التفاوت بين شعر امرئ
القيس وشعر اهل الزمان فانه لا يدرك التفاوت بين سور القران وبين افصح كلام العرب ودعوى
الضرورة ههنا دعوى الضرورة في محل النزاع ولئن سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من هذا عدم التفاوت
بيانه ان شعر اهل الزمان من المحتمل ان يكون التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس وان كان كثيرا الا انه لم ينته
الى حد الاعجاز والتفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس وان كان حاصلا الا انه ليس بكثير جدا
ولكن مع ذلك فان ذلك القدر من التفاوت يقتضي الاعجاز مثلا يكون القران في الطبقة الاولى من
الفصاحة وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية او الثالثة وشعر اهل الزمان في الطبقة العاشرة فيكون التفاوت
بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان اكثر من التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس فلا يلزم
فيمن قدر على ادراك التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان ان يكون قادرا على ادراك التفاوت
بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس ثم اذا كان شرط كون الكلام معجزا وقوعه في الطبقة الاولى من الفصاحة

لا جرم كان القرآن معجزا وان كان التفاوت بينه وبين شعر امرء القيس اقل من التفاوت بين شعر امرء
القيس وبين شعر اهل الزمان ثم ان سلمنا عدم التفاوت بين افصح كلام العرب وبين بعض قصار المفصل
ولكن لا نسلم وقوع التحدي بجميع السور على الاطلاق فلا يلزم من عدم التفاوت بين قصار المفصل وبين
افصح كلام العرب عدم التفاوت بين افصح سورة من القرآن وبين افصح كلام العرب بل نحن نعلم
بالضرورة مع انا لسنا نعرف دقائق الفصاحة كما ينبغي انه لا مناسبة بين سورة طه والحواميم وبين
افصح كلام العرب اصلا والجواب عما ذكروه رابعا ان التفاوت اذا كان ظاهرا جدا كان العلم به
حاصلا للعلماء والعوام والاتفاق لا انه لعظمه على المكابرة ممتنع فعل الفصحاء وان ارادوا المكابرة
الا انهم خافوا من ظهور كذبهم عند عوام العرب فلاجل هذا الخوف تركوا هذه المكابرة والجواب عما
ذكروه خامسا ان ذلك يقتضي ان كل من عرف مفردات لغة من اللغات وقدر على تركيبها ان
يكون متمكنا من شعر مثل شعر امرء القيس وخطب مثل خطب قس بن ساعدة وفساد ذلك معلوم بالضرورة
فاما وجه التحقيق في ذلك فقد بيناه في كتابنا المصنف في الاعجاز والجواب عما ذكروه سادسا انا قد بينا
ان القرآن قد جمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الصحابة لم يتولوا جمعه وان الرواية في ذلك
كاذبة موضوعة مختلقة والجواب عما ذكروه سابعا ان ابن مسعود لم يشتبه عليه كون الفاتحة والمعوذتين
منزلا على محمد صلى الله عليه وسلم بل اشتبه عليه كونها قرآنا وذلك لا يفيد مطلوبهم فهذا آخر الكلام
في الصرفة واما الكلام على من جعل الاعجاز في عدم الاختلاف فيه فهو ان العلم بان خلو الكلام الطويل
عن الاختلاف معجز ليس علما ضروريا فانا قد نرى كثيرا من الخطباء والشعراء يذكرون خطبة وشعرا يجب
لا يوجد فيه شيء من الاختلاف واذا كان ذلك امرا معتادا لم يكن العلم بخلو القرآن عن الاختلاف علما
ضروريا بل لا بد فيه من الدلالة على ذلك فيجب على اصحاب هذا المذهب تصحيح ذلك بالدلالة وايضا
متى ثبت وقوع التحدي بكل واحدة من السور بطل هذا المذهب اصلا لانا نعلم بالضرورة انه قد يوجد
من الكلام ما مقداره مقدار سورة الكوثر خاليا عن الاختلاف فبطل ما ذكروه واما الكلام على من جعل
الاعجاز في سلامة الفاظه من التعقيد مثل ما في قول الشاعر   وقبر حرب بمكان قفر   وليس
قرب قبر حرب قبر   فهو ان اكثر الفاظ الناس سليمة من مثل هذا التعقيد فان مثل هذا التعقيد لا يوجد
الا نادرا واما الكلام على من جعل الاعجاز في النظم فهو ايضا باطل من وجهين اما اولا فلانه كان يجب ان
يكون الذي تعاطاه مسيلمة من الحماقات والخرافات معارضة له لكونه على نظمه واما ثانيا فلان
العلم بالنظم المخصوص امر مشترك فيه والمعجزة لا يمكن ان يكون كذلك واما الكلام على من جعل الاعجاز في

على الاخبار

على الاخبار عن الغيوب فهو انه يلزم منه خلو بعض السور عن المعجز وايضا فلانه عليه السلام اخبر عن
الغيوب الكثيرة سوى ما في القرآن فلو لم يكن في القرآن وجه في الاعجاز سوى ذلك لما كان لخصوصية
القرآن دلالة على صدقه واما الكلام على من جعل الاعجاز في اشتماله على المعاني الدقيقة فهو ايضا باطل لانا نعلم
ان جمع مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب غير ممتنع على البشر اللهم الا بدلالة سمعية لا يصح التعويل عليها الا بعد
صحة النبوة واذ قد بطلت هذه الاقسام لم يبق سوى الفصاحة ثم اعلم ان الاعجاز انما وقع عما وقع فيه
التحدي وآيات التحدي مطلقة غير مخصوصة بامر مخصوص اعني انه لم يتبين فيها ان التحدي وقع بالفصاحة
او بالنظم او بالمعاني ثم ان العرب لم يستفهموه عليه السلام عما يطالبهم به فوجب ان يكون تركهم لذلك
الاستفهام لان عادة التحدي كانت مقررة فيما بينهم فكانوا يحملون التحدي المطلق على ذلك الامر المعتاد
ومعلوم ان الفصحاء والشعراء اذا تحدى بعضهم بعضا بشعره وبخطبته فانه لا يتحدى الا بمجموع النظم والفصاحة
فانه لم يعهد قط فيما بينهم تحدي بعضهم بعضا بدقة معاني شعره وباشتماله على الاخبار عن الغيوب وبعدم
التناقض بل التحدي ما كان يقع الا بالنظم المخصوص مع الفصاحة المخصوصة فاذن يجب ان يكون التحدي
بالقرآن وقع بمجموع هذين الامرين واذا كان كذلك وجب ان يكون القرآن معجزا من مجموع هذين الامرين
وهذا الوجه كما انه صحيح لما اخترناه فهو يبطل سائر المذاهب وبالله التوفيق المسئلة الثانية في بيان جواز
الكرامات اتفقت المعتزلة على المنع منها الا ابا الحسين البصري واتفق اصحابنا على تجويزها الا الاستاذ
ابا اسحق والدليل على جوازها ظهور الخوارق على مريم عليها السلام مع انها ما كانت نبية وكذلك ظهورها
على اصحاب الكهف مع انهم ما كانوا انبياء فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي آخر
في ذلك الزمان وان لم نعلم كذلك لانها كانت ارهاصا لنبي يجيء بعد ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على صحتها لكن معنا ما يدل على امتناعها من وجوه الاول ان المعجز يدل على الصدق بطريق الابانة والتخصيص
نعني بالابانة انه يجب ظهوره على النبي عليه السلام فيبان غيره من الادلة كدلالة الفعل المحكم على علم فاعله لانه
قد يكون عالما ولا يظهر منه الفعل المحكم ونعني بالتخصيص انه اذا ظهر وصار معتادا لم يدل بخلاف دلالة الفعل
المحكم على العلم لانه يدل على ذلك كثر الفعل او قل واذا ثبت انه يجب ظهور المعجز على النبي فنقول وجب ان
لا يجوز ظهوره على الصالحين لانه لو جاز ظهوره عليهم لوجب ظهوره عليهم كما انه لما جاز ظهوره على الانبياء وجب
ظهوره عليهم ولما لم يجب ظهوره عليهم علمنا انه لا يجوز ظهوره عليهم الثاني ان المدعي للنبوة لو ظهر عليه المعجز
فانه يثبت صدقه ولو لم يظهر عليه المعجز او على احد ممن يشهد بصدقه فانه يثبت كذبه او لو لم يستدل بعدم
ظهور ذلك على كذبه لم يمكنا ان نقطع بعدم نبوة شخص ما فثبت ان دلالة المعجز على النبوة على سبيل الابانة

اي وجوده يدل على النبوة وعدمه يدل على عدمها واذا ثبت ذلك فلو جعلنا مدلوله غير النبوة من الصدق
والصلاح لزم من عدم ظهوره عدم الصدق والصلاح حتى ان كل من اخبر عن شيء ولم يظهر عليه المعجز وجب ان
نقطع بكذبه وذلك باطل فثبت ان مدلوله ليس الا النبوة الثالث ان ما دل على وجود شيء فلا بد وان
يكون بينه وبين المدلول علاقة وحاجة اما بالعلية او بالمعلولية وعلى التقديرين فانه يستحيل انفكاك المدلول
عن الدليل فلو كان المعجز دالا على الصدق والصلاح لاستحال وجود الصدق والصلاح بدون المعجز ولما لم يكن
كذلك علمنا ان المعجز لا يجوز اظهاره على الصالحين الرابع لو كان ظهوره على الصالحين جائزا لكان ظهوره
عليهم في السر لان الغرض ان يسروا باكرام الله تعالى لهم وذلك حاصل في اكرامهم خفية ولو جاز ذلك
لما قطعنا عند ظهوره على النبي صلى الله عليه وسلم كونه ناقضا للعادة لانا اذا جوزنا حصول مثل ذلك
في السر فبهذا التقدير لم يكن حدوثه خارقا للعادة وذلك يقدح في دلالة المعجزات على صدق الرسل
الخامس انه لو جاز اظهارها على الصالحين لجاز من الله تعالى ان يكثرها اذ ليس عدد اولى بالجواز من عدد
اخر وفي ذلك اخراجها من ان تكون دالة على النبوة وربما قالوا لو جاز اظهارها على صالح اكراما له لجاز
اظهارها على كل صالح اكراما له حتى يخرج من كونها ناقضة للعادات السادس ان ظهورها على الصالحين
ينفر عن الانبياء لانه يشاركهم فيها من لا يجب طاعته وذلك يهون موقعهم في النفوس كما ان الرئيس
اذا قام لكل احد يهان قيامه لمن يستحق القيام ولم يعتد به السابع لو حسن ظهور المعجز لمجرد التصديق لحسن
اظهاره على انسان في اخباره عن اكله وشربه ودفاعه الثامن معنى وصفنا الانسان بانه رسول الله
ليس هو ان الله تعالى حمله على اداء الرسالة الى الناس لانه تعالى حمل العلماء على اداء العبادات الى الناس
وليسوا رسلا لله تعالى وليس هو ايضا ان الله تعالى كلمه بلا واسطة لان الملك بواسطة وليس ايضا
هو ان الشرع لا يعرف الا من جهته لان الملائكة رسل الله تعالى وليسوا كذلك فثبت ان معنى
كون الانسان رسولا هو انه ظهر عليه المعجز واذا كان كذلك كان ظهوره على من ليس بنبي مناقضة
التاسع لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق ان لم يكن نبيا لحسن ظهوره ليدل على صدق خبر
المخبرين ان كان كاذبا ولحسن اظهاره على من يكون صادقا في الحال وان كان الله تعالى يعلم في الحال انه
يكفر غدا العاشر لا شك ان المعجز يظهر على النبي ليدل على نبوته فلو جاز ظهوره على الصالح لغرض اخر اما
غير معلوم لنا او معلوم لنا نحو ان يكون الغرض حصول السرور في قلبه وايصال الجزاء اليه والدلالة
على صدقه وصلاحه لجاز اظهاره على الصبي والفاسق والبهيمة لغرض اخر غير معلوم لنا او معلوم لنا
وهو ايصال النفع اليه ولما بطل ذلك بطل ما ذكرتموه الحادي عشر لو جاز ظهوره على غير النبي لتعين

انه يجوز اظهاره لا لغرض التصديق في الرسالة ولو جوزنا ذلك لما امكن القطع عند ظهوره على النبي ان
الغرض منه هو التصديق له وذلك يسد باب الاستدلال بالمعجز على الصدق الثاني عشر انه لو جاز
ذلك لما كان يمكن ان نقطع باستمرار شيء من العاديات لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة لولي فيلزم
ان لا نقطع بعدم تقطع الجبال ذهبا وعدم انقلاب ماء جيحون دما عبيطا وعدم انتثار الكواكب وذلك دخول
في السفسطة الثالث عشر لو جاز ذلك لوجب القطع بصدق شهادة من شهد ذلك عليه لان ذلك
يدل على سلامة باطنه لكن الشريعة منعت من القطع على ما دلت عليه شهادات الشهود فوجب امتناع
ظهور المعجز على الصالحين وربما قالوا لو ظهر المعجز على صالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحده لكن الشريعة منعت
من العمل بقول الشاهد الواحد فبطل ما قلتموه الرابع عشر لو جاز ذلك لكان اذا ادعى صالح على انسان
شيئا ثم قال الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاظهر المعجز فكان يجوز ظهور المعجز عليه في تلك الحالة وكان
يثبت صدقه في تلك الحالة فكان يستغني عن الشاهد لكن الامة مجمعة على انه لا بد من الشاهد للمدعي فبطل
ذلك الخامس عشر لو ظهرت الكرامات على الاولياء الذين هم في الدرجة مثل الجنيد والشبلي رحمهما الله وغيرهما
لكانت ظهورها على اكابر الصحابة مثل الصديق والفاروق وذي النورين والمرتضى والحسن والحسين رضي الله عنهم
اولى لانا نعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان درجتهم في الدين اعلى من درجة هولاء الصوفية ولو
ولو ظهرت الكرامات عليهم لظهر واشتهر فلما لم يشتهر علمنا عدم ظهورها عليهم ولما لم تظهر عليهم كان بان لا تظهر
على هولاء الصوفية اولى الجواب قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك معجز النبي في ذلك الزمان قلنا لوجوه الاول
ان المعجز لا بد وان يكون بحيث يستدل به على الخصم ومثل مجيء جبريل عليه السلام لمريم عليها السلام وصيرورتها
حاملة من غير الذكر ليس امرا ظاهرا يمكن ان يستدل به على الخصم فلا يصح ان يكون معجز النبي وكذلك عند
ظهور الرطب الجني من النخلة اليابسة ما كان هناك احد يشاهده وذلك لقوله تعالى فاما ترين من البشر
احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا وذلك يدل على انه ما كان عندها احد
وثانيها ان زكريا عليه السلام لم يكن عالما بتلك الكرامات لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب
وظاهر هذه الاية يدل على ان زكريا عليه السلام ما كان عالما بتلك الاشياء واذا كان كذلك استحال
جعلها معجزة له عليه السلام اذ لو جوزنا ان يكون المعجز معجزا لا لمن ظهر عليه بل لانسان اخر غير عالم بذلك
المعجز لجاز ان يقال ان المعجز الذي ظهر على موسى ما كان معجزا له بل كان معجزا لانسان اخر كان غافلا عن
تلك الاشياء وثالثها وهو ان الله تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر زكريا في اثناء هذه القصة ولو

كانت معجزة لزكريا عليه السلام لذكر دلالتها على نبوته لان ذكر الدليل من غير بيان دلالته على المدلول
عديم الفائدة واما في حق اصحاب الكهف فالامر فيه ظاهر ايضا لوجهين اولهما ان بقاءهم في السلامة في
تلك المدة الطويلة امر خارق للعادة فلو كان ذلك معجز النبي لكان اما ان يقال ذلك النبي هو واحد
منهم او انسان اخر وكلا القسمين باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ولا يشعرن بكم احدا ولو كان ذلك معجزا
لوجب عليهم اظهار ذلك واشاعته فيما بين الناس حتى يقوم به الحجة وثانيهما ان ذلك مما لا يمكن الاستدلال
به على نبوة احد لان اولئك الذين يستدلون بحالهم في تلك المدة الطويلة اما ان يكونوا قد بقوا في
تلك المدة وما بقوا فيها فان بقوا فيها لم يكن بقاء اصحاب الكهف في تلك المدة خارقا للعادة وان
كانوا ما بقوا في تلك المدة لم يمكنهم ان يعلموا صدق قول اصحاب الكهف في نومهم تلك المدة الطويلة الا اذا
عرفوا ذلك بدليل اخر صدقهم فثبت انه لا يمكن الاستدلال بذلك على نبوة احد قوله لم لا يجوز ان يكون
ذلك ارهاصا لنبوة نبي اخر قلنا الارهاص هو ان يخص الرسول قبل رسالته بالكرامات فاما اكرام
غيره لاجل انه سيجيء بعد ذلك فليس ذلك الا ما ندعيه من الكرامات ولانه لو جاز ذلك لجاز في كل
معجز يظهر على انسان ان يقال انه لا يدل على صدقه لاحتمال ان يكون ذلك ارهاصا لنبي اخر يأتي بعده
ذلك وذلك يسد باب النبوة واما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان نقول لم قلتم انه لما وجب ظهور
الخوارق على الانبياء عند جواز ظهورها عليهم وجب ان يكون في حق الاولياء كذلك ولا بد لهم من دليل
على صحة هذه الدعوى ثم الفرق هو انه انما يجب ظهور ذلك المعجز على الانبياء لان الله تعالى لما كلفنا ان نعلم
صدقهم مع انه لا طريق لنا الى ذلك الا بالمعجز لا جرم وجب ظهوره واما الاولياء فانه لم يكلفنا الله تعالى
معرفتهم لا جرم لم يجب ظهور المعجز عليهم واما الشبهة الثانية فالجواب عنها ان مدلول الخوارق هو
التصديق في الدعوى ان حصل مع تلك الدعوى والا فتعظيم شأن من ظهر ذلك عليه ولا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول فانه لا يلزم من عدم الفعل المحكم عدم العلم فاذن لا يلزم من عدم ظهورها على الاولياء
عدم صدقهم وصلاحهم واما في حق المدعي للنبوة فانما دل عدم ظهوره على عدم النبوة لان الانبياء انما كلفونا بمعرفة
نبوته فلا بد لنا من طريق فلما لم نجد الطريق مع علمنا بانه لو كان لنا اليه طريق علمنا عدمه واما في الاولياء
فلسنا مكلفين بمعرفة ولايتهم فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل الجواب المعتمد انا لا نستدل بعدم
ظهور المعجز على المدعي على عدم نبوته بل نستدل بعلمنا بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه لا نبي بعده وعلى
عدم نبوة من ادعى ذلك واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه ليس كل ما دل على شيء فانه لا بد وان يكون
علة له او معلولا فان العلم يدل على الحياة مع انه ليس علة لها ولا معلولا لها لا يقال الدليل على الحياة صحة

العلم وهي معلولة للحياة لانا نقول هب ان صحة العلم تدل على وجود الحياة الا ان وجود العلم ايضا يدل
عليها الا ان يقال وجود العلم يدل على صحة وجود العلم ثم صحة وجوده تدل على وجود الحياة لكنا نقول
ح ان وجود العلم ليس علة لصحة وجود العلم ولا معلولا له فقد بطلت قاعدتكم وايضا فان المعجزات تدل
على صدق الانبياء مع انها ليست عللا ولا معلولات له ولان العلم بصدق الانبياء قد يحصل بدون المعجزات
بل بشهادة نبي معجز اخر عليه فبطل ما قالوه واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انا وان جوزنا ظهور
الخوارق على الاولياء الا انا لا نجوز انتهاء ذلك الى حيث يصير انخراق العادة عادة وهذا الجواب لا بد لكم
من الاعتراف بصحته لانكم تجوزون ظهور المعجزات على الانبياء ثم لا تجوزون ان ينتهي ظهورها عليهم الى حيث
يصير انخراق العادة عادة فكذلك هاهنا وهذا هو الجواب عن الشبهة الخامسة واما الشبهة السادسة
فالجواب عنها انا لا نسلم ان ذلك يقتضي التنفير وكيف يقال ذلك مع ان الولي انما ظهرت عليه
تلك الكرامات لاعترافه بانه يجب عليه طاعة النبي صلى الله عليه وسلم ومتابعته في كل قليل وكثير
ومن المعلوم ان الملك اذا اكرم خدم وزيره لاجل كونهم خادمين له فان ذلك يكون مبالغة في
تعظيم حال الوزير فثبت ان اكرام الاولياء لا يقتضي تنفيرا عن الرسول عليه السلام بل يكون تعظيما
لشأنه لا يقال ان الله تعالى لما اكرم الانبياء باظهار الخوارق عليهم فلو فعل مثل ذلك بالاولياء اقتضى
ذلك انه تعالى سوى بين الانبياء والاولياء وذلك يقتضي التنفير عن وجوب متابعة الانبياء لانا
نقول لا نسلم انه تعالى لو فعل مثل ذلك بالاولياء اقتضى انه تعالى سوى بين الانبياء والاولياء فان
الله تعالى خصص الانبياء عليهم السلام بانواع من التشريفات مثل ارسال الملائكة وتبليغ الوحي وايجاب
طاعتهم على من عداهم وكل ذلك مما يزيل التسوية واما الشبهة السابعة فالجواب عنها انهم
مطالبون بان جواز اظهارها على الاولياء يوجب جواز اظهارها على من يخبر عن الكذب وشره وبان
ذلك محال ثم لم يحققوا هاتين المقدمتين فكانت حجتهم مجرد دعوى ليس لهم ان يقرروا المقدمة الاولى
بان يقولوا لما جاز ظهورها على صادق لاظهار صدقه وجب جواز ظهورها على كل صادق وليس بعض الصادقين
اولى بذلك من بعض لانا بينا في اول الكتاب ضعف هذه المقدمة واما الشبهة الثامنة فالجواب عنها
ان معنى كون الانسان رسولا يجب ان يرجع الى الرسالة لانه مشتق منها لا من ظهور المعجز الا ترى
انا لو فرضنا رجلا يشهد بنبوته بعض الانبياء لوصفناه بانه رسول الله تعالى وان لم يظهر عليه معجز
ولو فرضنا المعجز ظاهرا على شخص ولم يكلف اداء الرسالة لما وصف بانه رسول الله فاذن مقتضى
الوضع الاول اطلاق اسم الرسول على كل من حمله الله تعالى اداء الرسالة الى الناس ولكنه خصص

في العرف من كلفه الله تعالى اداء الرسالة بلا واسطة آدمي فقد دخل في ذلك انبياء بني آدم والملائكة
وخرج منهم سائر العلماء وايضا فان الناس اتفقوا على ان المعجز دليل الرسالة فلو كان المرجع بالرسالة اليه
لزم كون الشيء دليلا على نفسه واما الشبهة التاسعة والعاشرة فالجواب عنها هو الجواب عن الشبهة السابعة
واما الشبهة الحادية عشر فالجواب عنها انه لا نزاع في ان ظهور الخوارق عقيب دعوى النبوة لا يكون
الا لاجل التصديق لتلك الدعوى لا يلزم من احتمال ظهور الخوارق لاجل غرض آخر احتمال ان يكون
ظهور الخوارق على الوجه المخصوص لاجل غرض آخر واما الشبهة الثانية عشر فالجواب عنها ان ذلك
لازم عليهم ايضا لان العلم باستمرار العاديات اذا كان متوقفا على العلم بامتناع الكرامات ثم ان
العلم بامتناع الكرامات علم لا يحصل الا بالاستدلال فيلزم ان كل من لم يعلم تلك الادلة ان لا يعلم
استمرار هذه العاديات فيجب في الصبيان والعوام ان لا يعلموا استمرار هذه الامور ويلزم ايضا قبل
مبعث نبينا عليه السلام ان لا يقطع باستمرار العاديات لان في تلك الحالة جواز بعثة الرسل واظهار
المعجزات عليهم حاصل ويلزم في زماننا ان من لا يعلم بالدليل صدق محمد عليه السلام في اخباره عن
انه لا نبي بعده ان لا يمكنه القطع باستمرار شيء من العاديات ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الاشكال
مشترك وجوابه ما مر في مسئلة النبوة واما الشبهة الثالثة عشر فالجواب عنها انا انما لا نقطع بشهادة
الرجل الواحد بعينه لاني لا اعلم انه صاحب الكرامات وبتقدير ان اعلمه بعينه فانه لا يلزم من ظهور
الكرامات عليه صدقه في تلك الشهادة لاحتمال ان يكون كاذبا وان يكون ذلك الكذب من
الصغائر وايضا فبتقدير ان يحصل العلم بمقتضى شهادته لكن ليس بمستبعد ان يتعبد الله بشهادة
الشاهدين وان لم يكن اليها حاجة كما تعبدنا الله في كثير من المواضع بالتعبدات التي لا يهتدى اليها وهذا
هو الجواب عن الشبهة الرابعة عشر واما الشبهة الخامسة عشر فالجواب عنها انا لا نسلم عدم ظهورها على
الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه راى وهو في المدينة سارية عند حربه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل ويروى عنه وعن غيره من اكابر الصحابة امور عظيمة وبالله التوفيق

الاصل السابع عشر في المعاد

اعلم ان معظم الكلام في المعاد انما يكون مع الفلاسفة ولهم اصول يفرعون شبههم
عليها فيجب علينا ابطال تلك الاصول اولا ثم الخوض بعدها في المقصود فلاجرم رتبنا القول في هذا الاصل
على اقسام ثلاثة القسم الاول في المقدمات وفيه مسائل المسئلة الاولى في الجزء الذي لا يتجزى لا شك
ان الاجسام التي نشاهدها قابلة للانقسام والانقسامات التي يمكن حصولها فيها اما ان تكون حاصلة
او لا تكون وعلى التقديرين فتلك الانقسامات اما ان تكون متناهية او لا تكون فيخرج من هذا التقسيم

اقسام اربعة اولها ان تكون الانقسامات حاصلة وتكون متناهية وثانيها ان تكون حاصلة وتكون
غير متناهية وثالثها ان لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها تكون متناهية ورابعها ان لا تكون
حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهية فالاول مذهب جمهور المتكلمين والثاني مذهب النظام
والثالث مذهب بعض المتاخرين والرابع مذهب الفلاسفة فيتلخص من هذا ان الخلاف بيننا و
بين الفلاسفة في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان الجسم مع كونه قابلا للانقسام هل يعقل ان يكون
واحدا وثانيهما انه بتقدير كونه واحدا هل يعقل ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية ونحن
نتكلم في كل واحد من المقامين ثم نذكر بعده شبه النفاة ونتكلم عليها ان شاء الله تعالى والمعتمد في ان
ما يكون قابلا للانقسام لابد وان يكون منقسما هو ان وحدة الجسم اما ان تكون عين كونه جسما او
جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فان كان الاول والثاني لزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له وذلك
محال وان كان الثالث كانت الوحدة صفة قائمة بالجسم والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه الا
اذا كان ذلك المحل متعينا في نفسه متميزا عن غيره ولا يعقل من وحدته الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره
فيلزم ان يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على كون الجسم واحدا ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل وهو محال بتقدير امكانه فلابد وان ينتهي الامر الى وحدة تقوم بالذات لا
بتوسط وحدة اخرى والا لم يكن الذات موصوفة بالوحدة اصلا وذلك هو المطلوب واما المعتمد في بيان امتناع
كون الجسم قابلا للانقسامات لا متناهية فوجوه الاول لو كان الجسم قابلا للانقسامات غير متناهية لكانت الحركة قابلة للانقسامات غير متناهية
لكن اللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الجسم اذا كان منقسما ابدا كان كل مسافة تفرض فانها
تكون منقسمة ابدا واذا كان كذلك فكل حركة تفرض على مسافة فانها الى النصف تلك المسافة وهي
نصفها الى آخر تلك المسافة فاذن لو كان الجسم منقسما ابدا لكانت الحركة منقسمة ابدا وبيان امتناع
اللازم انا نعلم بالضرورة ان الحركة لها وجود فاما ان يكون لها وجود في الحاضر او لا يكون والثاني
باطل لانه لو لم يكن لها وجود في الحاضر لم يكن لها وجود في الماضي والمستقبل لان الماضي هو الذي كان
حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت سياتي فلو لم يكن لها حضور البتة
لم تكن ماضيا ولا مستقبلا فلا تكون الحركة موجودة بوجه ما هذا خلف واذا بطل هذا القسم ثبت ان لها
وجودا في الحاضر فالقدر الموجود منها في الحاضر اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما فلا يخلو
اما ان يكون اجزاؤه معا في آن واحد وحد واحد من حدود المسافة او يوجد جزء منه معا في حد دون
حد في جميع الحدود واجزاء الحركة والاول باطل لان اجزاء الحركة انما توجد على التقضي والمرور فلو كان

القدر الحاضر منها منقسما لكان بعض اجزا ما فرض حاضرا من الحركة غير حاضر فلا يكون الجزء الذي فرض
حضوره حاضرا هذا خلف واما الثاني فايضا باطل لان كل واحد من اجزاء الحركة انما يوجد عند وصول
المتحرك الى حد اخر من حدود المسافة ووصول المتحرك دفعة واحدة الى حدين من حدود المسافة
محال فحصول جزئين من اجزاء الحركة دفعة واحدة محال واما الثالث فهو انه لو جاز اجتماع بعض الاجزاء
المفترضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماع كل الاجزاء المفترضة فيها فيلزم ان يكون الحركة التي حصلت في
المتحرك عند كونها في اول المسافة باقية عند كونها في اخر المسافة وذلك محال بالضرورة فثبت
ان القدر الحاضر من الحركة يستحيل ان يكون منقسما وعند انقضاء ذلك الجزء لا بد وان يحصل جزء اخر يكون
حاله في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه فتكون الحركة من اول المسافة الى اخرها مركبة من امور كل واحد
منها لا يقبل الانقسام وهذا هو الذي قاله المتكلمون من ان الحركة عبارة عن حصولات متتالية في
احياز متوالية فان قيل لا نزاع في انه لو كان الجسم منقسما لكانت الحركة منقسمة لكن لم قلتم ان الحركة
غير منقسمة قوله الحركة اما ان يكون لها وجود في الحال او لا يكون قلنا الحركة لفظة تطلق على امرين فلا بد
من بيانهما حتى يمكن بيان انهما هل توجد في الحال او لا توجد فنقول الحركة قد يراد بها قطع المسافة وقد يراد
بها موافاة الحدود اما قطع المسافة فمعناه ان المتحرك اذا تحرك من اول المسافة الى اخرها فلا شك انه
قد قطع تلك المسافة فهذا القطع يسمى بالحركة والحركة بهذا المعنى مما لا وجود له في الخارج اصلا لان هذا
القطع لا يمكن ان يتوهم وجوده لا عند انتهاء المتحرك الى اخر المسافة وعند انتهاء المتحرك الى اخر المسافة
لا بد من انتفاء الحركة وعدمها فاذن الحركة بهذا المعنى مما لا وجود لها في الخارج واما الحركة بمعنى موافاة
الحدود المفترضة في المسافة فهي ان المتحرك ما دام يكون على مبدأ المسافة فانه لا يكون متحركا و
اذا حصل في نهاية المسافة فقد عدمت الحركة فهو اذن انما يكون متحركا اذا كان بين ذلك المبدأ
وبين ذلك المنتهى لا مطلقا ولكن بشرط ان يكون بحيث لا يفرض آن من الآنات الا وهو يكون
في حد اخر من الحدود المتوسطة بين ذلك المبدأ وبين ذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه
فهذا التوسط على هذا الوجه هو امر يوجد في الحاضر لانه لا آن يفرض الا ويكون الجسم فيه موصوفا بهذا
التوسط ثم ان هذا التوسط امر واحد بالذات باق بعينه ما دام الجسم يكون متوسطا بين ذلك
المبدأ والمنتهى فظهر ان الحركة على المعنى الاول غير موجودة في الخارج وعلى المعنى الثاني موجودة في الخارج
وحاصلة في الآن ولكنها باقية بعينها في جميع مدة كون الجسم متوسطا بين ذلك المبدأ والمنتهى ثم
ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الجسم غير قابل للانقسامات التي لا نهاية لها فههنا وجوه الدالة

على نقيض ذلك وهي عشرة الاول انا لو فرضنا جزءا بين جزئين فالمتوسط اما ان يلاقي كل واحد منهما بعين
ما به يلاقي الاخر او بغيره والاول سفسطة والثاني قول بالتجزية الثاني لو فرضنا خطا من ثلاثة اجزاء
ووضعنا على طرفيه جزئين حتى يبقى الجزء الواحد خاليا بينهما فلا شك ان كل واحد من ذينك الجزئين
قابل للحركة ولا مانع من تلك الحركة اصلا فانا اذا فرضنا حركتيهما الى التلاقي فلا بد وان يلاقي نصف كل واحد
منهما نصف كل واحد من الاجزاء الثلاثة التي في الخط الاسفل وذلك يوجب الانقسام الثالث
لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء اربعة ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا اخر ثم فرضنا ان
الذي على الجانب الايمن يتحرك الى الجانب الايسر والذي على الجانب الايسر يتحرك الى الجانب الايمن وفرضنا
الحركتين متساويتين في الابتداء والانتهاء ومقدار السرعة والبطؤ فهذان الجزءان لا بد وان يتحاذيا في حركتيهما
ولن يحصل ذلك التحاذي الا على منتصف الثاني والثالث الرابع لو قدرنا خطوطا اربعة كل واحد منها يكون
مركبا من اجزاء اربعة وضممنا هذه الخطوط بعضها الى البعض حتى يصير على شكل المربع فالاجزاء التي في تلك الخطوط
لا شك انها متلاقية من جانب الضلع فاما ان يكون متلاقية من جانب القطر او لا يكون والاول يقتضي
ان يكون القطر مساويا للضلع وهو باطل بشكل العروس والثاني يقتضي ان يحصل بين تلك الاجزاء الاربعة
فرج خالية في جانب القطر فكل واحد منها اما ان يتسع الجزء او لا يتسع والاول يلزم منه انا اذا ملأنا تلك الفرج
بالاجزاء ان يصير مقدار القطر مساويا للضلعين لان مجموع الضلعين سبعة اجزاء والقطر صار سبعة اجزاء
وذلك يبطله شكل الحمار والثاني يقتضي وجود ما هو اصغر من الجزء الذي لا يتجزى الخامس لو قدرنا مثلثا
قائم الزاوية يكون كل واحد من ضلعيه عشرة اجزاء فانه لا بد وان يكون الضلع الذي هو وتر الزاوية القائمة
جذر مائتين بشكل العروس والمائتان جذر اصم وذلك يوجب انقسام الاجزاء السادس انا اذا غرزنا
خشبة في الارض فعند كون الشمس في افق المشرق لا بد وان يقع لها ظل ثم ذلك الظل لا شك انه لا يزال
يتناقص عند ازدياد ارتفاع الشمس فعند ما تحركت الشمس على جزء واحد اما ان يقال انه انتقص من الظل شيء
او لم ينتقص والثاني باطل لوجهين اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز ان يتحرك جزءا ثانيا وثالثا ولا ينتقص
من الظل شيء ثم يجوز وصول الشمس الى غاية ارتفاعها مع بقاء ذلك الظل كما كان واما ثانيا فلان ذلك
الظل يجب ان يكون له راسان احدهما الذي كان حاصلا مع الشمس قبل حركتها وثانيهما الذي يحصل
بعد حركتها وذلك محال لانه يلزم بالبرهان الهندسي كون الزائد مساويا للناقص وانه محال فثبت
ان الشمس مهما تحركت على مقدار جزء واحد فانه لا بد وان ينتقص من الظل شيء فلا يخلو اما ان ينتقص من
الظل ايضا جزء واحد فيكون طول الظل مساويا لربع الفلك وهو محال او اقل من جزء واحد وذلك

يوجب التجزية السابع الجزء الذي يكون في الطوق العظيم من الرحا اذا تحرك جزءا فاما ان يقال الجزء الذي
يكون في الطوق الصغير منه لا يتحرك اصلا او يتحرك والاول باطل لانه يلزم منه تفكك الاجزاء
وذلك باطل اما اولا فبالحس واما ثانيا فلانا اذا فرضنا الكلام في الجزء الذي يفترض في الدائرة
القريبة من القطب والجزء الذي يفترض في المنطقة يلزم تفكك اجزاء الفلك وذلك محال لان
التفكك عليه محال واما ثالثا فلان الانسان اذا وضع احد عقبيه على الارض واستدار على نفسه
فانه يلزم تفكك اجزاء الانسان وذلك محال لان الانسان يجد من نفسه بالضرورة انه لم يتفكك
واما ان قيل بانه يتحرك فاما ان يتحرك مثل حركة الجزء الذي في الطوق العظيم فيكون مدار الصغير مثل
مدار العظيم وانه باطل او اقل منه فيلزم انقسام الجزء وهو المطلوب الثامن لو كان بطوء الحركات
لتخلل السكنات لكان الجسم منقسما ابدا لكن المقدم حق فالتالي مثله وانما قلنا ان بطوءها لا لتخلل السكنات
لانا لو فرضنا فرسا جوادا شديد العدو وحيث يعدو من اول اليوم الى وقت الظهر مائة فرسخ ولا شك
ان الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك ولا شك ان سرعة حركة الفلك ازيد من سرعة
حركة الفرس بالاف مؤلفة فلو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة زيادة سكنات
الفرس على حركاته كنسبة زيادة سرعة الشمس على سرعة الفرس واذا كانت سرعة الفلك ازيد
من سرعة الفرس بالاف مؤلفة وجب ان يكون سكنات الفرس ازيد من حركاته بالاف مؤلفة
ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة في اثناء تلك السكنات الكثيرة لكنا لا نشاهد شيئا
من السكنات اصلا بل لا نرى الا الحركات اصلا فعلمنا ان التفاوت بين السرعتين ليس لتخلل السكنات
واذا ثبت ذلك فنقول اذا قطعت الحركة السريعة جزءا فلا محالة يكون ذلك القطع واقعا في مقدار
معين من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لابد وان يقطع البطيء اقل فيلزم انقسام الجزء التاسع انا
اذا ركبنا صفيحة من اجزاء لا تتجزى بحيث لا يكون لها ثخن فاذا اشرقت الشمس عليها استضاء احد جانبيها
دون الثاني فلابد وان يكون احد جانبيها غير الجانب الثاني فينقسم كل واحد منها العاشر اذا وضعنا
سلما على جدار قائم على سطح الارض بحيث يكون كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة خمسة اذرع
فلا محالة يكون في ذلك السلم جذر خمسين ببرهان شكل العروس ثم اذا جررنا ذلك السلم من اسفله
ذراعا وجب ان يكون الذي ينجر من اعلاه اقل من ذراع اذ لو انجر ذراعا لصار ذلك الضلع اربعة
والضلع الثاني ستة فيكون مربع الضلعين اثنين وخمسين فيصير ذلك السلم جذر اثنين وخمسين
مع انه كان جذر خمسين وذلك محال فثبت انه لا ينجر الا اقل من ذراع فاذا فرضنا هذه الاذرع

اجزاء فاذا انجر من اسفله جزء وجب ان ينجر من اعلاه اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام ولم شبه
اقوى الا ان اقواها ما ذكرناه والجواب قوله الحركة يراد بها امران قلنا نحن ما بنينا دليلنا على لفظ الحركة
حتى يجب علينا البحث عن تفسير هذه اللفظة بل بنينا دليلنا على امر مشاهد محسوس معلوم بالضرورة
وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان فنقول هذا الامر مما لا سبيل الى انكار وجوده في الخارج ثم
اما ان يكون باقيا بعينه من اول المسافة الى اخرها او لا يكون والاول معلوم البطلان بالضرورة لانا نعلم
بالضرورة ان الحركة التي كانت موجودة في الجسم عند كونه بخوارزم غير التي كانت فيه بالري وانكار
ذلك مكابرة ودخول في السفسطة وكيف وعند الفلاسفة الزمان من لواحق الحركة فلو كانت الحركة
باقية بعينها لكان الزمان باقيا بعينه فيكون اليوم هو الامس بعينه او الغد بعينه وذلك مما لا يقوله
عاقل واذا ثبت ان الحركة غير باقية بعينها من اول المسافة الى اخرها فلابد من الاعتراف بتوالي امور
تعاقبها فان كان كل واحد منها منقسما لزم ان لا يكون حصول اجزائه على التقضي فلا يكون الحاصل حاصلا
هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو المطلوب فقد بان ان التفصيل الذي ذكروه لا ينفعهم لان الحركة بمعنى القطع
لما لم تكن موجودة في الخارج لم يكن دليلنا متعلقا بها لانا بنينا الدليل على الحركة الموجودة في الخارج واما الحركة
بمعنى موافاة الحدود فحاصل كلامهم فيها انها شيء واحد بالعدد وباق من اول المسافة الى اخرها وقد بينا ان
هذا خروج عن المعقول فقد سقط كلامهم فيه بالكلية وثبت ما رمناه واما المعارضات التي ذكروها
فاعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين رحمه الله
صرح في التلخيص في اصول الفقه ان هذه المسألة من محارات العقول وابو الحسين البصري هو احذق المعتزلة
توقف ونحن ايضا نختار هذا التوقف فاذا لا حاجة بنا الى الجواب عما ذكروه وبالله التوفيق المسألة السادسة والعشرون
الثامنة في نفاة الجزء ان نقول الكرة الحقيقية اذا لاقت سطحا مستويا في الحقيقة فموضع الملاقاة
اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل لوجوه ثلاثة احدها ان موضع الملاقاة لو كان منقسما
وهو منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فيكون في الكرة سطح مستقيم ثم اذا ازلت
الملاقاة عن ذلك الموضع الى موضع اخر كان ذلك الموضع ايضا سطحا مستقيما فيلزم ان تكون تلك
الكرة مضلعة هذا خلف وثانيها ان اقليدس قد برهن على ان الخط الذي يصل بين نقطتين
تفرضان في الدائرة فان ذلك الخط يقع في داخل تلك الدائرة فلو كان موضع الملاقاة منقسما
وهو منطبق على الخط المستقيم كان الخط الذي يصل بين جزئي موضع الملاقاة واقعا على ظاهر تلك
الكرة فيكون الخط الواحد داخلا في الكرة وخارجا عنها وانه محال وثالثها ان موضع الملاقاة اذا

كان منقسما امكن ان يصل من احد جانبيه الى الاخر خط مستقيم ثم اذا اخرجنا من مركز الكرة خطا الى منتصف
ذلك الخط حصل هناك مثلث ثم اذا اخرجنا من مركز الكرة عمودا الى قاعدة ذلك المثلث وهو الخط
الواصل بين طرفي موضع الملاقاة انقسم ذلك المثلث الى مثلثين كل واحد منهما قائم الزاوية و
يكون كل واحد من الخطين اللذين اخرجناهما الى طرفي الخط الواصل بين طرفي موضع الملاقاة وترا للزاوية
القائمة وذلك الخط العمودي يكون وترا للزاويتين الحادتين ومعلوم ان الخط الذي يوتر الزاوية
القائمة من المثلث اعظم من الخط الذي يوتر الزاوية الحادة منه فاذن الخطان الخارجان من مركز الكرة
الى طرفي الخط الواصل بين طرفي موضع الملاقاة كل واحد منهما اعظم من الخط الذي اخرجناه من مركز الكرة
عمودا على موضع الملاقاة فاذن الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط غير متساوية هذا محال فثبت ان موضع
الملاقاة غير منقسم ثم اذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة فنقول الآن الذي هو اول زمان الملاقاة بتلك
النقطة لا بد وان يحصل الملاقاة على نقطة ثانية ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فاذا اذا تحركت الكرة على
ذلك السطح حتى عادت الملاقاة الى النقطة الاولى كانت تلك الدائرة حاصلة من النقط التي صارت
الكرة ملاقية لذلك السطح عليها فاذن قد حصل الخط من تتالي النقط واذا عقل ذلك فليعقل حصول السطح
من تتالي الخطوط والجسم من تتالي السطوح فاذن موضع الملاقاة من الكرة شيء غير قابل للانقسام وهو
بحيث يحصل من انضمامه الى امثاله الجسم ولا نعني بالجزء الذي لا يتجزى الا ذلك فان قيل مدار دليلكم
على اثبات الكرة فلا نسلم امكان وجودها وكيف لا نقول ذلك والقول بالكرة ينفي وجود الجزء الذي
لا يتجزى لانا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء لا تتجزى فاما ان يمكن جعلها دائرة او لا يمكن فان امكن فلا بد وان تكون
تلك الاجزاء متلاقية من الجانب الذي يلي باطن الدائرة فاما ان يكون ايضا متلاقية من الجانب الذي
يلي ظاهر الدائرة او لا يكون والاول يقتضي ان يكون مساحة باطن الدائرة مساوية لمساحة ظاهرها
ولو كان الامر كذلك لكنا اذا وضعنا على كل واحد من ظاهر اجزاء تلك الدائرة جزءا آخر حتى يحصل
دائرة اخرى محيطة بالاولى فح يكون باطن الدائرة المحيطة منطبقا على ظاهر الدائرة المحاط بها واذا كان
ظاهر الدائرة المحاط بها كباطنها وجب ان يكون باطن الدائرة المحيطة مساويا لباطن الدائرة المحاط بها
ثم انه يجب ان يكون ظاهر الدائرة المحيطة كباطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهر الدائرة المحيطة
كمساحة باطن الدائرة المحاط بها ثم اذا فرضنا احاطة دائرة ثالثة لتلك الثانية ورابعة لتلك الثالثة
وهلم جرا الى ان تحصل دائرة في ثخن الفلك الاعظم يلزم ان لا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة
الاولى مع انه لا يقع فيها شيء من الخلل والفرج وذلك محال واما ان قيل ان تلك الاجزاء تكون

متلاقية من الجانب الذي يلي باطن الدائرة ولا يكون متلاقية من الجانب الذي يلي ظاهرها كان الجانب
الملاقي مغايرا للجانب المباين فيلزم وقوع القسمة في كل واحد منها واما ان قيل الخط الذي لا عرض له
لا يمكن جعله دائرة فنقول وجب ان يمتنع حصول الدائرة اصلا لانه لا معنى للجسم على مذهب مثبتي الجزء الا
خطوط منضم بعضها الى البعض فاذا استحال على كل واحد من تلك الخطوط صيرورته دائرة وجب
ان يستحيل على المجموع فثبت ان القول بتالف الجسم من الجزء الذي لا يتجزى يمنع من وجود الدائرة والكرة و
اذا كان كذلك كان الاستدلال بالدائرة على وجود الجزء باطلا قلنا ان سلمنا امكان وجود الكرة والسطح
لكن لا نسلم ان هذا الممكن هل هو موجود فانا لا ندري ان الكرة المفروضة الموضوعة على السطح المفروض هل
هو داخل في الوجود وهو من قبيل الوهميات والامور المتوهمة وان جاز بناء المباحث الرياضية
عليها لكن لا يجوز بناء المباحث الطبيعية عليها ثم ان سلمنا ذلك فسلمنا ايضا ان موضع الملاقاة
غير منقسم لان الادلة التي ذكرتموها هندسية قاطعة لكن لم قلتم ان موضع الملاقاة يجب ان يكون متحيزا
ولم لا يجوز ان يكون عرضا على ما ذهبت اليه الفلاسفة من ان النقطة شيء لا يتجزى هي عرض قوله انا اذا
ادرنا الكرة لزم ارتسام دائرة من حركة الكرة على السطح قلنا القول بالحركة ينفي وجود الجزء لان الجزء اذا
تحرك من جزء الى جزء آخر يلاقي الاول فاما ان يكون حركته حين ما يكون ملاقيا للجزء الاول او حين ما يكون
ملاقيا للجزء الثاني او حين ما يكون متوسطا بينهما والاول باطل لانه ما دام يكون ملاقيا للجزء الاول فهو
بعد لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا صار ملاقيا بالكلية للجزء الثاني فقد عدمت الحركة اليه فلم يبق الا ان يقال
وحركته انما توجد بعد زوال تمام الملاقاة عن الجزء الاول وقبل حصول تمام الملاقاة مع الجزء الثاني وذلك
يقتضي انقسام الاجزاء فثبت ان القول بالجزء الذي لا يتجزى ينفي وجود الحركة فكيف يمكنكم الاستدلال بالحركة
على وجود الجزء ثم ان سلمنا ان اصل الحركة لا ينفي وجود الجزء الذي لا يتجزى لكن لم قلتم انه يصح تدحرج الكرة على
السطح المفروض ولم لا يجوز ان يقال انه يمتنع عليها التدحرج ثم ان سلمنا صحة تدحرجها ولكن لم لا يجوز ان يقال
انها حالة الحركة تلاقي السطح بالخط لا بالنقطة والوجوه التي تمسكتم بها في انها لا تلاقي السطح بشيء منقسم انما تدل
على انها حال سكونها لا تلاقي السطح الا بشيء غير منقسم فاما حال حركتها فهي ملاقية للسطح بالخط ولئن سلمنا
انها حال الحركة لا تلاقي السطح الا بالنقطة لكن لا يلزم تشافع النقطة بيانه ان الكرة عند المحيط بها سطح
واحد وليس في ذلك السطح شيء من النقط موجودة بالفعل اللهم الا بسبب خارجي فاذا ماست الكرة
السطح حدثت تلك النقطة بالفعل في ذلك السطح بسبب تلك المماسة فاذا زالت تلك المماسة
وحصلت مماسة اخرى زالت تلك النقطة وحدثت نقطة اخرى فلا يلزم تشافع النقط والجواب

قوله ما الدليل على امكان الكرة قلنا الانصاف ان القول بالجزء يمنع اثبات الدائرة والكرة ونحن انما
نتمسك بهذه الحجة على سبيل الالزام لا على سبيل الاستدلال قوله لا ندري ان الكرة المفروضة و
السطح المفروض هل هما موجودان ام لا قلنا اذا سلمتم امكانهما لم يكن بنا حاجة الى العلم بوجودهما لان
كل ما كان ممكن الوجود فان فرض وجوده ربما كان كاذبا ولكن لا يلزم منه محال اذ لو لزم منه المحال لما لزم
منه المحال لكان محالا فيكون الممكن محالا وذلك باطل واذا كان وجود الكرة المفروضة والسطح المفروض
بحيث يلزم من فرض وجودهما القول بالجزء كان القول بالجزء محالا لان اللازم من وجود ما يمكن فرضه لا
محالا على ما تقرر قوله لم لا يجوز ان يقال ان موضع الملاقاة عرض قلنا لما بينا ان موضع الملاقاة شيء
يحصل من انضمامه الى امثاله العظم والمقدار وذلك لا يكون عرضا قوله ان دليلكم على ذلك مبني
على صحة حركة الكرة مع ان القول بالحركة يبطل الجزء قلنا لا نسلم ذلك فانا بينا في الطريقة الاولى ان
اثبات الحركة لا يمكن الا مع القول بالجزء قوله المتحرك متى يكون متحركا قلنا عند حصوله في الحيز الثاني
فان الحركة معناها الكون الاول في الحيز الثاني وهذا مثل ما سئلنا السائل فيقول المحدث متى يصير موجودا
اعند ما يكون معدوما او عند ما يكون موجودا والاول باطل لانه ما دام يكون معدوما فهو بعد لم يصر
موجودا والثاني ايضا باطل لانه عند وجوده قد تم له الوجود فلا يصير في تلك الحالة موجودا فالجواب
عن ذلك هو انه لا معنى لصيرورته موجودا الا حصول الوجود له وان الوجود انما يحصل مع مبدأ زمان
حصوله فكذا ههنا قوله ما الدليل على صحة التدحرج في هذه الحالة قلنا انه لا حاجة بنا الى اثبات ذلك
لانها اذا زلقت على السطح فانه يحدث على السطح خط من تلك النقطة التي عليها حصلت الملاقاة و
ايضا فالدليل على صحة التدحرج ان النقط المفترضة في سطح الكرة متساوية فاذا صح على بعضها ملاقاة تلك
النقطة من السطح وجب ان تصح على كلها تلك الملاقاة وذلك يقتضي امكان التدحرج قوله الكرة
حال الحركة ملاقية للسطح بالخط قلنا هذا ركيك جدا لان الادلة التي ذكرناها في استحالة كون موضع الملاقاة
منقسما لا يتميز بين حال وحال وايضا فالمعني بالملاقاة انطباق احد المتلاقيين على الاخر فلو كانت الكرة
ملاقية للسطح المستقيم حال حركتها بالخط والمنطبق على المستقيم مستقيم وجب ان يكون في الكرة سطح
مستقيم وانه باطل قوله النقطة انما تحدث في الكرة بسبب المماسة فاذا زالت المماسة الاولى حدثت
المماسة الثانية فقد زالت النقطة الاولى وحدثت النقطة الثانية قلنا لو قدرنا في الكرة خطا والنهاية
موجودة بالفعل ثم قدرنا ملاقاة الكرة للسطح بتلك النقطة فعند زوال الملاقاة عنها الى نقطة اخرى تكون
النقطة الثانية موجودة بالفعل بسبب المماسة والنقطة الاولى تكون موجودة بالفعل بسبب كو

نهاية موجودة بالفعل لخط الموجود بالفعل على ظاهر تلك الكرة الطريقة الثالثة اتفقت الفلاسفة
على ان النقطة شيء مشار اليه غير منقسم فهذا الشيء اما ان يكون حالا في محل ولا يكون فان كان الاول
فمحله اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم وهذه مقدمة اعترفت
الفلاسفة بها ايضا وبنوا عليها الحجج في اثبات النفس الناطقة واثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية واما ان كان محله غير قابل للانقسام فان كان هو ايضا عرضا كان الكلام
فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى محل قائم بذاته غير منقسم وهو الجزء
الذي لا يتجزى واما ان كانت النقطة قائمة بذاتها غير حالة في محل فهي الذي نسميه بالجزء الذي لا يتجزى
فان قيل لا نسلم ان النقطة امر ثابت وانها عبارة عن نهاية الخط ونهاية الشيء عبارة عن فنائه
وعدمه وعدم الشيء لا يكون شيئا ثابتا غاية ما في الباب ان الفلاسفة والمهندسين اتفقوا على
اثباتها ولكن التعويل في مثل هذه المباحث العقلية على الاتفاق غير جائز ثم لئن سلمنا انها امر ثابت
لكن لا نسلم انها غير قابلة للقسمة فما الدليل عليه ثم لئن سلمنا انها غير قابلة للقسمة فلم لا يجوز حلولها في المنقسم
واتفاق الفلاسفة على صحة هذه القضية ممنوع ايضا بل الذي اتفقت عليه الفلاسفة ان الحال قد يكون
ساريا في المحل مثل اللون فمثل هذا الحلول يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل لان الاشارة الى
بعض اجزاء المحل تتضمن الاشارة الى بعض اجزاء الحال وقد لا يكون ساريا مثل حلول الاضافة في
المضافات فانه لا يجوز ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف الاب وثلثها بثلثه وحلول النقطة
في المحل من هذا الباب لان الاشارة الى بعض اجزاء الخط لا تتضمن الاشارة الى بعض اجزاء النقطة فاذا
لا يلزم من حلولها في المنقسم انقسامها والجواب قوله النقطة امر عدمي قلنا ان رضيت بان تجعل
هذه الحجة من الالزامات فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا ان الخطوط تتلاقى بنقطها ونحن نعلم بالضرورة
ان موضع التلاقي يمتنع ان يكون عدما صرفا ونحن لا نعني بالنقطة الا موضع التلاقي من الخطوط قوله لم قلتم
انها لا تقبل القسمة قلنا ان رضينا بجعل هذه الحجة الزامية فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا لانها ان
كانت منقسمة لم تكن النهاية حاصلة عند منتصفها بل عند اخرها فلا يكون الجزء الذي منها الى منتصفها نهاية
اصلا بل النهاية انما تحصل عند الجزء الاخير من الاجزاء ثم ذلك الجزء الاخير ان كان منقسما عاد فيه ذلك الكلام
وان لم يكن منقسما فهو المطلوب قوله ما الدليل على ان الحال في المنقسم منقسم قلنا لان اجزاء المحل اما ان
يوجد فيها شيء من الحال ولا يوجد فان كان الاول فاما ان يكون الموجود فيها كلية الحال او اجزاؤه والاول
باطل الا لكان ذلك الحال بتمامه موجودا في كل واحد من اجزاء محله فيكون الشيء الواحد بعينه موجودا في محال

كثيرة وهو محال وان كان الثاني لزم انقسام الحال واما ان لم يوجد في اجزاء المحل لا الحال ولا اجزاؤه
كانت كلية المحل خالية عن ذلك الحال عنده والعلم بذلك ضروري فثبت بما ذكرنا ان التفصيل
الذي ذكروه في انقسام الحال عند انقسام محله باطل بل الحق انه لا بد من انقسام الحال عند انقسام
المحل كيف ما كان الحلول واما الاضافة فنحن لا نثبتها ولا نعترف بوجودها فلا يلزمنا ما ذكروه
الطريقة الرابعة اذا فرضنا دائرتين متقاطعتين على نقطتين وفرضنا احديهما ساكنة والاخرى متحركة مثل
تقاطع دائرة معدل النهار مع دائرة الافق فان معدل النهار متحرك والافق ساكن فاذا تحركت
دائرة معدل النهار دورة واحدة بتمامها فانه لا بد وان يلاقي تلك النقطة المعينة من الافق جميع اجزاء
معدل النهار اذ لو كان في معدل النهار شيء ما لاقته تلك النقطة من الافق لزم منه وقوع الطفرة الا على تقدير ان تكون تلك
النقطة من الافق ملاقية لنقطة معينة من معدل النهار ثم تكون ملاقية لنقطة اخرى غير متصلة بالاولى مع انها لم تصر ملاقية لما بين
النقطتين وهذا هو الطفرة الباطلة بالضرورة واذا ثبت ان تلك النقطة من الافق لاقت جميع ما يفرض
في معدل النهار ومعلوم ان الملاقي للنقطة نقطة فيلزم ان يكون معدل النهار مركبا من النقط المتتالية
وذلك يقتضي القول بالجزء الذي لا يتجزى الطريقة الخامسة انا اذا فرضنا خطا قائما على طرف خط آخر وحركناه
حركة ذلك الخط من موضعه الى الطرف الآخر من الخط الآخر فلا شك ان الخط المتحرك لقي بطرفه الذي
لا ينقسم كل الخط المتحرك عليه فوجب ان يكون الخط المتحرك عليه مركبا من الامور التي لقيها طرف
الخط المتحرك والذي لقاه النقطة نقطة فاذن ذلك الخط مركب من النقط وهو المطلوب الطريقة السادسة
انا نرى جسما قد تحرك بعد ان لم يكن متحركا فالموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة اما ان يكون منقسما
او لا يكون والاول باطل لان مبدأ الحركة اما ان يقع في كلا القسمين دفعة واحدة وذلك محال لان
الجسم الواحد في الآن الواحد لا يتحرك الا من مبدأ واحد واما ان يقع في القسم الاول ثم في القسم
الثاني فيكون موضع مبدأ الحركة هو القسم الاول لا القسم الثاني واما ان يقع في القسم الثاني قبل وقوعه
في القسم الاول فيلزم اخراج القسم الاول عن كونه موضعا لمبدأ الحركة لان مبدأ الحركة لم يقع فيه بل في القسم
الثاني ثم انا لما جعلنا احد القسمين موضع مبدأ الحركة فذلك القسم ان كان منقسما عاد المحال الاول
وان لم يكن منقسما فهو اما ان يكون عرضا او لا يكون والاول محال لان الموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة
امر مشار اليه بالذات فلو كان له محل لكان محله اما ان يكون مشارا اليه او لا يكون فان كان مشارا
اليه فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او لا يتسلسل مع انه غير منقسم فهو شيء
قائم بذاته غير منقسم وهو المطلوب واما ان لم يكن محله مشارا اليه يستحيل حلوله فيه اما اولا فلان

المشار اليه في الجهة المعينة مختص بتلك الجهة وما لا يكون مشارا اليه في تلك الجهة لم يكن مختصا بتلك
الجهة وحصول المختص بتلك الجهة بما لا يكون مختصا بتلك الجهة محال معلوم استحالته بضرورة
العقل واما ثانيا فلانه لو جاز حلول الحاصل في الحيز في غير الحاصل فيه لكان يجب تجويز ان يحل
العالم حالا في الباري تعالى مع ان العالم مختص بالحيز والباري تعالى يستحيل اختصاصه بالحيز
فثبت فساد ذلك وظهر ان موضع ابتداء الحركة شيء قائم بنفسه وهو غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى
وهذا آخر كلامنا في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة الثانية في الخلاء المراد بالخلاء عندنا حصول
جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسطهما ما يلاقيانه والدليل على جواز ذلك انا اذا وضعنا سطحين مستويين
بحيث يلاقي كلية احدهما كلية الآخر ثم رفعنا احدهما عن الآخر فاما ان يرتفع كلية احدهما عن كلية الآخر
دفعة او لا دفعة والثاني باطل لان الاجزاء المفترضة في احد السطحين اذا كانت منطبقة على
الاجزاء المفترضة في السطح الآخر فعند ارتفاع بعض اجزاء احد السطحين لو لم يرتفع سائر الاجزاء المفترضة
في ذلك السطح لزم تفكك اجزاء ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل بالحس فثبت
ان احد السطحين يرتفع عن الآخر دفعة واحدة فلا يخلو في اول زمان ذلك الارتفاع اما ان يحصل بين السطحين
جسم او لا يحصل فان حصل فلا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا بينهما قبل ذلك ثم عند الارتفاع نما
ذلك الجسم حتى لم يحصل الخلاء او ما كان موجودا بينهما والاول باطل وذلك لان ملاقاة سطح سطحا اما
ان يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا فالخلاء لازم لان سطح كل جسم اذا لم يكن ملاقيا سطح جسم آخر
فبين كل جسمين خلاء وان كان ممكنا فنحن نفرض ذلك فيلزم في ارتفاع سطح عن سطح آخر كان ملاقيا له بكليته
وعند ذلك ان دار رفعنا جسما عن جسم فلا يضرنا انا لا نعلم انه هل كان بينهما جسم ام لا لانا اذا بينا ان
السطح المنطبق على السطح الآخر يمكن ارتفاع كلية احدهما عن كلية الآخر كان علمنا بهذا الامكان كافيا في المطلوب
لان القول بالخلاء اذا كان لازما عند فرض وجود هذا الممكن كان محالا بينا ان اللازم وجوده عند فرض
وجود الممكن وجب ان لا يكون محالا واما ان قيل انه حصل فيما بينهما جسم عند حصول الارتفاع فذلك
الجسم لا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا قبل ذلك او يقال انه انما حدث في ذلك الوقت والاول
على قسمين لان تلك الاجسام اما ان يقال انها كانت محتبسة في مسام السطح الاعلى والاسفل او يقال
انها انتقلت اليه من الخارج والاول باطل لانا اما ان نقول الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او
لا نقول بذلك فان قلنا بالاول استحال ازدياد مقدار الجسم لان ازدياده انما يكون بازدياد مقادير
اجزائه او افراده او مقدار كل جزء كان كل جزء عند ازدياده قابلا للانقسام فيكون الجزء الذي لا يتجزى قابلا

لا انقسام وانه محال واذا ابطل القول بتالف الجسم من الاجزاء منع من القول بتزايد المقادير
فنقول الاجزاء التي كانت محتبسة في تلك المسام ان خرجت عنها بقيت المسام خالية وان لم تخرج
عنها بقي ما بين السطحين خاليا واما ان لم نقل بتالف الجسم من الاجزاء فنقول لا معنى للمسام الا الثقب
الموجودة في السطح ولا بد ان يكون بين كل ثقبتين سطح متصل والا لزم تالف الجسم من الاجزاء ثم
اذا ارتفع احد السطحين العظيمين عن الاخر دفعة فلا بد وان يرتفع كل واحد من تلك السطوح الصغيرة
العديمة المسام عما تحتها فح لا يمكن ان يقال انه يحصل في وسط ذينك السطحين الصغيرين اجسام كانت
محتبسة في مسامها لانا قد بينا ان ذينك السطحين لا مسام فيهما اصلا واما ان قيل ان تلك الاجسام
انتقلت الى ذلك الوسط من الخارج فتلك الاجسام اما ان يقال انها تحصل في الوسط قبل
مرورها بالاطراف وهو القول بالطفرة المعلوم فساده بالضرورة او يقال انها تحصل في الوسط
ثم تنتقل من الطرف الى الوسط فح يلزم خلو الوسط عن الاجسام حين ما كانت تلك الاجسام في
الاطراف واما ان قيل ان الجسم يحدث بينهما في اول زمان الارتفاع حتى لا يحصل الخلا فنقول انا اولا
فهذا لا يتم الا على مذهب من يثبت الفاعل المختار والفلاسفة ينكرونه واما ثانيا فهو ان صحة احداث
الله تعالى جسما اخر فيما بين السطحين يتوقف على ارتفاع احدهما عن الاخر فلو توقفت صحة ارتفاع احدهما
عن الاخر على احداث الله تعالى ذلك الجسم فيما بينهما لزم الدور وانه باطل فثبت ان احد السطحين اذا
ارتفع احدهما عن الاخر فانه يجب ان يبقى ما بينهما خاليا عن كل الاجسام في تلك اللحظة اللطيفة فثبت
ان الخلا ممكن واما نفاة الخلا فقد تعلقوا باموره الاول وهو الذي عليه يعولون ان قالوا كل خلا فانه
ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو امر موجود وبيان المقدمة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الخلا
الذي بين السما والارض لا يتسع بالخلا الذي يتسع بمقدار ذراع والخلا الذي يتسع بمقدار ذراع انما يتسع
لما يتسع له الخلا الذي بين السما والارض وهذه قضية معلومة بالضرورة فثبت ان الخلا ممسوح مقدر
وكل ما كان كذلك فهو موجود لان العدم الصرف والنفي المحض يستحيل ان يكون بعضه ازيد من البعض
وان يكون بعضه اطول من البعض فثبت ان الخلا موجود واذ هو قابل للتقدير فهو مقدار ثم عند ذلك
يتمون هذه الحجة من وجوه احدها ان كون الخلا قابلا للتقدير اما ان يكون لذاته او بسبب محله او بسبب
ما حل فيه فان كان الاول كان الخلا مقدارا لكنا نرى ان الاجسام موصوفة بالمقادير فتلك المقادير
حالة في الاجسام واذا رايناه مقدار الخلا في الجسم محتاجا اليه وجب حلول كل مقدار في الجسم لان
حكم الشي حكم مثله فاذن الخلا مقدار حال في الجسم فلا يكون الخلا خلا بل ملا هذا خلف ومحال وان كان

الثاني لزم كون المقدار محلا للخلا فلا بد وان يكون المقدار حالا في الجسم لما بينا فيكون الخلا
الحال فيه حالا في الجسم فيعود ما ذكرناه من انقلاب الخلا ملا وان كان الثالث كان المقدار
حالا في الخلا وما يحل فيه المقدار فهو جسم فاذن الخلا جسم فثبت ان على الاقسام كلها يلزم ان يكون
الخلا ملا وهو محال وثانيها ان الخلا لو حصل فيه الجسم لزم اجتماع المقدارين المتماثلين واجتماع المثلين محال
وثالثها انا نشاهد امتناع نفوذ جسم في جسم على معنى انه يجب ان يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز
الاخر والمانع من النفوذ بهذا المعنى يجب ان يكون له اختصاص بالحيز والشي الذي يكون له حصول
في الحيز لذاته هو المقدار فاذن المانع من النفوذ هو المقدار فلو كان الخلا مقدارا وجب امتناع نفوذ
الجسم فيه الثاني قالوا القول بالخلا يقتضي ان يقع الحركة فيه لا في زمان وهذا محال فالقول بالخلا محال
بيان الشرطية انا نشاهد انه كلما كان الجسم المتحرك فيه ارق كانت معاوقته للحركة اقل وكلما كانت
المعاوقة اقل كانت الحركة اسرع فلو قدرنا خلا فالحركة اما ان يقع فيها في زمان او لا في زمان والاول
باطل لانها لو وقعت في زمان لكان لزمانها الى زمان الحركة في ملا ما نسبة مخصوصة فلو قدرنا ملا ارق
من الملا بحيث يكون نسبة رقتها الى رقة الملا كنسبة زمان الحركة في الخلا الى الحركة في الملا وجب ان يقع
الحركة في ذلك الملا في مثل الزمان الذي وقعت الحركة فيها في الخلا فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع
المعاوق وهذا باطل لما بطل هذا وجب وقوع الحركة في الخلا لا في زمان وبيان امتناع ذلك هو
ان كل حركة فعلى مسافة منقسمة فهي الى نصفها تقع في مدة اقل من المدة التي يقع كلها فيها فاذن كل
حركة فلا بد من وقوعها في زمان الثالث قالوا الجسم يستحيل ان يتحرك في الخلا وان يسكن فيه
فكان وجود الخلا محالا واما قلنا انه يستحيل ان يتحرك فيه لان الحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية
اما الطبيعية والقسرية فلا يتحققان الا عند اختلاف الجهات وذلك في الخلا الصرف محال لان الخلا
الصرف عدم محض والعدم المحض لا يقع فيه الاختلاف واما الارادية فكذلك لان الارادة
لا تقتضي الانتقال من حيز الى حيز الا اذا كان الحيز المنتقل اليه ارجح عند الناقل من الحيز المنتقل عنه
والا لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وذلك الرجحان لا بد وان يكون لاختصاص ذلك الحيز
بامر ما به يخالف الحيز الاخر وذلك في العدم الصرف محال واما قلنا انه يستحيل ان يسكن فيه لان
سكونه في الحيز المعين اما بالطبع او القسر او الارادة ولا بد وان يكون ذلك لامتياز ما عداه
وذلك في الخلا الصرف محال الرابع وهو ان الخلا اما ان لا يكون متناهيا او يكون متناهيا و
الاول محال لاستحالة وجود ابعاد غير متناهية فتعين الثاني وكل متناه متشكل فاذن الخلا متشكل

وشكله اما ان يكون لذاته او لا لذاته والاول باطل والا لزم ان يكون شكل جزئه مساويا لشكل كله فاذن شكله لا لذاته فاذن يصح تواردا الاشكال عليه وكل ما كان كذلك كان جسما فالخلا جسم الخامس لو وجد الخلا فيما بين السماء والارض لوجب ان الحجر اذا رمي الى فوق قسرا ان لا يعود الا بعد وصوله الى سطح الفلك لان صعود تلك الحجارة لابد وان يكون بقوة وعند انتفاء تلك الحجارة وذلك المحرك القاسر وتلك القوة ما دامت باقية فانها تحرك وهي لا تعدم لذاتها بل لعدم لها مصاكات الهوا فاذا قدرنا خلو ما بين السماء والارض لم توجد تلك المصاكات فلا تزول تلك القوة فوجب استمرار الحركة الى مصاكة الفلك ولما لم يكن كذلك بطل القول بالخلا السادس العلامات الطبيعية الدالة على امتناع الخلا مثل ارتفاع اللحم في المحجمة عند المص ومثل ارتفاع السيدان عند مص القارورة ومثل عدم غوص الطاس في الماء مع ثقله والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم انه يفرض بين الجسمين المتباعدين امر يقبل الزيادة والنقصان بل هناك امكان حصول ما لو حصل لكان قابلا للزيادة والنقصان فاما ان ندعي القطع بحصول ما يقبل الزيادة والنقصان فهذا هو المصادرة على المطلوب والذي يدل عليه انه يمكننا ان نفرض العالم واقعا بحيث يكون البعد بين محيطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الآن بمقدار ذراع ويمكننا ان نفرضه واقعا على وجه يكون البعد بين محيطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الآن بذراعين والذي يتسع لمقدار العالم مع زيادة ذراع لا يتسع لمقداره مع زيادة ذراعين فيلزم وقوع الخلا خارج العالم وهم لا يقولون به وجوابهم عنه ان قالوا الزيادة والنقصان من لواحق المقادير ولم يوجد خارج العالم شي من المقادير فيستحيل الحكم عليها بالزيادة والنقصان في نفس الامر بل الزيادة والنقصان المذكوران امر في الوهم لا في الوجود ولا عبرة بالقضايا الوهمية فهذا هو جوابهم عن هذا السوال واذا كان كذلك فهو بعينه جوابنا عما ذكروه فثبت ان ما ذكروه لا يقتضي كون الخلا امرا موجودا واذا ثبت ذلك لم تكن الوجوه التي فرعوا عليه مفيدة التحقيق قولهم والجواب عما ذكروه ثانيا ان ما ذكرتموه مبني على ان الاجسام انما تتحرك لقوة موجودة فيها وان كثافة الاجسام التي هي تتحرك فيها مانعة عن سرعة حركاتها ونحن قد ابطلنا القول بالقوى وبينا انه لا موثر الا قدرة الله فسقط عنا هذا الكلام ثم ان سلمنا هذا الاصل لكن ما ذكرتموه غير لازم ايضا لانكم اما ان تعترفوا بان الحركة من حيث هي حركة تستحق زمانا او لا تعترفوا بذلك بل تقولوا ان الحركة انما تستحق الزمان لاجل البطو الذي يحصل فيها بسبب معاوقة المتحرك فيه فان اعترفتم بالاول فقد سقط كلامكم بالكلية وذلك لان على ذلك التقدير كل حركة فانها لما هي حركة تستحق قدرا معينا من الزمان لاجل بطو ما الحاصل بسبب

معاوقة الحركة للمتحرك فيه يستحق قدرا آخر من الزمان فالجسم الذي يتحرك في الخلا الصرف لا بد له من الزمان لاجل القدر الذي تستحقه الحركة لكونها حركة واما الملا الذي فرض فيه معاوقة نسبتها الى معاوقة الملا كنسبة زمان الحركة في الخلا الى الحركة في الملا فان الحركة فيه تستحق الزمان الذي تستحقه باصل كونها حركة وتستحق زمانا آخر قليلا بسبب المعاوقة القليلة التي في مسافتها فلا يلزم ان تكون الحركة مع العائق كالتي لا مع العائق فبطل ما ذكرتموه وان قلتم ان الحركة لا تستحق الزمان من حيث انها حركة بل لاجل ما في مسافتها من المعاوقة فهذا باطل اما اولا فلان كل حركة فهي على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل كلها فهي لا محالة واقعة في زمان واما ثانيا فلان الحركات الفلكية لا عائق لها ولا مانع فيجب وقوعها لا في زمان وذلك باطل فتبين ضعف هذه الحجة والجواب عما ذكروه ثالثا ان حاصل هذه الشبهة يرجع الى ان اختصاص الجسم بالحيز المعين دون غيره سواء كان للطبيعة او للقسر او للارادة يمتنع الا اذا كان ذلك الحيز مخالفا لغيره وهذا ممنوع فانا قد بينا ان الفاعل يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر لا لمرجح على ما مر تقريره في حدوث العالم وايضا فاختصاص بعض اجزاء النار بمماسة سطح الفلك دون البعض اذا لم يقتض اختلاف اجزاء مكان النار بالطبع فلم لا يجوز ان يكون الامر في مسالتنا كذلك والجواب عما ذكروه رابعا اما ان يكون متناهيا او غير متناه فهو انا قد بينا ان الخلا لا وجود له اصلا والقول بانه متناه او غير متناه يكون مغالطة صرفة والجواب عما ذكروه خامسا ان نقول قد بينا ان صعود الحجر قسرا وعوده ليس الا من فعل الله تعالى فبطل قولكم وايضا فبتقدير تسليم القوى لا نسلم ان مصاكة الهوا تصلح ان تكون علة لعدم تلك القوة لان مصاكته لو افادت العدم لافاد كل مصاكة عدم تلك القوة لتساوي المصاكات لا يقال ان كل مصاكة فانها تفيد ضعفا في تلك القوة فلا يزال يتزايد الضعف الى ان ينتهي الى العدم لانا نقول القول باشتداد القوة الواحدة وضعفها غير معقول لان عند الضعف اما ان يكون قد عدم شي او ما عدم شي فان عدم شي فاما ان يكون قد عدم ذات تلك القوة او صفة من صفاتها فان كان الاول لزم ان تكون المصاكة الاولى معدمة لتلك القوة حتى لا ضعف اصلا والبتة وان كان الثاني لم يكن للمصاكات اثر في تلك القوة اصلا بل في امور اخر واما ان قيل بانه عند الضعف لم يعدم شي لم يكن للضعف معنى معقول فبطل ما قالوه ثم ان سلمنا صحة ما قالوه ولكن لا ندعي خلو ما بين السماء والارض بالكلية بل ندعي ان هناك هواء وفيما بين اجزاء الهوا خلا فيحتمل ان يكون تلك الاجزاء الهوائية كافية في ابطال تلك القوة والجواب عما ذكروه سادسا ان هذه العلامات لم يو

اجرى الله تعالى عادته بها ثم انها ايضا معارضة بالعلامات التي يتمسك بها مثبتو الخلاء مثل انا اذا
مصصنا القارورة فان الماء يتصاعد اليها ولولا حصول الخلاء لما كان الماء يصعد اليها كما انها قبل
المص لا يصعد الماء اليها والله اعلم **المسئلة الثالثة في حقيقة الانسان** هذه الحقيقة اما ان تكون
جسما او حالا فيه او مجموعهما او لا جسما ولا حالا فيه ولا مجموعهما وهذا الاخير هو مذهب الفلاسفة و
نسب اليه من علماء الاسلام ابو الحسن الحليمي والامام الغزالي وابو القاسم الراغب والمقصود من هذا
الفصل ايراد ادلة الفلاسفة على اثباته بحسب الوضوح فيها وقد تعلقوا بامور **اولها** ان العلم بالله تعالى وبالاشيا
التي يستحيل عليها الانقسام اما ان يكون قابلا للانقسام واما ان لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون
كل جزء من ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم او بجزء من اجزائه فان كان الاول لزم ان يكون جزء العلم
مثلا للكل وهو محال وان كان الثاني لزم انقسام ذلك المعلوم وانه محال واما ان لم يكن كل جزء من اجزا
ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم فعند اجتماعها اما ان يحدث علم متعلق بذلك المعلوم او لم يحدث
فان حدث فالعلم المتعلق بذلك المعلوم هو تلك الكيفية الحادثة واما تلك الامور المجتمعة فهي لا تكون
اجزاء لذلك العلم بل موجبه او قابله فلا يكون العلم نفسه منقسما الى الاجزاء وان لم يحدث علم متعلق
بذلك المعلوم لم يكن هناك علم متعلق بذلك المعلوم اصلا لان الحاصل هناك ليس الا تلك الاجزاء
التي كل واحد منها غير متعلق بالكلية بذلك المعلوم ولا باجزائه فثبت بهذا ان العلم المتعلق بالامور التي
لا تقبل الانقسام لا يكون قابلا للانقسام لكن الجسم ابدا منقسم وثبت ان الحال في المنقسم منقسم فاذن
العلم الذي يستحيل انقسامه يلزم استحالة حلوله في الجسم فاذن محله ليس بجسم ولا حال في الجسم وهو
المطلوب **وثانيها** ان التعقل يستدعي حصول صورة المعقول في العاقل بدليل انا نعقل الشي
مع كونه معدوما في الخارج ونميز بينه وبين غيره والتميز في العدم الصرف محال فلا بد من وجوده ولكنه
المعلوم وليس موجودا في الخارج فلا بد وان يكون موجودا في الذهن واذا ثبت ذلك فنقول انا
اذا عقلنا الانسان الكلي فذلك الانسان الكلي لا بد وان يكون مجردا عن جميع اللواحق الشخصية لان
الانسان الكلي هو الذي يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والخلق المختلفة
فلو كان ذلك الانسان الكلي المعقول موصوفا بعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض
بين الاشخاص وكلامنا ليس الا في الانسان المشترك فيه فثبت ان الانسان الكلي يجب ان يكون
مجردا عن جميع اللواحق الشخصية ولما بينا ان كل ما نعقله فانه لا بد وان يكون حاصلا في عقلنا فاذن
هذا الانسان المجرد لا بد وان يكون حاصلا في عقلنا فحينئذ لو كان جسما او جسمانيا وكل جسم او جسماني

فلا بد له من مقدار معين وشكل معين ووضع معين فتكون الصورة العقلية الحالة فيه موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار المعين بسبب حلولها في ذلك المحل فلا يكون الانسان الكلي مجردا عن هذه
العوارض الشخصية وقد فرضناه مجردا عنها فاذن هذه الصورة الكلية يستحيل حلولها في الجسم فاذن محلها جوهر
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب **وثالثها** ان كل قوة عاقلة فهي قوية على الافعال الغير المتناهية ولا شي
من القوى الجسمانية بقوي على افعال غير متناهية ينتج فلا شي من القوى العاقلة بجسماني بيان المقدمة الاولى
ان احدا ما يقدر القوة العاقلة على ادراكها تصور الاعداد والاشكال التي لا نهاية لكل واحد منها وبيان
المقدمة الثانية ما مر في فصل اثبات العقول **ورابعها** هو ان القوة العاقلة لو كانت حالة في
محل جسماني مثل قلب او دماغ لكان يجب اما ان تكون القوة العاقلة مدركة لذلك المحل ابدا او لا
ابدا والقسمان باطلان لانا ندرك القلب والدماغ في بعض الاوقات فيلزم ان لا تكون القوة
العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان الادراك قد ثبت انه لا بد فيه من حصول ماهية المعقول للعاقل
فبتقدير ان تكون القوة العاقلة حالة في محل يستحيل ان يكون تعقلها لذلك المحل لاجل حلول صورة
اخرى من ذلك المحل فيها لانه يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ولان ذلك المحل قد كانت صورته
الاصلية حاصلة فيه والان قد حصلت صورة اخرى في القوة العاقلة التي هي حالة في ذلك المحل
والحال في الحال في الشي يكون حالا فيه فثبت انه لو كان ادراك القوة العاقلة لمحلها لاجل حصول
صورة اخرى من محلها فيها لزم اجتماع المثلين وهو محال فاذن ان كان يكفي حصول صورة ذلك
المحل عند القوة العاقلة في ادراكها لها لزم ان يدوم ذلك الادراك وان كان لا يكفي وجب
استمرار عدم ادراكها لمحلها فثبت ان القوة العاقلة لو كانت حالة في محل لكان ادراكها لذلك
المحل اما دائما او عدم ادراكها له دائما ولما لم يكن كذلك وجب ان لا تكون جسمانية **وخامسها**
ان القوة العاقلة تدرك ذاتها فادراكها لذاتها اما ان يكون لاجل ثبوت ذاتها لذاتها او
لاجل حصول صورة مساوية لذاتها في ذاتها والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين فتعين الاول
وذلك انما يتحقق لو كانت القوة العاقلة غنية عن محل تحل فيه اذ لو كان لها محل لما كانت موجودة
لذاتها بل لذلك المحل **وسادسها** ان القوة العاقلة غنية في فعلها عن الجسم وكل ما كان غنيا في
فعله عن الجسم كان غنيا في ذاته عن الجسم بيان الاول انها في ادراكها لذاتها وفي ادراكها لادراكها
لذاتها وفي ادراكها لآلتها لو احتاجت الى آلة لزم التسلسل بيان الثاني ان وجود الشي جزء من وجود
ما يحتاج اليه جزء حقيقة الشي فانه لا بد وان يكون حقيقة ذلك الشي محتاجا اليه فلو كانت القوة العاقلة

محتاجة في وجودها الى المحل لكانت في موجوديتها المتقومة بوجودها محتاجة الى ذلك الشيء فما لم يكن
بالموجودية حاجة الى الآلة وجب ان لا يكون لموجوديتها حاجة الى تلك الآلة وسابعها ان القوة
العاقلة لو كانت جسمانية لضعفت بضعف البدن دائما لكنها لا تضعف بضعف البدن فهي غير جسمانية
بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا كانت محتاجة الى الجسم كان وجودها وكمال وجودها متوقفا على وجود ذلك
المحل وعلى كمال وجوده وما يكون كذلك فانه يجب ضعفه عند ضعف محله بيان فساد التالي من
وجهين احدهما ان الفكرة سبب لضعف الدماغ لامارته اليبس وهو سبب لكمال النفس الثاني ان
القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين مع ان البدن ياخذ في الانحطاط بعد الاربعين وثامنها ان
القوى الجسمانية تكل بتكرر الافعال والقوة العقلية تقوى بكثرة الافعال الا ترى ان كل من كان مواظبا
على الدراسة والقراءة كان اقوى على الفهم وتاسعها ان القوى الجسمانية لا تدرك الضعيف بعد ادراك
القوي الا ترى ان البصر عند ادراكه الشمس لا تقوى على ادراك الذرة واللمس عند ادراك الحرارة
العظيمة لا تدرك الحرارة الضعيفة والامر في القوة العاقلة في هذه الاحكام بالعكس وعاشرها و
هو حجة من زعم ان النفس مدركة للجزئيات انا نتخيل جبلا من نار وبحرا من دم ونميز بين هذا المتخيل وبين غيره
والتميز عن غيره ويستحيل ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون موجودا واذ ليس موجودا في الخارج
فهو موجود في العقل فمحل هذه الصورة اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا في الجسم و
القسمان الاولان باطلان لان الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في المحل الصغير فكيف يمكن ان تنطبع
صورة البحر والجبل في مقدار بعض بطون الدماغ ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصورة الخيالية
شيء ليس بجسم ولا جسماني وحادي عشرها ان كل احد من الناس يعلم بالضرورة انه هو الذي كان
موجودا قبل ذلك بعشرين سنة مع ان الاجزاء التي كانت موجودة قبل ذلك بعشرين سنة قد تطرق
اليها التغير والتبدل بدليل ان الاجزاء البدنية قد تكثر تارة بالنمو والسمن وقد تصغر اخرى بالذبول
او بالهزال وايضا فلان الحرارة الغريزية ابدا في تحليل اجزاء البدن والقوة الغاذية ابدا في ايراد بدلها
مما تحلل منها وليس لاحد ان يقول هذا التبدل لا يعرض لكل اجزاء البدن بل لبعضها لانا نقول ان البدن
لا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اعضاء بسيطة وكل واحد من تلك الاعضاء البسيطة ان لم يتطرق اليها
التغير كان كل احد منها باقيا في جميع الازمنة على حالة واحدة فوجب امتناع تطرق التغير الى كل البدن
دائما ان تطرق التغير الى كل الاعضاء البسيطة فاجزاء العضو البسيط باسرها متشابهة فليس تطرق التحلل
الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي واذا ثبت ان الاجزاء البدنية متغيرة ابدا وجب ان يكون الشخص

العاقلة بها متغيرة ابدا لكن كل انسان يعرف بالضرورة ان ذاته هي التي كانت موجودة في سالف
الزمان فاذن ذات كل انسان ليست بجسم ولا حالة في الجسم وثاني عشرها انه لا بد في الانسان من
حاكم واحد يكون سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا
مشتهيا نافرا ملتذا كارها مريدا فاعلا والدليل عليه انا اذا ابصرنا لون الشيء وشكله حكمنا بانه
حلو او مر او حار او بارد وبالعكس والحاكم على الامور لا بد وان يكون مدركا لتلك الامور فلا بد حينئذ
من امر واحد يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات وايضا فاذا تخيلنا صور
هذه المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كان تصور الصور هذه المحسوسات فلا بد من شيء
واحد يكون انواع الحس والخيال حاصلا عنده ليحكم على الصورة الخيالية بانها صورة ماخوذة عن ذلك المحسوس
دون غيره وايضا فاذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في الشخص الانساني المعين
وبعدم تحققها في شخص الفرس المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا وايضا
فانا اذا تخيلنا شيئا اشتهينا او غضبنا فلو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر
لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد لشيء ان يصير عمرو مشتهيا لذلك الشيء
فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة
انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فاذن لا بد وان يكون
هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني وثالث عشرها ان محل العلوم من الانسان لو
كان جسما او جسمانيا لما امتنع ان يحصل في جانب منه علم وفي جانب اخر جهل حتى يكون الانسان الواحد
عالما بالشيء وجاهلا به من وجه واحد في زمان واحد وانه محال ورابع عشرها ان العالم بمضادة السواد
والبياض لا بد وان يكون عالما بالسواد والبياض معا والعلم لا معنى له الا حصول صورة المعلوم
في العالم والعالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يحصل فيه السواد والبياض فلو كان محل
هذا العلم جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين في الجسم الواحد وانه محال فهذا جملة ما استدلوا به على ان
حقيقة الانسان جوهر ليس بجسم ولا جسماني واما الذي احتجوا به على ان حقيقته ليست نفس الجسم فامور
اولها ان الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه في الانسانية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاذن انسانية الانسان ليست بمجرد جسميته وثانيها وهو ان الانسان قد يتفق غفلته عن ذاته ولا يتفق غفلته
عن جميع اعضائه الظاهرة والباطنة والامر الذي يجب ان يكون معلوما غير الامر الذي لا يجب ان
يكون معلوما وانما قلنا ان الانسان يتفق غفلته عن ذاته لوجهين الاول ان علم الشيء بالشيء عبارة عن

حصول حقيقة المعلوم عند العالم فاذن علم الانسان بذاته عبارة عن حصول ماهية ذاته لذاته وليس
ذلك عبارة عن حصول صورة اخرى لذاته في ذاته لان تلك الصورة لو كانت مساوية لذاته لزم اجتماع
المثلين وان كانت مخالفة لذاته لم يكن حصولها في ذات الانسان مقتضيا صيرورته عالما بذاته فاذن
علم الانسان بذاته نفس حضور ذاته له عند ذاته وغيبوبة الشي عن ذاته محال فاذن علم الانسان بذاته
واجب واما الثاني وهو ان الانسان اما ان يكون عالما بذاته بحيث يتالم عند الايلام من بعض الوجوه
او لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن تالمه من حصول مطلق الالم والا لتالم بحصول الالم في غيره
بل انما يتالم بحصول الالم فيه وعلمه بحصول الالم فيه مسبوق بعلمه بنفسه لا محالة فاذن الانسان يجب ان
لا يكون غافلا عن ذاته ابدا واما ان كان بحيث لا يتالم بالايلام اصلا ولا يحصل له به شعور اصلا لم يكن
ذلك البدن الا ميتا وليس كلامنا فيه فثبت ان الانسان لا يغفل عن ذاته ابدا واما انه يغفل عن جميع
اعضائه فلان الانسان قد يكون غافلا عن يده ورجله وجميع اعضائه الظاهرة واما الاعضاء
الباطنة فانه لا يعرفها الا بالتشريح واذا ثبت المقدمتان ثبت ان ماهية الانسان غير جسم الثالث
وهو ان علم الانسان بوجود ذاته غير حاصل بالحس ولا بالخبر ولا بالنظر اما انه غير حاصل بالحس فلان
عديم الحواس كلها قد يمكنه ان يعلم كونه موجودا واما انه غير حاصل بالخبر فظاهر واما انه غير حاصل
بالنظر فلان استدلاله على نفسه اما ان يكون بمطلق الفعل وهو باطل لان الفعل المطلق يستدعي
فاعلا مطلقا لا فاعلا هو هو او بفعله لكن العلم بفعله موقوف على العلم به فلو استفيد العلم به
من العلم بفعله لزم الدور واذا ثبت ذلك فنقول ان علم الانسان باعضائه الظاهرة والباطنة
لا يحصل الا بالحس والتشريح فاذن حقيقته غير اعضائه الظاهرة والباطنة واما الذي احتجوا به على ان
حقيقته ليست عبارة عن المزاج فامور اولها ان البدن مولف من العناصر فذلك الاجتماع
اما ان يكون طبيعيا او قسريا او لقوة اخرى غير الطبيعية والقسرية وباطل ان يكون طبيعيا لان طبيعة
كل واحد منها يقتضي الحصول في حيز اخر وذلك يقتضي الافتراق لا الاجتماع وباطل ان يكون قسريا لان
احد العنصرين اعني الثقيل والخفيف اما ان يكون احدهما غالبا على الاخر او لا يكون كذلك فان كان
الاول وجب ان يفسد المغلوب بالغالب وان كان الثاني وجب ان لا يبقى اجتماعهما الا في
الزمان الذي يقوى كل واحد منهما على الانفصال من الاخر مثل الدهن المضروب بالماء فان اجتماعهما
لا يحصل الا في مدة لا انفصال فثبت ان ذلك الجامع لا بد وان يكون مغايرا للطبيعة والقسر فتلك القوة
اما ان يكون تابعة للمزاج وهو محال لان علة الامتزاج لا تكون متاخرة عن المزاج المتاخر عن الامتزاج

واما ان يكون سابقة على الامتزاج وهو المطلوب وثانيها ان اللامس لا بد وان ينفعل عن الملموس
فلو كان اللامس هو المزاج لكان اذا انفعل فلا محالة تبطل الكيفية المزاجية الاولى وتحدث كيفية مزاجية
اخرى فالكيفية الاولى لا تكون مدركة لان المدرك باق عند الادراك والكيفية الاولى غير باقية
والكيفية الثانية ايضا غير مدركة لان المدرك لا بد وان ينفعل والشي لا ينفعل عن نفسه وثالثها
ان مقتضى المزاج قد يكون مخالفا لمقتضى النفس كما في الرعشة فان مقتضى المزاج تحريكه الى جانب ومقتضى
النفس تحريكه الى جانب اخر فلو كانت النفس هي المزاج لكان قد صدر عنها اثران متضادان وانه
محال فالنفس اذن ليست بمزاج فهذا حاصل كلامهم في النفس بعد حذف الزوائد وتهذيب الحجج
وتقريرها على اقصى الوجوه والجواب عما تمسكوا به اولا انه لا نزاع في ان العلم بما لا يكون محتملا للانقسام
لا يحتمل الانقسام لكنا لا نسلم ان الجسم يحتمل الانقسام ابدا ونحن انما طولنا في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى
لاجل هذه المقدمة ثم ان سلمنا ان الجسم منقسم ابدا لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما
لصور احدها ان النقطة عرض مع انها لا تنقسم بانقسام محلها فلهذا احتجنا لا يقال لا نسلم ان النقطة
امر وجودي ولئن سلمنا ذلك ولكنها غير حالة في الجسم حلول السريان ونحن انما اوجبنا انقسام
الحال عند انقسام المحل اذا كان الحلول على نعت السريان لانا نقول اما الاول فقد دللنا في مسئلة
الجزء على كون النقطة امرا وجوديا واما الثاني فنقول اذا عقلتم الحلول على وجه لا يوجب انقسام الحال
فلم لا يجوز ان يكون حلول العلم في الجسم على ذلك الوجه وانا قد بينا ان مطلق الحلول يقتضي انقسام
الحال كيف ما كان في مسئلة الجزء وثانيها ان الاضافة عندهم امر ثبوتي مع انا نعلم بالضرورة استحالة
انقسامها لانقسام محلها فانا نعلم بالضرورة انه لا يمكن ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف
بدن الاب وربعها قائم بربعه وثالثها ان التوهم قوة جسمانية مع استحالة الانقسام عليها
ورابعها الوحدة عرض قائم بالجسم مع انه يستحيل انقسامها لانقسام محلها والاعتماد في تقرير
هذا المقام على النقطة والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان نقول انا قد دللنا في باب عالمية الله تعالى
ان القول بان المعقول يجب حصوله في العاقل قول قد تعارضت فيه الادلة وتقابلت فلا يمكن
القطع به ثم لئن سلمنا ذلك ولكن نقول الصورة الكلية الحاصلة في العقل كيف تقولون انها مجردة عن
العوارض الشخصية مع انها في العقل صورة شخصية متعينة موصوفة بعوارض شخصية مثل حلولها
في تلك النفس وحدوثها في وقت معين وعدم قيامها بنفسها وهذه عوارض مشخصة لتلك
الصورة فيبطل قولكم الصورة العقلية مجردة عن العوارض فان قالوا المعنى بكونها مجردة ان تلك

الصورة نظرا الى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض تكون مجردة عن جميع اللواحق فنقول فلم لا يجوز
ان تكون تلك الصورة حالة في الجسم ثم انها تكون مجردة على معنى انها بالنظر الى حقيقتها مع قطع النظر عن
العوارض العارضة لها بسبب حلولها في الجسم لكونها مجردة عن جميع اللواحق واعلم ان قول من يقول
انه يوجد في العقل صور مجردة كلية كلام ركيك جدا عند البحث لان الصورة الموجودة في العقل
لها في نفسها تعين وتشخص وذلك التعين يستحيل ان يكون مشتركا فيه بين الاشخاص الانسانية فان الصورة
الموجودة في العقل يستحيل ان يقال انها جزء لماهيات الاشخاص الموجودة في الخارج لان الصورة
الموجودة في العقل عرض حال في المحل والاشخاص الموجودة في الخارج جواهر قائمة بانفسها والجوهر
كيف يعقل تقومه بالعرض وايضا فالاشخاص الانسانية قد كانت موجودة قبل وجود هذه الصورة
التي حصلت في العقل وستكون موجودة بعد زوالها وايضا فتلك الصورة يستحيل ان تكون مجردة
عن اللواحق الشخصية لانا بينا انها في نفسها متعينة متشخصة فكيف يمكن ان يقال انها مجردة عن التشخص
فثبت ان الذي قالوه كلام ركيك جدا بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة
في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية المشترك فيها غير ما لكل واحد منها
من الخصوصية فالانسانية في نفسها امر مشترك فيه مجرد عن العوارض والعلم المتعلق بها يقال له ايضا
انه كلي مجرد على طريق المجاز لا ان العلم في نفسه كلي بل لان المعلوم بذلك العلم كلي مجرد فهكذا يجب
ان يتصور هذا الموضع والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على التعقل
اصلا فضلا عن ان تكون قوية على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس للعلوم
وهذا انفعال ليس بفعل والانفعالات الغير المتناهية جارية على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس
الفلكية وكما في الهيولى والاجرام العنصرية ثم ان سلمنا قوتها على الفعل ولكن ما الذي تعنون
بقولكم القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ثم ان عنيتم انها تقوى على ان تفعل في الوقت
افعالا غير متناهية فهذا ممنوع بل نحن نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا تنتهي الى مرتبة الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالامر
في القوة الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي
تكون قوية على تصور اشكال اخر بعد ذلك وكذلك طبيعة الارض لا تنتهي في التسكين الى حد
الا وهي تكون قوية على التسكين والاجاب لهم عن ذلك الا ان يقولوا ان هذه القوى متى
كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم لا محالة فاذا كان كذلك

فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة تقوى على هذه التصورات لا الى نهاية على معنى انها متى
كانت باقية كانت قوية على الفعل وان كان يجب انتهاؤها الى العدم ثم ان سلمنا انها
تقوى على افعال غير متناهية فلا نسلم ان القوة القوية على افعال غير متناهية يمتنع ان تكون
جسمانية ودليلهم قد مضى الاعتراض عليه في فصل العقول وايضا فكلامهم في ذلك منقوض
بالنفوس الفلكية فانها عندهم قوى جسمانية مع انها قوية على تحريكات غير متناهية لا يقال
النفوس وان كانت جسمانية لكن لما كان يفيض عليها من تاثيرات العقل المجرد صارت قوية على
افعال غير متناهية والحاصل انها لاجل تاثيرها دائما عن العقل يمكنها ان تفعل افعالا دائمة لانا نقول
ان جاز ذلك فلم لا يجوز في النفوس الناطقة ان تكون جسمانية الا انها لدوام فيض المفارقات
عليها تكون قادرة على افعال غير متناهية والجواب عما ذكروه رابعا ان ذلك بناء منهم على ان
التعقل نفس حصول المعقول للعاقل ونحن قد بينا بالادلة القاهرة فساد هذا الاصل بل العلم حالة
اضافية فتارة تحصل تلك الحالة الاضافية للقلب وللدماغ مع نفسهما فيدرك القلب او
الدماغ نفسهما وتارة لا تحصل فلا يدرك ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان ادراك
القلب والدماغ نفسه لاجل حصول صورة اخرى قوله يلزم منه اجتماع المثلين قلنا هذا ركيك لان
كل احد يعلم بالضرورة ان الصورة الحالة في النفس من الانسان ليست مماثلة للانسان كيف يمكن
ان يكون العرض الحال في المحل الذي لا يمكن ان يحس ويشار اليه يكون مثلا للانسان المحسوس القائم
بنفسه هذا مما لا يقوله عاقل الا بالمجرد اللسان واذا ثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون مساوية
لذات ذلك المعقول لم يلزم ان تكون الصورة التي تحصل في القلب عند ادراكه لنفسه مثلا للقلب
فلا يلزم اجتماع المثلين ثم لئن سلمنا تماثلهما ولكن في الماهية فقط او فيها وفي جميع العوارض ثم ع بيانه
وهو ان الصورة القلبية الاولى حالة في ذات القلب وهي جزء من ماهية القلب ومتقدمة عليه في الوجود
والذات واما الصورة الثانية فحالة في القوة العاقلة الحالة في القلب والقلب يكون غنيا عن
الصورة في ماهيته ووجوده واذا كان كذلك فقد خصت احدى الصورتين بعارض لم يوجد
في الاخرى فلا يلزم ارتفاع الاثنينية عن ماهيتي الصورتين فلم قلتم ان اجتماع المثلين على هذا الوجه محال
ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن دليلكم يقتضي ان تكون النفس الناطقة حاصلة ابدا لجميع صفاتها لان وجوب
كونها حادثة وباقية وقائمة لذاتها وكونها مستعدة للتعقلات التي لا نهاية لها وللالام واللذات
العقليين صفات واجبة الحصول لذاتها واذا كان كذلك فتعقل النفس بهذه الصفات ان كان

لاجل حصول صور مساوية لهذه الصفات فيه فانها لزم الجمع بين المثلين وذلك محال فاذن تعقل
النفس لهذه الصفات الحاصلة لها لا يكون الا لاجل حضورها عندها فيلزم اما دوام تعقلها
لهذه الصفات او دوام عدم تعقلها لها ومعلوم ان كلا القسمين باطل فثبت ان ما ذكروه
في تعقلها لا لنها يلزمهم الآن في تعقلها لصفاتها وانما فرضنا الكلام في هذه الصفات ثم نفرض
الكلام في استغنائها عن الموضوع لان للمجيب ان يجيب عنها فيقول استغناؤها عن الموضوع
وصف عدمي فلا يلزم من حدوث صورة عقلية في القوة عند تعقل النفس كونها غنية عن
الموضوع اجتماع المثلين واما الصفات التي ذكرناها فهي صفات ثبوتية فلا يتوجه فيها هذا الاحتمال
والجواب عما ذكروه خامسا ان تعقل القوة العاقلة لذاتها عبارة عن حصول حالة اضافية لها
مع ذاتها فلا يلزم من تجدد ادراكها لنفسها اجتماع المثلين ثم لئن سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يكون
تعقلها لذاتها لاجل حدوث صورة اخرى وتقرير هذا السؤال مشابه على ما مضى فيما قبل وايضا
فهو منقوض بالبهايم فانها تدرك انفسها مع انه لم يلزم من ادراكها لانفسها ان تكون انفسها
مجردة فكذا هاهنا والجواب عما ذكروه سادسا ان قولهم القوة العاقلة غنية في فعلها عن الآلة
ان عنوا به ان الانسان يمكنه ان يعلم ذاته ويعلم كونه عالما بالمعلومات ويعلم قلبه ودماغه
فلم قلتم انه يلزم من علمه بهذه الاشياء ان لا تكون ذاته جسما ولا جسمانيا وان عنوا به شيئا آخر
فلا بد من تلخيص ذلك الشيء حتى يمكننا ان نتكلم عليه ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان كل ما كان غنيا في
اثر من آثاره عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم الا ترى ان العرض في احتياجه الى المحل غير
محتاج الى المحل والا لزم ان يحتاج الى المحل لا بعد حصوله في المحل وذلك باطل فثبت ان العرض
مستقل في تعقلها بهذه الحاجة ولا يلزم من استقلاله في هذا الاثر استقلاله في ذاته فبطل ما قالوه
ان الغني في مؤثريته عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ذاته عنه والجواب عما ذكروه سابعا انا
لا نسلم ان القوة العقلية تقوى بعد الاربعين بل انها تبقى حافظة لما حصلته قبل ذلك وذلك بسبب
استيلاء اليبس ثم ان سلمنا انها تقوى بعد الاربعين ولكن لم لا يجوز ان يقال المزاج الحاصل في زمان الشيخوخة
اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة في ذلك الوقت وهذا
الاحتمال لا بد في ابطاله من دليل قاطع ثم ان سلمنا ذلك ولكن ما ذكرتموه منقوض بتخيلات الشيخ وتفكره
فانها اصح مما للشاب مع ان هذه القوى جسمانية فان منعوا في هذه الصورة منعنا ما قالوه في القوة
العاقلة والجواب عما ذكروه ثامنا من ان القوى الجسمانية تكل عند كثرة الافعال قلنا ان كلال القوى

عند كثرة الافعال لا يدل على كونها جسمانية وعدم كلال القوة العاقلة لا يدل على كونها غير جسمانية اما الاول
فلانه من الجائز ان تكون قوة الابصار والسمع مجردة الا انها تحتاج في فعلها الى آلات جسمانية فكثرة الافعال
تؤدي الى ضعف الآلة فلا جرم تضعف تلك القوى عن الافعال واما الثاني فلان ذلك انما يمتنع لو ثبت
انه كلما كان كلال البدن اتم كانت ضعف القوة العاقلة عن ادراك المعقولات اتم ومعلوم ان ادعاء ذلك
مكابرة بل من المحتمل ان تكون القوة العاقلة اقوى القوى الجسمانية واثبتها فلا جرم تبقى قوية بعد ضعف سائر
والجواب عما ذكروه تاسعا انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على ادراك الاشياء الحقيرة بعد
ادراكها للاشياء العظيمة الا ترى ان حال ما نتخيل البحر والجبل يمكننا ان نتخيل الذرة والبقة ثم ان سلمنا ذلك
ولكنه يدل على ان القوة العاقلة اقوى واقدر من سائر القوى فمن الجائز ان يكون هي مع زيادة قوتها
تكون جسمانية كما ان القوة الوهمية مع انها اقوى القوى واكثرها فعلا تكون جسمانية والجواب عما ذكروه
عاشرا ان ما ذكرتموه ان دل على ان محل الصورة الخيالية ليس شيئا جسمانيا فهذا ما يدل على ان محلها
لا يمكن ان يكون شيئا مجردا وذلك من وجهين الاول انه لا معنى للطويل الا ما حل فيه الطول ولا للمستدير
الا ما حلت فيه الاستدارة ولا للحار الا ما حلت فيه الحرارة فلو كان مدرك الطويل والمستدير و
الحار عبارة عن حصول هذه المعاني في شيء غير جسماني لزم ان يكون ذلك الشيء طويلا مستديرا حارا
اسود ابيض وح يخرج عن كونه مجردا لا يقال ان هذا العقل الحري وجهه لا يرد لان المنطبع فيه ليس هذه
الاشياء بل صورها واشباحها لانا نقول انا قد استقصينا في ابطال هذا السؤال فيما مضى الثاني وهو انا اذا
تصورنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين فلو كان محل هذا التخيل جوهرا مجردا لزم اجتماع المثلين في
محل واحد وتقريره ما مضى في حكاية شبهة من نفى علمه تعالى بالجزئيات واذا ثبت ذلك فنقول
ما ذكرتموه من الدلالة في امتناع حلول الصور الخيالية في شيء جسماني لما صار معارضا بهذه الادلة
الدالة على امتناع حلولها في شيء غير جسماني سقط الاستدلال فيه ووجب التوقف والجواب
عما ذكروه في الحادي عشر ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان في بدن كل انسان اجزاء اصلية هي الاجزاء الباقية
من اول حدوث ذلك الانسان الى آخر عمره واما قوله انه ليس عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه
للباقي قلنا هذا انما يلزمنا ان لو اسندنا ذلك التحلل الى قوة طبيعية لكن عندنا ان كل ذلك
من فعل الله تعالى وهو قادر مختار فلا يستبعد ان يكون تعالى يحفظ في كل بدن اجزاء مخصوصة من اول
عمر ذلك الانسان الى آخره حتى يكون ذلك الانسان باقيا ببقاء تلك الاجزاء وهذا الاحتمال لا يمكن
ابطاله الا بالقدح في الفاعل المختار والجواب عما ذكروه في الثاني عشر ان نقول لا نزاع في انه لا بد من عالم

مشترك ولكن دعواكم انه ليس في البدن شيء جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ممنوعة بل ادعاء
ذلك اسهل من ادعاء ان السامع والمبصر والعالم والقادر ليس هذا البدن بل شيء آخر لا في جهة ولا في حيز
بل ادعاء ان هذا البدن ليس فيه حس ولا ادراك دخول في السفسطة والجواب عما ذكروه في الثالث
عشر ان الشهوة والغضب عندكم من القوى الجسمانية فجوزوا صحة كون الشيء الواحد مشتهيا نافرا للشيء
الواحد دفعة واحدة فكل ما اعتذروا به عن هذا الاشكال فهو عذرنا في هذا المقام واعلم ان اصحابنا
التزموا جواز ذلك فان عندهم البنية ليست شرطا في هذه المعاني والجواب عما ذكروه في الرابع عشر
انا قد بينا ان القول بان العلوم لابد من حضورها في العالم وحصولها فيه قول باطل وايضا فلزوم
اجتماع الضدين في النفس التي اثبتوها فان جوزوا هناك فلم لا يجوز مثله في الجسم ثم انه قد سبق تحقيق
القول في انا الجواب عما ذكروه رابعا فهذا هو الجواب عما تمسكوا به في اثبات تجرد النفس واما
الوجوه التي تمسكوا بها في بيان ان ذات الانسان ليست مجردة الجسمية فهي وجوه جيدة وما بها باس
ولكنه استدلال في محل الاتفاق فان احدا من العقلاء ما ذهب الى ان حقيقة الانسان ليست الا الجسم
فقط واما الوجوه التي تمسكوا بها في ابطال كون النفس مزاجا فيقال لهم في الوجه الاول لم لا يجوز ان يكون
الجامع لتلك الاجزاء هو الله تعالى ولا يمكن ابطال هذا القسم الا بالقدح في الفاعل المختار وكلامهم
قد مر فيما تقدم ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يكون جامعها قوة طبيعية وقوله لانه مركب
من العناصر المتنازعة الى الانفكاك فهو بناء على ان لكل عنصر حيزا طبيعيا وسيأتي ابطاله ثم ان سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون بقاء ذلك الاجتماع لاجل القسر قوله وجب ان لا يبقى اجتماعها الا في المدة
التي ينفصل كل واحد منها عن الآخر قلنا وكذلك نقول الا ان اجزاء العناصر لما تصغرت تصغرا
مفرطا تفاوتت فتعذر على كل واحد منها الانفصال عن الآخر الا في مدة متطاولة وهي العمر المعين
لكل واحد من الحيوانات فلا بد من ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول اسناد هذا
الاجتماع الى النفس ايضا باطل من وجهين الاول ان الاجتماع حاصل في بدن الميت مع عدم النفس
فاذا عقلنا حصول ذلك القدر من الاجتماع في مثل تلك المدة فلم لا يجوز ان يحصل اجتماع الكل من
ذلك الاجتماع واطول مدة منه لا لاجل النفس الثاني هو ان حدوث النفس في البدن انما
يكون بعد حدوث المزاج الصالح لقبول تلك النفس فكيف يكون النفس علة لذلك الاجتماع المتقدم
الآن يقال الجامع هو مزاج الابوين ولكن الكلام في تكون مزاجيهما كالكلام في تكون مزاج الولد ولا تخلص
عنه الا بالتزام حوادث لا اول لها لكن ذلك مما ابطلناه ويقال لهم في الوجه الثاني انا قد بينا

ان الادراك للشيء ليس عبارة عن الانفعال بل عن حالة اضافية فسقط ما بنيتم عليه ويقال لهم
في الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال الحركة النفسانية مقتضى الكيفية المزاجية والحركة الطبيعية مقتضى
طبائع العناصر المحفوظة في الممتزج فلا جرم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة في الرعشة واعلم انا
لا نقدح في هذه الوجوه لانا نقول بالمزاج فان المزاج عندنا باطل والانسان ليس عبارة الا عن هذه
الاجسام التي كلما الله تعالى خلق فيها العلم والقدرة والحياة ولكن لاجل ان نبين ان مع تسليم
القول بالمزاج فالوجوه التي ذكروها ضعيفة جدا فهذه جملة الكلام على ما ذكروه ودليلنا على ان الانسان
هو هذه البنية انا نعلم بالضرورة ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة وادراك الحار والبارد ومن نازع فيه كان مكابرا وقد
بينا في تقرير شبههم ان الشيء الذي هو المتألم والملتذ واللامس والذائق لابد وان يكون مدركا لجميع
اصناف المدركات بجميع اصناف الادراكات فاذن هذا البدن مدرك لكل المدركات
بكل اصناف الادراكات ولا معنى للانسان الا ذلك فهذا آخر كلامنا في هذه المسألة وبالله
التوفيق المسألة الرابعة في ان الله تعالى قادر على خلق عوالم اخر سوى الاشياء التي خلقها والخلاف
فيه مع جمهور الفلاسفة وربما ذهب البلخي الى مذهب الفلاسفة لمذهبه في وجوب فعل الاصلح
في الدنيا والدليل على ما ذهبنا اليه قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وهذا نص صريح ولما لم تتوقف صحة الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا جرم
صح الاستدلال بها فيها وقد احتجوا من العقليات بمعنى هذه الآية فقالوا ان العالم الثاني لو كان مستحيلا لذاته
لكان هذا العالم الموجود ايضا مستحيلا لوجوب استواء المثلين في الاحكام اللازمة ولما كان هذا العالم ممكن الوجود كان العالم
الثاني ايضا ممكن الوجود واذا ثبت امكان وجود العالم الثاني وثبت ان الله تعالى قادر على
كل الممكنات ثبت ان الله قادر على العالم الثاني وقد تعلقت الفلاسفة بامور احدها انه لو وجد
عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط و
المركز والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لابد وان يكون شكله كرة فيجب ان يكون ذلك العالم
الآخر كرة ايضا والكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة فيحصل الخلاء بين العالمين لكن الخلاء محال
فالقول بوجود العالمين محال وثانيها ان العالم الثاني لو صدر عن الله تعالى لزم القول بالتثنية
وانه باطل وان صدر عما صدر عنه العالم الاول لزم ان يصدر عن العلة الواحدة معلولان وانه
محال وثالثها ان العالم الثاني لابد وان يكون واقعا على احد جوانب العالم الاول ووقوعه في
ذلك الجانب دون سائر الجوانب اما ان يكون لاجل ان ذلك الجانب امتاز عن سائر الجوانب

اوليس كذلك فان كان الاول كانت الاحياز المختلفة حاصلة خارج العالم والاحياز انما تختلف
بسبب جرم محيط فخارج الجرم المحيط لا توجد الاحياز المختلفة فوجب ان لا يوجد خارج الجرم المحيط عالم
اخر وان كان الثاني كان حصوله في ذلك الجانب مع كونه مساويا لسائر الجوانب سواء قيل انه بتخصيص
فاعل مختار او لم يقل به يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال ورابعها ان العالم
الثاني لو حصلت فيه نار وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر مساوية في الماهية لهذه العناصر
الموجودة في عالمنا هذا والاجسام المتساوية في الطبيعة لكونها واحدة وكل جسم فانه متحرك بالطبع
الى مكانه فاذن يجب ان تنجذب ارض كل واحد من العالمين الى وسط العالم الثاني ثم ان وسط
كل واحد من العالمين ملايم للارض الحاصلة فيه فيلزم سكون كل واحد من الارضين في موضعه لحصوله
في حيزه الطبيعي وحركته عند خروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيزه الطبيعي فيكون كل واحد من
الارضين ساكنة ومتحركة وانه محال والجواب عما ذكروه اولا ان جميع المقدمات التي بنيتم كلامكم عليها
ممنوعة فلا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولا نسلم ان ذلك المحيط يجب ان يكون
بسيطا وتقرير هذين المقامين سيأتي بعد ان شاء الله تعالى ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان البسيط
يجب ان يكون شكله الكرة لا يقال البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا
وما عدا الكرة من الاشكال فانه يوجد فيه افعال مختلفة لانه يوجد في جانب منه خط وفي جانب اخر
سطح وفي جانب اخر نقطة لانا نقول لا نسلم ان اشكال الاجسام صادرة عن طبايعها بل هي حاصلة
بفعل الله تعالى ولا يمكنكم ابطال ذلك الا بابطال الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه ثم ان سلمنا ذلك
فلم قلتم ان الطبيعة الواحدة لا تفعل الا اثرا واحدا اليس ان متممات الافلاك الخارجة المراكز غير متشابهة
في الثخن مع انه ليس في شيء من اجزاء الافلاك احوال قسرية وايضا فالقوة المصورة قوة واحدة غير
ذات شعور مع انها تفيد صورا مختلفة وخلقا متباينة فكذا ههنا ثم ان سلمنا ان العالم الثاني يجب
ان يكون شكله الكرة فلا نسلم انه يلزم منه وقوع الخلاء بين العالمين لكنا بينا ان القول بالخلاء حق والجواب
عما ذكروه ثانيا ان كلامهم في ان الله تعالى لا يصدر عنه الا فعل واحد انما يستمر اذا كان تعالى غير قادر
ولما بينا بالادلة كونه قادرا بطل كلامهم وعلى انا بينا فيما مضى ركاكة ادلتهم في ان العلة الواحدة لا يصدر عنها
الا معلول واحد والجواب عما ذكروه ثالثا ان اختصاص العالم الثاني بجهة من جوانب العالم الاول
يكون لاجل ان المختار خصصه به والقدح فيه قدح في الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه والجواب عما ذكروه
رابعا انا لا نسلم ان لكل جسم حيزا طبيعيا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ميول ارض

العالم الثاني تكون مخالفة لميول ارض هذا العالم فلا جرم لا تطلب ارض ذلك العالم وسط عالمنا هذا
كما ان الافلاك مع استوائها في الجسمية تخالفت في الميول حتى وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين
ووضع معين ومقدار معين ثم ان سلمنا تساوي الارضين في تمام الماهية ولكن لا يلزم انجذاب كل واحد
منها الى وسط العالم الاخر كما لا يجب انجذاب كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى المسئلة الخامسة
في صحة فناء العالم الاجسام اما ان تكون باقية واما ان لا تكون والثاني هو مذهب النظام فانه زعم
ان الله تعالى يجدد الجسم حالا بعد حال والاشبه ان مراده من ذلك ما ذهبت اليه الفلاسفة من
ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال بقائها فظن الحاكي انه ذهب الى تجدد الجسم واما ان كانت باقية فالاقوال
الممكنة فيها ثلثة لانه اما ان ينكر صحة عدمها او يعترف بصحة عدمها او يتوقف في الامرين اما المنكرون
لصحة عدمها فاما ان يقولوا بازليتها وهؤلاء هم الفلاسفة فانهم اعتقدوا وجوب ازلية العالم
وابديته لكن لا لذاته بل لغيره واما ان لا يقولوا بازليتها بل يقولون الاجسام محدثة ولكنها بعد
دخولها في الوجود يستحيل عدمها وهو مذهب الجاحظ وجمع من الكرامية والمعترفون بصحة فنائها
فقد اختلفوا في موضعين احدهما هو انه هل في العقل طريق الى معرفة هذه الصحة والجمهور من المسلمين
اعترفوا بذلك وابو هاشم زعم انه لا طريق الى معرفة هذه الصحة الا بالسمع فان السمع لما دل على عدم
العالم عرفنا بذلك صحة عدمه وثانيهما في كيفية افناء العالم فانه اما ان يكون لاعدام المعدم
او لحصول ضد او لانقطاع شرط اما الاول فيحتمل وجهين احدهما ان يعدمه الله تعالى فيصير معدوما
كما انه لما اوجده في اول الامر صار موجودا وهذا هو احد قولي القاضي من اصحابنا وقول الخياط
والخوارزمي من المعتزلة وثانيهما ان يقول الله تعالى له افن فيفنى كما انه انما حدث في الابتداء
لان الله تعالى قال له كن فكان وهذا مذهب ابي الهذيل واما الثاني فهو ان يكون فناء الجوهر لحدوث
ضد له فهذا هو مذهب الجمهور من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم ذلك الفناء اما ان يكون
له حصول في الحيز على طريق الاستقلال او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون قائما بالمتحيز او لا يكون
فهذه احتمالات ثلثة وقد ذهب الى كل واحد منها قوم من المعتزلة فالقسم الاول مذهب
ابن الاخشيد فانه قال ان الفناء وان لم يكن متحيزا الا انه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدث
الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها والقسم الثاني مذهب ابن شبيب فانه زعم ان الله يحدث
في كل جوهر فناء ثم ان ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني والقسم الثالث مذهب
ابي علي وابي هاشم فانهما زعما ان الله تعالى يحدث الفناء لا في محل فتفنى الجواهر بأسرها حال حدوثه

ذلك الفناء ثم هذا القسم ايضا يحتمل وجهين فانه اما ان يكون الفناء الواحد كافيا في عدم كل
الجواهر واما ان لا يكون، الاول مذهب ابي هاشم وعبد الجبار بن احمد والثاني مذهب ابي علي
واما الثالث وهو ان يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها فذلك الشرط اما ان يكون قائما
بمحل او لا يكون، والقسم الثاني هو مذهب بشر فانه زعم ان الجوهر يبقى ببقاء موجود لا في محل فاذا
عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر، والقسم الاول هو قول من يقول الجوهر انما ينتفي لانتفاء
الاعراض وذلك على قسمين فانه اما ان يقال الجوهر ينتفي لانتفاء كل الاعراض او لانتفاء بعضها على
التعيين، والاول هو مذهب من اوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من اجناس الاعراض
اذا كان [illegible] وهو مذهب امام الحرمين، واما الثاني ففيه مذهبان احدهما قول من يقول الجوهر
انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق بل الله يخلقه حالا بعد حال فاذا لم يخلق الله تعالى
البقاء فيه وجب انتفاء الجوهر وهو مذهب اكثر اصحابنا وهو ايضا مذهب الكعبي، وثانيهما قول
من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان فيه والاكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله الاكوان
في الجواهر لزم عدم الجواهر وهو القول الثاني للقاضي فهذا هو تفصيل مذاهب المعتزلة في صحة عدم
العالم واما المتوقفون في اثبات هذه الصحة وعدمها فهم اصحاب ابي الحسين فهذا ضبط المذاهب
في هذا الباب والكلام في هذه المسألة يقع في موضعين احدهما في بيان صحة عدم العالم وثانيهما
في بيان كيفية اعدامه ونحن نستدل في الموضع الاول بحيث يندرج الموضع الثاني فيه فنقول الدليل
على صحة عدم العالم ان العالم محدث وكل محدث فانه يصح عليه العدم فالعالم يصح العدم عليه
اما المقدمة الاولى فقد مر تقريرها واما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها ان نقول كل محدث فانه
حال بقائه محتاج الى المؤثر وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا اما المقدمة الاولى فالدليل
عليها ان المعقول من المحدث الوجود المسبوق بالعدم وهذا المفهوم مركب من امور ثلاثة الوجود
والعدم ومسبوقية ذلك الوجود بالعدم فنقول المحتاج الى المؤثر اما ان يكون هو الوجود الحاضر
او العدم السابق او مسبوقية ذلك الوجود بذلك العدم ومحال ان يكون المحتاج هو العدم
السابق لان العدم السابق نفي محض فلو كان له بالفاعل تعلق لكان تعلقه اما ان يكون في استمرار
ذلك النفي نفيا او في تقليبه ثبوتا فان كان الاول كان ذلك مانعا من دخوله في الوجود ولان
الفاعل اذا كان مقتضيا استمرار عدم الشيء استحال ان يكون هو بعينه بذلك الاعتبار مقتضيا وجوده
وان كان الثاني كان ذلك قولا بان الفاعل يقتضي ان يصير العدم وجودا وذلك محال لاستحالة

ان يصير احد النقيضين عين النقيض الآخر ومحال ايضا ان يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الوجود
بذلك العدم لان تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت وما كان كذلك لا يكون محتاجا اما الاول
فهو ظاهر لان من المعلوم بالضرورة ان المحدث يستحيل ان يحصل له وجود الا ويكون ذلك الوجود
مسبوقا بالعدم بل المحدث في نفسه ممكن الوجود ولكن كون وجوده مسبوقا بالعدم ليس من الممكنات
بل من الواجبات ومن المحتمل ان يكون الشيء في نفسه ممكنا ثم انه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات
بعد اتصافه بذلك الامر الممكن الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثم انه بعد وجوده يكون واجب
الحصول في حيز ما وواجب الاتصاف بكون ما، واما ان الواجب لا يكون به حاجة الى الفاعل فهو
معلوم بالضرورة لان المحتاج الى الفاعل هو الذي اذا لم يؤثر الفاعل فيه لم يوجد والواجب هو
الذي يكون حاصلا سواء وجد الغير او لم يوجد فثبت ان العدم السابق ومسبوقية ذلك الوجود
بذلك العدم غير محتاجين الى المؤثر فلم يبق الا ان يكون المحتاج الى المؤثر هو وجود المحدث واذا ثبت
ذلك فنقول حاجة ذلك الوجود المحدث الى المؤثر اما ان يكون موقوفة على حدوثه او لا يكون والاول
باطل لان الحدوث كيفية في وجوده وكيفية وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء ووجود المحدث
متأخر عن تأثير القادر فيه وتأثير القادر فيه متأخر عن كونه بحيث يصح ان يؤثر فيه القادر وهذه الصحة
متأخرة عن حاجة المحدث الى المؤثر فلو توقفت هذه الحاجة على حدوثه لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب
وانه محال فثبت ان حاجة المحدث الى المؤثر غير موقوفة على حدوثه واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك
الموجود محتاجا الى المؤثر حال وجوده وحال بقائه، واما المقدمة الثانية فهي ان العالم اذا كان محتاجا في
حال بقائه الى المؤثر كان العدم عليه صحيحا وذلك لانا بينا ان المؤثر في العالم قادر لا موجب ولم
سبحانه وتعالى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فاذا كان بقاء العالم متعلقا بابقاء الله تعالى اياه
فقد ثبت انه يصح من الله تعالى ان لا يبقيه فبتقدير ان لا يبقيه وجب ان يفنى فثبت ان الفناء على العالم
ممكن، فان قيل لا نسلم ان المحتاج الى المؤثر اما الوجود واما العدم او مسبوقية الوجود بالعدم بل المحتاج
هو خروج الشيء من العدم الى الوجود فهذا القسم وراء ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان الوجود هو المحتاج
الى المؤثر فلم قلتم انه يجب ان يبقى تلك الحاجة حال البقاء بيانه وهو ان الشيء حال العدم كان العدم
اولى فلا جرم وجب ان لا يخرج من العدم الى الوجود الا لمؤثر ثم اذا دخل في الوجود صار الوجود به اولى
فلتلك الاولوية تغني الباقي عن الحاجة الى المؤثر ثم ان سلمنا ان الممكن حال البقاء محتاج الى المقتضي
فلم قلتم ان انقطاع تأثير القادر عنه بعد تعلقه به ممكن وما الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه

يدل على امكان عدم العالم لكن هيهنا شبه تمنع من ذلك الشبهة الاولى الوجوه الثلاثة الفلسفية
المذكورة في ازلية العالم منها قولهم الممكن يجب استناده الى الواجب ويلزم من امتناع التغير على ذلك
الواجب امتناع التغير على اثاره فيلزم من ابدية الواجب لوجوده ابدية العالم ومنها ان كل شيء فانه
بعد عدمه يكون ممكن الوجود والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال وذلك الامكان يستدعي محلا
وهو الهيولى ثم ان الهيولى يستحيل خلوها عن الجسمية فاذن الجسم يجب ان يكون موجودا بعد صيرورته
معدوما ومنها ان كل ما يصير معدوما فان عدمه يكون بعد وجوده وتلك البعدية لا تتحقق الا عند
وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فاذن الجسم بعد عدمه يكون موجودا هذا
خلف وهذه الوجوه الاربعة المذكورة في ازلية الزمان عائدة في كونه ابديا ففي سبعة الشبهة الثانية
الوجوه الكلامية واقواها ان يقال لو انتفى العالم لكان انتفاؤه اما ان يكون لا لمؤثر او لمؤثر والاول باطل
لان اختصاص انتفائه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن [illegible]
لا لمؤثر وانه محال وان كان لمؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا
فذلك لا بد وان يكون عدم ما لشيء لا يوجد الجوهر الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدم الجوهر
وهو باطل لوجهين اما اولا فلان ذلك الشيء لا يخلو اما ان يكون باقيا او غير باق فان كان باقيا كان
الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر وان لم يكن باقيا استحال احتياج الجوهر اليه
لانه اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد غير معين والاول باطل لانه لا واحد الا ويبقى الجوهر بعد عدمه
فلا يكون به حاجة اليه والثاني ايضا باطل لان الواحد الذي لا يكون معينا استحال دخوله في الوجود وما
لا يكون موجودا استحال افتقار وجود غيره الى وجوده واما ثانيا فلان ذلك الشيء اما ان يكون حالا
في الجوهر او لا يكون فان كان حالا في الجوهر كان محتاجا الى الجوهر واذا كان كذلك استحال احتياج
الجوهر اليه والا لزم الدور واذا لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو كان محتاجا الى الجوهر فاذا كان محتاجا
الى الشيء في وجوده كان محتاجا اليه ايضا في عدمه فاذن عدم ذلك الشيء يكون محتاجا الى عدم الجوهر
فيستحيل ان يكون عدم الجوهر محتاجا الى عدمه والا لزم الدور واما اذا لم يكن ذلك الشيء حالا في الجوهر
فاما ان يكون محلا للجوهر واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلانا قد دللنا على استحالة حلول الجوهر
في المحل واما ثانيا فلان ذلك المحل ان صح بقاؤه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر وان لم يصح
بقاؤه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجسم وهو باطل واما ان لم يكن حالا في الجوهر ولا محلا
كان هو شيئا قائما بنفسه والجوهر ايضا كذلك فلم يكن حاجة احدهما الى الاخر اولى من العكس فاما ان

كل واحد منهما الى الاخر وهو محال او يستغني كل واحد منهما عن الاخر فلا يلزم من عدم احدهما
عدم الاخر واما ان كان عدم الجوهر لامر وجودي فذلك الشيء اما موجب واما مختار اما الموجب
فهو ان يقال انه ينتفي عند وجود ضده وهذا باطل لان التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما
قابل للعدم فليس انتفاء ذلك الجوهر بذلك الضد اولى من اندفاع ذلك الضد بوجود الجوهر
لا يقال انتفاء الجوهر بذلك الضد اولى من وجهين احدهما وهو ان الجوهر باق وذلك الضد
حادث والحادث اقوى من الباقي اما اولا فلان الحادث يستحيل عدمه لانه لو عدم لكان عدمه
مقارنا لوجوده وهو محال اما الباقي فانه يستحيل عدمه لانه بتقدير العدم لا يكون عدمه مقارنا
لوجوده واما ثانيا فلان الحادث متعلق بالسبب والباقي منقطع عن السبب فيكون مع السبب
يفيده زيادة قوة وثانيهما وهو ان الله تعالى يخلق من ذلك الضد اعدادا اكثر من اعداد الجوهر
فلا جرم كانت باعدام الجوهر اولى لانا نقول لا نسلم ان الحادث اقوى قوله ان الحادث يستحيل
عدمه لانه لو عدم لكان عدمه مقارنا لوجوده فنقول ان الباقي ايضا لو عدم حال بقائه لصار
عدمه مقارنا لوجوده وكما انه يصح ان ينعدم في الزمان الثاني من وجوده فكذلك الحادث يصح
ان ينعدم في وجوده وقوله الحادث متعلق السبب فيكون اقوى قلنا السلم قد بينتم على ان الباقي ايضا
متعلق بالسبب فزال الترجيح وقوله ان الله تعالى يخلق اعدادا من ذلك الضد قلنا هذا غير مستقيم لوجهين
اما اولا فلان الذي استقر عليه راي المعتزلة ان الله تعالى يعدم الجواهر كلها بجزء واحد من الفناء و
اما ثانيا فلان الجواهر متماثلة فليس بان يوجب فناء عدم واحد منها باولى من الفناء الاخر بان يوجب عدمه
ثم الا ان يقال انه يقوم الفناء بالجوهر او يختص بالحيز الذي يجاوره ولكن الاول باطل لان فيه قولا باجتماع
الضدين والثاني يكون قولا بحصول العرض في الحيز وهو محال ولا معنى للجوهر الا ما يكون حاصلا في الحيز واما
ان قيل لا جسام باعدام الفاعل فذلك محال لان الفاعل لا بد له من فعل والاعدام اما ان يكون
شيئا متميزا عن غيره واما ان لا يكون فان كان الاول كان الاعدام عبارة عن حدوث شيء وذلك
الشيء ان اقتضى عدم الجوهر كان ذلك قولا بانتفاء الجوهر لاجل ضده وان لم يقتض عدمه كان ذلك
الجوهر باقيا بعد حصول ذلك الاعدام واما ان لم يكن ذلك الاعدام امرا مشارا اليه متميزا عن غيره
استحال جعله تاثير مؤثر او فعل قادر فظهر بما ذكرنا ان القول بفناء الجواهر يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول
بفنائها باطلا الشبهة الثالثة ما ذكره جالينوس من ان العالم لو كان مما يفنى في المستقبل من الزمان
لظهر النقصان فيه عند تطاول مدة بقائه ولو كان كذلك لرايت الافلاك والنجوم اصغر مما شاهدناها

القدما من المنجمين لما لم يكن كذلك علمنا ان العالم لا يفنى والجواب قوله المحتاج الى المؤثر هو الخروج
من العدم الى الوجود قلنا اثبات قسم وراء الاقسام الثلاثة التي ذكرناها غير معقول لان كل معقول
فاما ان يكون ثابتا واما ان يكون منفيا واذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت مسبوقا
عن ذلك العدم وذلك يقتضي ان لا يعقل قسم وراء الاقسام التي ذكرناها قوله الشيء حال بقائه يصير
اولى بالوجود قلنا الشيء حال بقائه اما ان يقال انه بقي كما كان حال حدوثه او ما بقي كذلك فان كان
الاول لزم من احتياجه الى المؤثر حال حدوثه احتياجه اليه حال بقائه وان كان الثاني فهو باطل بتقدير
صحته فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان تلك الذات التي كانت حاصلة في وقت الحدوث
ان لم تكن هي بعينها حاصلة حال البقاء لم يكن هناك شيء باق بل فنيت تلك الذات وحدثت ذات
اخرى وان كانت هي بعينها الذات التي كانت حال الحدوث حاصلة فتلك الذات بعينها باقية
كما كانت بل ربما حدثت فيها صفة او زالت عنها صفة وذلك لا يقتضي تغير تلك الذات في
نفسها بل تلك الذات من حيث هي هي تكون باقية كما كانت فيلزم احتياجها الى المؤثر في هذه الحالة
كما كانت محتاجة اليه في حال الحدوث واما انه على تقدير الصحة يفيد المطلوب فلان كونه اولى
بالوجود اما ان يقال انه كان حاصلا حال الحدوث او ما كان والاول يقتضي اما الاستغناء عن المؤثر
حال الحدوث كما اقتضاه حال البقاء او ان لا ينقطع الحاجة الى المؤثر حال البقاء كما لم ينقطع حال
الحدوث والثاني يقتضي ان يكون تلك الاولوية حكما متجددا وكل متجدد فلا بد له من مؤثر فتلك
الاولوية مؤثر ثم ان استغنى الباقي عن المؤثر انما كان لتلك الاولوية فيرجع حاصل الكلام الى
ان الباقي انما بقي لحدوث امر فيه مسمى بالاولوية وتلك الاولوية محتاجة الى مؤثر فيكون هذا قولا
باحتياج الباقي الى المؤثر وهو المطلوب واما ثانيا فلان هذه الاولوية لما كانت ممتنعة الحصول الا
حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقفا على بقائها فاذن لو كان بقاؤها لاجل تلك الاولوية
لزم الدور وهو محال فاذن لا بد من مقتض يقتضي استمرار حتى يحصل تلك الاولوية مرتبة على ذلك
الاستمرار واما ثالثا فلان هذه الاولوية حكم غير مستقل في نفسها وفي ثبوتها بل هي محتاجة الى
الذات فلو احتاجت الذات اليها لزم الدور وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الاولوية التي ذكروها باطلة
واما الامثلة التي ذكروها فالكل ممنوعة لان الحوادث اما جواهر واما اعراض اما الاعراض فهي
عندنا غير باقية وانما يعتقد بقاؤها بالتوالي امثالها على سنن واحد واما الجواهر فهي التي وقع
فيها النزاع فكيف يستدل بها عليها قوله ان الجواهر حال بقائها محتاجة الى الفاعل فلم قلتم انه

ان ينقطع تأثير المؤثر عنها قلنا لان المختار لا بد وان يكون متمكنا من الفعل والترك جميعا واما الشبهة
المذكورة للفلاسفة في وجوب ابدية العالم فقد مر الجواب عنها في مسئلة الحدوث واما الشبهة الثانية
فاخذ الجواب عنها قد مر في مسئلة البقاء لكن الذي نعول عليه الآن ان يقال للفلاسفة انتم معترفون
ببقاء الاعراض وبعدمها بعد وجودها فبالطريق الذي عقلتم عدم الاعراض الباقية فاعقلوا ايضا عدم
الجواهر واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه انما يلزم حصول النقصان في العالم في هذا الوقت
لو كان عدم العالم عدما ذبوليا فاما اذا لم يكن كذلك لم يلزم من كونه بحيث سيعدم بعد ذلك
حصول النقصان فيه ثم لئن سلمنا انه يجب ان يكون عدمه ذبوليا لكنا نعلم ان القطعة الصغيرة
من الياقوت وما اشبهه من الاجسام الصلبة وان بقيت مدة مديدة فانه لا يظهر فيها نقصان
محسوس مع ان الخشب وغيره قد يظهر في اقل من تلك المدة نقصان ظاهر واذا كان كذلك
لم لا يجوز ان يكون نسبة الفلك في الصلابة الى الياقوت كنسبة الياقوت الى الخشب فاذا لم يظهر
لحسنا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة فلان لا يظهر لنا ما حصل في الفلك من النقصان
مع غاية صلابته وعظمه وبعده عن اعيننا كان اولى وبالله التوفيق المسئلة السادسة في ان
الله تعالى هل يفني العالم ام لا توقف امام الحرمين فيه وهو المختار والقاطعون بذلك تمسكوا
بآيات اولها قوله تعالى هو الاول والآخر ولولا انه تعالى يعدم العالم والا لم يكن آخرا له وثانيها قوله
تعالى وهو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده والاعادة للخلق لا تتصور الا بعد عدمهم وثالثها قوله تعالى
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده شبه الاعادة بالابتداء ثم ان الابتداء
كان عن العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا عن العدم وكذلك قوله تعالى كما بدأكم تعودون
ورابعها قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم فدل على فناء من في الارض وقالت المعتزلة
القائلون بالفناء الموجود لا في المحل انه انما يمكن افناء من على الارض بخلق فناء لا في محل ومتى وجد
فناء لا في محل وجب انتفاء كل الجواهر فدلت هذه الآية على فناء كل الجواهر وخامسها قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه والهلاك يطلق اما على الخروج عن كونه منتفعا به واما على العدم والاول باطل
لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به لانه سواء بقي موجودا او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال
به على وجود الصانع وذلك من اعظم المنافع ولما تعذر حمل الهلاك على الاول وجب حمله على
الثاني فدل ذلك على فناء جميع المحدثات وسادسها دعوى الاجماع على ذلك والجواب عما ذكروه
اولا ان الآية دلت على كونه تعالى آخرا على الاطلاق ولم تدل على كونه آخرا لكل الذوات او

لبعضها وهم الاحيا ونحن نقول بموجبها ونحملها على انه تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الاحيا واذا حملنا
الآية على هذه الصورة فمقتضى اطلاق الآية سقط استدلالهم والجواب عما ذكروه ثانيا ان الخلق هو تغيير المخلوق
وذلك تارة يكون بالايجاد وتارة بالاحيا فلم قلتم ان المراد هاهنا الايجاد دون الاحيا لا يقال
الالف واللام للاستغراق لانا نقول متى اذا كان ثم معهود اما اذا لم يكن ثم معهود بيانه ان هاهنا معهودا
وهو قوله تعالى خلقكم من تراب وقوله وبدأ خلق الانسان من طين وقوله اولم يسيروا في الارض
فينظروا كيف بدأ الله الخلق وقوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق والخلق الذي يمكننا ان نراه هو
جميع الاجزا واذا ثبت ان المراد من الخلق الجمع صارت الآية حجة عليهم لقوله تعالى كما بدأكم تعودون
فيجب ان يكون العود هو الجمع بعد التفرق وهذا هو الجواب عما تمسكوا به ثالثا والجواب عما تمسكوا
به رابعا انا لا نسلم ان الفنا حقيقة في العدم بل المراد بالفنا خروج الشي عن الصفة التي ينتفع
به عندها الا ترى انه يستعمل الفنا في الموت يقال افناهم الحرب وفني زاد القوم والاصل في الاستعمال
الحقيقة واذا ثبت كون الفنا حقيقة فيما ذكرنا وجب ان لا يكون حقيقة في العدم دفعا للاشتراك
وقيل في التفسير معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحيا فهو ميت وما ذكروه من الفنا الذي يوجد
لا في محل فقد ابطلناه والجواب عما تمسكوا به خامسا ان الهلاك خروج الشي عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص
والانتفاع المخصوص بالانسان من حيث هو انسان ليس هو ان يستدل به على اثبات الصانع بل امور
اخر ولذلك فان الثوب اذا بلي وتمزق قيل انه خرج عن ان ينتفع به واذا كان كذلك كان معنى
الهلاك ما قاله الله تعالى ان امرؤ هلك اي مات وقيل في التفسير كل عمل ما اريد به وجه الله فهو هالك
اي غير مثاب عليه واذا كان كذلك سقط ما قالوه والجواب عما تمسكوا به سادسا ان
انه لم يثبت عندنا بدلالة قاطعة اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه تعالى يبقى بعد فنا الخلق يعني انه يبقى
بعد عدم ذواتهم وتفرق اجزائهم وذلك مما لا يمكن دعواه ولان الاغلب على الظن ان العصر الاول
ما كانوا يخوضون في امثال هذه الدقايق فهذا هو الكلام على ادلة القاطعين بالعدم فاما انه هل يمكن
القطع بانه تعالى لا يعدم العالم او يعدمه او يتوقف في الامرين فاعلم انه مبني على ان اعادة المعدوم
هل هي جايزة ام لا فمن احالها قطع بانه تعالى لا يعدم الجواهر لانا نعلم بالضرورة اجماع الانبيا صلوات
الله عليهم على الاعادة واذا كان اعادة المعدوم ممتنعة وجب ان يقال ان الله تعالى لا يعدم الخلق
فلنتكلم الآن في هذه المسألة **المسألة السابعة في ان اعادة المعدوم** هل هي جايزة ام لا ذهب كثير من
المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم في الجملة ولكنهم بعد ذلك اختلفوا في موضعين احدهما ان المعتزلة

اتفقوا على ان المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته لاستحالت اعادته واصحابنا اتفقوا على ان صحة الاعادة
لا تتوقف على بقا الذات في العدم وثانيهما انهم اتفقوا على جواز اعادة الجواهر واما الاعراض فقد اختلفوا
فيها فمنهم من منع من صحة اعادتها على الاطلاق قال لان المعاد معاد لمعنى فلو صار العرض معادا لزم
قيام العرض بالعرض انه محال واكثر علما اصحابنا اتفقوا على جواز اعادتها على الاطلاق اما المعتزلة
فذكروا فيه تفصيلا وقالوا بصحة اعادة الجواهر وحكموا باستحالة اعادة الاعراض التي لا تبقى واما الاعراض
الباقية فما لا يكون متولدا اتفقوا على صحة اعادته وفي المتولدات خلاف واتفقت الفلاسفة و
الكرامية على استحالتها ثم انهم تارة يدعون العلم الضروري بامتناعها ويقولون ان ما عدم ولم يبق
منه لا الصفة ولا الذات فاذا وجد شي اخر فانا نعلم بالضرورة ان الشي الثاني لا بد وان يكون
مغايرا للاول وتارة يستدلون على امتناعها بامور ثلاثة **اولها** انه لو صحت اعادة المعدوم
لكان هو في حالة العدم محكوما عليه بصحة اعادة المعدوم وذلك محال فالملزوم مثله بيان الشرطية
انه بعد العدم اما ان يحكم عليه بانه يمتنع عليه الاعادة او يحكم عليه بانه لا يمتنع اعادته والاول هو المطلوب
والثاني هو القول بانه حال العدم يكون محكوما عليه بصحة الاعادة وبيان امتناع اللازم ان الحكم
بالشي على الشي معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف
فان ما لا يكون له ثبوت في نفسه ولا يكون متميزا عن غيره بوجه ما اصلا استحال ان تكون الصفة الثبوتية
حاصلة له ومعلوم ان الشي بعد عدمه لم يبق له ذات ولا خصوصية اصلا فاستحال اتصافه بصحة
الاعادة **وثانيها** انهم قالوا لو صحت اعادة معدوم لصحت اعادة كل معدوم واللازم وقوع التميز
في العدمات وانه محال اذ صحت اعادة كل معدوم صحت اعادة الزمان الذي حدث فيه الشي
ابتدا فاذا اعاده الله في ذلك الزمان كانت الاعادة واقعة في زمان ابتدا وجوده فيكون الشي
من حيث هو معاد يكون هو مبتدا وذلك محال **وثالثها** انهم قالوا ان الله تعالى اذا اعاد معدوما
وخلق مثله ابتدا فلم يكن بان يكون احدهما هو المعاد والاخر هو المبتدا باولى من العكس فيهما وذلك
يقتضي ان لا يتميز الشي عن غيره وانه محال والجواب عما ذكروه اولا من دعوى الضرورة ان نقول
ان دعوى جواز عود المعدوم ليست بابعد في العقول من مذهبكم في ان حقيقة الانسان هي
النفس الناطقة مع انها لا تدرك الجزئيات اصلا وزعمتم عليه ان الانسان لا يسمع ولا يبصر و
لا يذوق ولا يشم ولا يتخيل ولا يتفكر ولا يتوهم ولا يشتهي ولا يغضب بل الفاعل لهذه الاشيا
شي موجود في جسم وذلك الجسم هو آلة الفاعلية للانسان فمن جوز التزام مثل هذه القضية كيف يمكنه

ان يدعى ان تجويز عود المعدوم معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلان العقلاء اختلفوا في هذه المسئلة ودعوى الاضطرار في محل النزاع محال الجواب عما استدلوا به اولا ان نقول ما ذكرتموه منقوض لانكم تحكمون على المعدوم بانه يمتنع اعادته فاذا جاز ان تدعوا اتصافه بالامتناع حال عدمه فلم لا يجوز اتصافه ايضا بالصحة فان قالوا نحن لا نحكم عليه بالامتناع ولا بالصحة لانه اذا لم يكن امرا ثابتا استحال ان يحكم عليه بحكم ما فنقول والتناقض بعد حاصل لان الحكم بانه لا يصح الحكم عليه تخصيص له بامتناع الحكم عليه وهذا هو نفس الحكم فقد بان ان كلامهم في هذه المسئلة لا ينفك عن التناقض واعلم ان المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء ظنوا انهم لما اثبتوا الذوات المعدومة فقد تخلصوا عن هذه الشبهة وليس الامر كما ظنوه وذلك ان مذهبهم ان اعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود آخر له بل هي عبارة عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة اخرى له واحتجوا عليه بان الحاصل عند الاعادة لو كان وجودا آخر لكانت الذات متصفة في هذين الوقتين بوجودين ولو جاز ذلك لجاز حصول مثل ذينك الوجودين فيها دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود وانه محال واذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول هب ان الذات ثابتة في العدم لكن الوجود غير ثابت في العدم فاذا اوجبوا اعادة ذلك الوجود بعينه مع ان ذلك الوجود بعينه غير ثابت في العدم لزمهم في ذلك الوجود ما يلزمنا في اصل الذات والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الشيء الذي حدث في زمان ليس كونه مبتدأ لاجل انه حدث في ذلك الزمان حتى يلزم منه ان الشيء حدث في ذلك الزمان كان مبتدأ بل انما كان مبتدأ لاجل انه حدث مع انه غير مسبوق بالوجود اصلا واذا ثبت ذلك فالله تعالى اذا اعاده وقت حدوثه واعاده فيه لم يلزم ان يكون اعادته فيه حدوثا مبتدأ لان من شرط كونه مبتدأ عدم كونه مسبوقا بوجود آخر فايجاب والجواب عما استدلوا به ثالثا ان نقول ما الذي تعنون بقولكم انه لا يتميز عن مثله فان عنيتم به انه لا يتميز في نفسه عن مثله فهو غير لازم فانكم تقولون بان عوده بعينه محال وعود مثله غير محال فانتم قد اعتقدتم وجوب اتصاف مثله بامتناع العود ووجوب اتصاف مثله بصحة العود واذا جوزتم تماثلهما واختلافهما في هذا الحكم فلم لا يجوز مع تماثلهما ان يختص احدهما بكونه معادا دون الآخر فان قالوا انا لا نحكم عليه اصلا لا بالصحة ولا بالامتناع فنقول الاشكال بعد لازم فانكم تخصونه بامتناع الحكم عليه مع اعترافكم بان مثله لا يمتنع هذا الحكم عليه فاذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه فلم لا يجوز اختصاصه بعينه بكونه معادا دون مثله واما ان عنيتم به انا ربما لا نهتدي الى التمييز بينه وبين مثله فنقول هب ان الامر كذلك ولكن اي محال يلزم منه فثبت ان ما ذكرتم في امتناع اعادة المعدوم غير قوية واذا استقلت هذه الشبهة فلو اخبر الصادق عن عوده

وجب تصديقه فيه وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة في بيان ان الافلاك يجوز انخراقها** وتغير اشكالها واوضاعها وانوارها والدليل عليه ما مر في مسئلة الحدوث انه لو وجب اتصاف جسم بصفة لكان ذلك الوجوب اما لاجل الجسمية او لما حل فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون لا حالا فيها ولا محلا لها والاقسام الاربعة باطلة فيبطل القول بذلك والكلام في هذا الدليل تقريرا واعتراضا وجوابا قد مر هناك فلا حاجة الى الاعادة فلنذكر الآن ما عولت الفلاسفة عليه في المنع من ذلك وحاصل ما ذكروه يرجع الى طرق ثلاثة **الاول** وهو ان الجهة امر يمكن الاشارة اليه وكل ما كان كذلك فهو موجود وحاصل في الحيز الذي وقعت الاشارة اليه فالجهة كذلك فالمقدمتان ظاهرتان ثم هذه الجهة اما ان تكون منقسمة او لا تكون والاول باطل لانا اذا فرضنا وصول المتحرك الى احد نصفي ذلك الشيء ثم بقي متحركا فاما ان يقال انه متحرك عن الجهة فلم تكن الجهة ذلك الحد الذي هو وراءه واليها فلا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه فاذن الجهة حد غير منقسم فلا يخلو اما ان يفرض الجهة في خلاء او ملاء مشار اليه من غير جسم محدد ولا بد منه والاول محال لانه ليس بعض الحدود المفروضة في ذلك الخلاء او الملاء المشار اليه بان يكون جهة اولى من العكس والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك المحدد جسما واحدا او جسمين والثاني باطل لان تخصيص احدهما بمقدار معين من القرب والبعد من الآخر دون ما هو اقل منه او اكثر لا بد وان يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية ويعود الكلام في طلب علة تلك الخاصية واما ان يكون جسما واحدا فلا يخلو اما ان يكون تحديده للجهات لانه جسم واحد وهو محال لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه اما البعد منه فلا يتحدد به لانه يقتضي حالين متقابلين وذلك بان يعتبر كونه محيطا بمركز حتى يحصل بسببه جهة الفوق والتحت احدهما بسبب غاية القرب منه والآخر بسبب غاية البعد عنه وذلك هو المطلوب فثبت بهذا ان الجهات لا تتحدد الا بهذا الجسم ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لان كل متحرك على الاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة والجهتان حاصلتان قبله لا به فلا يكون هو محدد الجهات وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا ثبت ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة ثبت امتناع الخرق والالتيام والكون والفساد اما الخرق والالتيام فلانهما لا يعقلان الا عند الحركة المستقيمة واما الكون والفساد فلان كل كائن فاسد فانه يصح الحركة المستقيمة عليه لان كونه اما ان يكون في حيز غريب او ملائم فان كان الاول لزم عوده الى الحيز الملائم له بالحركة المستقيمة وان كان الثاني فقبل حصول هذه الصورة فقد كان موصوفا بصورة اخرى هو في ذلك الوقت ما كان ملائما لذلك الحيز لاستحالة ان

ان يكون المكان الواحد مكانا طبيعيا لجسمين مختلفين بهو حين ما لم يكن ملايما لذلك المكان لقد كان
اخرج الجسم الملايم له عنه وذلك الجسم الملايم يكون طالبا بطبعه العود اليه فاذن جوهر التمكن في كل
المكان قابل للحركة المستقيمة فثبت ان كل كائن فاسد فان الحركة المستقيمة عليه جائزة ولما لم يصح الحركة
المستقيمة على الجسم المحدد وجب ان لا يصح عليه الكون والفساد فاذا تقررت هذه الاصول ثبت
ان انتثار الكواكب وتكور الشمس والقمر وطي السموات كل ذلك محال **الطريق الثاني** قالوا قد دل
الرصد على ان السموات متحركة على الاستدارة فيستحيل ان يكون فيه مبدا ميل على الاستقامة لان الميل
المستقيم يقتضي التوجه الى جهة والميل المستدير يقتضي الصرف عنها وهذان الامران لا يجتمعان
واذا ثبت انه ليس في الفلك مبدا ميل مستقيم وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة لان كل متحرك
لا بد وان يكون فيه مبدا ميل الى تلك الحركة بدليل انا نرى انه متى كان الميل الطبيعي اشد كان الميل
القسري اضعف وبالعكس فلو قدرنا جسما خاليا عن الميل ثم قدرنا ان محركا حركه فلا بد وان
تقع تلك الحركة في زمان فاذا فرضنا ميلا نسبته الى الميل الاول في الضعف نسبة زمان عديم الميل
الى زمان ذي الميل الاول يلزم ان تقع الحركة مع هذا الميل الضعيف في مثل زمان حركة عديم الميل فيكون
الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك محال فثبت ان القول بكون الجسم الذي هو
عديم الميل قابلا للحركة ادى الى المحال فيكون محالا ولما ثبت ان اجسام الافلاك يمتنع وجود الميول
المستقيمة فيها لزم امتناع اتصافها بالحركات المستقيمة **الطريق الثالث** انهم احتجوا على وجوب
ازلية الزمان وابديته بما مر من حكايته في مسئلة الحدوث ثم بينوا ان الزمان من لواحق الحركة
فيلزم من ذلك وجود حركة ازلية ابدية وتلك الحركة يمتنع ان تكون مستقيمة لوجوب انتهاء كل حركة
مستقيمة الى سكون بدليل ان كل متحرك انما يتحرك بواسطة ميل على ما مر تقريره في الطريق الثاني وذلك
الميل مع علة الوصول الى الجهة المطلوبة والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلول فلا بد من وجود الميل عند حصول الجسم الى الحد
الذي حركه ذلك الميل اليه ثم ان الذي يقتضي انصرافه عنه لا بد وان يكون ميلا اخر لان الميل
الواحد لا يقتضي التوجه والصرف وهذان الميلان لا يوجدان في آن واحد لاستحالة اجتماع
ما يقتضي الحصول في الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في آنين وبين كل آنين زمان فاذن
كل حركة مستقيمة فلا بد وان تنتهي الى سكون يقع في الزمان المتخلل بين الآن الذي هو نهاية الميل الاول
وبداية الآن الثاني فاذا ليس شيء من الحركات المستقيمة بحافظة للزمان فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة الميل صح
والحركة لا بد لها من حامل وذلك الحامل يمتنع عليه الخرق والالتيام والا لانقطعت الحركة

عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده فثبت ان الخرق والالتيام والكون والفساد على الفلك
الاعظم محال هذا تمام كلامهم **والجواب** عن الاول ان نقول لم لا يجوز تحدد الجهات بجسمين متباينين
قوله لان اختصاص احدهما بمقدار معين من القرب والبعد من الاخر دون ما هو اكثر واقل لا بد
وان يكون لخاصية في ذلك الحد **قلنا** لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال الاحياز مع تساويها باسرها
فان القادر يخصص الجوهر بواحد منها دون الاخر لا لمرجح ولا يمكنكم ابطال هذا القسم الا بابطال
المختار وقد مر الكلام في هذا الاصل **والجواب** عن الثاني ان نقول هب ان الافلاك متحركة على
الاستدارة فلم لا يجوز ان يوجد فيها مبدا ميل مستقيم **قوله** لان الميل المستقيم يقتضي التوجه والميل
المستدير يقتضي الصرف والجمع بينهما محال **قلنا** لم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي حصول الميل المستقيم
بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والميل المستدير بشرط ان يكون في مكانه الطبيعي
كما قلتم انها تقتضي الحركة بشرط كون الجسم في مكانه الغريب والسكون بشرط كونه في مكانه الطبيعي
ثم ان سلمنا انه ليس في الافلاك مبدا ميل مستقيم فلم لا يجوز ان يحصل فيها حركات مستقيمة
والحجة التي عولوا عليها في امتناع ذلك هي الحجة التي عولوا عليها في بيان ان الحركة في الخلا يجب وقوعها لا في زمان وقد ذكرنا في مسئلة الخلا
والجواب المذكور هناك جواب عنها هنا **والجواب** عن الثالث انا لا نسلم ازلية الزمان
وابديته والكلام على الشبهة التي تمسكوا بها في اثبات هذا الاصل قد مر في مسئلة الحدوث
ثم بتقدير تسليم ازليته وابديته على ذلك فلم قلتم ان الزمان من لواحق الحركة ولم لا يجوز ان يكون
الحق ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة من كون الزمان جوهرا وبيانه انه لو فرض عدم الزمان
يلزم منه لذاته محال وما كان كذلك لم يتوقف وجوده على وجود الحركة بيان الاول انه
متى فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية زمانية فيلزم من فرض عدم الزمان
فرض وجوده وانه محال فثبت ان فرض عدمه يؤدي الى المحال فيكون محالا ثم ان سلمنا كونه من
لواحق الحركة فلم لا يجوز ان يكون من لواحق الحركة المستقيمة **قوله** لان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى
سكون **قلنا** لا نسلم **قوله** لو لم يكن كذلك لزم تلاحق الآنين **قلنا** القول بامتناع ذلك متفرع على
القول بنفي الجزء الذي لا يتجزى وقد مر الكلام فيه فهذه جملة الاصول التي لا بد من تقريرها في بيان
امكان ما اخبرت به الانبياء صلوات الله عليهم من امر المعاد واذ قد حققناها ولخصناها فلنتكلم
الآن في المباحث المقصودة وهي كيفية امر المعاد وبعون الله وتوفيقه **القسم الثاني**
في المقاصد وفيه ثلاث مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية المعاد البدني قد عرفت ان من الناس

من اثبت النفس الناطقة فلاجرم اختلفت اقوال اهل العلم في امر المعاد على وجوه ثلاثة احدها قول
من قال ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها قول من
قال المعاد ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وثالثها قول
من اثبت المعادين وهم طائفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها قول من نفى
المعادين والامرين ولا اعرف عاقلا ذهب اليه بلى كان جالينوس من المتوقفين في امر المعاد
وغرضنا من هذه المسئلة اثبات المعاد البدني وللناس فيه قولان احدهما ان الله تعالى
يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحياة اليها
ونحن نستدل اولا على صحة المعاد البدني على الجملة ثم نستدل على صحة كل واحد من الوجهين على
التفصيل اما الدليل على جواز الاعادة في الجملة فهو انا قد دللنا فيما مضى على ان الله تعالى قادر
على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات والعلم بصحة هذه الاصول لا يتوقف
على العلم بصحة المعاد البدني واذا كان كذلك امكن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد لكنا نعلم
بالاضطرار اجماع الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه من اولهم الى آخرهم على اثبات المعاد البدني
فوجب القطع بوقوع هذا المعاد فان قيل لا نسلم اجماع الانبياء عليهم السلام على ذلك و
اما الظواهر الواردة في القرآن والاخبار الدالة على اثبات المعاد البدني فانه لا يجوز التعويل عليها
في هذه المسئلة لوجهين احدهما انكم قد دللتم في اول هذا الكتاب على ان التمسك بظواهر الآيات
والاحاديث لا تفيد القطع وثانيهما وهو ان المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه
والقدر ليست اقل ولا اضعف دلالة من الآيات الدالة على اثبات المعاد الجسماني ثم انكم
تجوزون تاويل تلك الآيات فلم لا يجوز ايضا تاويل الآيات الواردة ههنا ثم ان سلمنا اجماعهم
عليه لكن لم قلتم ان ذلك يدل على صحة ذلك بيانه وهو ان الرسول عليه السلام لما كان مبعوثا
الى كافة الخلق فلا بد وان يخاطبهم بخطاب يمكنهم الوقوف على معناه والمعاد الروحاني مما لا يفهمه الا
خواص الناس من الاذكياء وهم قليلون فلو انه عليه السلام كان يصرح معهم بالمعاد الروحاني فاما ان يصرح
بذلك مع الاذكياء او مع العوام والاول باطل لوجهين اما اولا فلان الاذكياء الذين يتصورون
حقيقة النفس وكيفية سعادتها وشقاوتها ربما لا يوجد في الاعصار الا الواحد بعد الواحد
فلو لم يكن النبي عليه السلام مبعوثا الا الى امثالهم لسقطت فائدة البعثة واما ثانيا فلان الذي
في التحقيق الى هذا الحد لم يكن حاجته الى البعثة ماسة واما حاجة غيره الى البعثة فماسة فكيف

يليق بحكمة الحكيم ان يبعث الرسول الى من لا تشتد حاجته اليه ولا يبعثه الى من تشتد حاجته اليه
واما الثاني فهو ان يصرح بذلك مع العوام فهو باطل لانه عليه السلام لا بد وان يرغب الخلق
بان يعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يرغبون فيها ويتوعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يكرهونها و
ينفرون عنها والعوام لم يخطر ببالهم امر اللذات النفسانية والآلام النفسانية فيستحيل من الرسول
عليه السلام ان يأمرهم بالطاعات تطميعا منه اياهم في اللذات الروحانية وينهاهم عن اللذات
البدنية تخويفا اياهم عن الآلام النفسانية لان الترغيب في الشيء والتنفير عن الشيء لا يمكن الا
بعد العلم بالمرغب فيه والمنفر عنه فثبت بهذا ان الرسول عليه السلام لا يمكنه مخاطبة الخلق
بالمعاد النفساني ثم لا بد له من مخاطبتهم بامر المعاد لان جل امره وقصارى الغرض من بعثته الاعذار
والانذار فلم يبق ههنا طريق الا ان يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالا للمعاد الروحاني وكما
يحسن ذلك الكلام ان تحمل جميع المتشابهات في التشبيه والقدر ولولا هذا السبب لما جاز ذلك
وثانيها انا لو قدرنا ان المعاد البدني كان محالا فبتقدير ما كان للرسول طريق الى تفهيم الخلق
امر المعاد النفساني الا بهذا الطريق فاذا اتفقنا ان بتقدير عدم صحة المعاد البدني كان يجب عليه
ان يخاطب الخلق بالمعاد البدني علمنا ان التمسك بمخاطبات الانبياء صلوات الله عليهم للخلق
بالمعاد البدني لم يكن دليلا على صحة امر المعاد البدني ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحة المعاد
البدني لكن ههنا شبهة توهم نقيض ذلك وذلك لان المراد بالاعادة ان كان هو ايجاد
الاشياء بعد صيرورتها معدومة فالوجوه التي مضت دالة على امتناع هذه الاعادة وان كان
المراد بالاعادة هو جمع الاجزاء واحياءها بعد ان صارت متفرقة ميتة فهذا ايضا باطل من
وجوه اولها وهو ان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ومتاز عنهم في تعينه وتشخصه
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون امرا زائدا على ما له
من الجسمية وذلك الزائد لا بد وان يكون صفة قائمة بذلك الجسم فعند تفرق اجزاء البدن لا بد
ان تزول او تعدم تلك الصفات فلو قدرنا ان الله تعالى يعيد ذلك البدن فاما ان يعيد
تلك الصفات التي باعتبارها تشخص ذلك الشخص او لا يعيدها فان اعادها مع انها قد عدمت
كان ذلك قولا باعادة المعدوم وانه محال وان لم يعد تلك الصفات لم يكن الله تعالى
معيدا لذلك الشخص بما به حصلت شخصيته فلم يكن معيدا لعين ذلك الشخص بل غايته في
الباب انه يكون معيدا لبعض اجزاء ذلك الشخص لا لذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص و

وذلك يبطل القول بالاعادة لا يقال لم لا يجوز ان يقال الذي نشير اليه من زيد بانه زيد
هو الاجزاء التي جمع من ما الغذاء بدنه وتعين تلك الاجزاء باق بعد تفرقها وزوال الحياة والشكل
والخلقة عنها فاذا جمع الله تلك الاجزاء كان هذا عادة الله تعالى زيدا بعينه لانا نقول انا
نعلم ان من ذبح شاة واحرقها وجمع الرماد الحاصل بعد احراقها باسرها فان ذلك الرماد لا يكون
هو عين تلك الشاة اللهم الا ان يقال انما لم يكن ذلك الرماد عين تلك الشاة لان تلك الشاة
كانت عبارة عن مجموع اجزاء ارضية واجزاء مائية واجزاء هوائية واجزاء نارية واما الان فلم يبق الا
الاجزاء الارضية فلا جرم لا نقول ان ذلك الرماد هو عين تلك الشاة لانا نقول هب ان الامر كما ذكرتم
فكان من الواجب ان تلك الاجزاء النارية والهوائية والمائية والارضية لو تميز بعضها عن البعض
فانه يجب بعد افتراقها وزوال الحياة والصورة والخلقة عنها ان يقال انها هي عين تلك الشاة
وذلك معلوم الفساد بالضرورة فثبت فساد هذا الاحتمال بهذا الوجه هو الاستدلال بامتناع
عود صورة البدن على امتناع عوده وثانيها انهم قالوا ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار اجزاء
المأكول اجزاء الاكل فلو اعادهما الله تعالى فتلك الاجزاء يستحيل منه ان يجعل تلك الاجزاء اجزاء لكلا
البدنين فليس جعلها اجزاء لاحدهما اولى من جعلها اجزاء للاخر فلم يبق الا ان لا يجعلها جزء الواحد منهما وذلك
يقتضي ان لا يعيد واحدا منهما وثالثها انه تعالى اما ان يعيد جميع الاجزاء البدنية التي حصلت في مدة
العمر او لا يعيد الا القدر الحاصل عند الموت والاول محال اما اولا فلما ذكرنا ان من صار جزء انسان
اخر جزء له استحال اعادة جميع ما كان لكل واحد منهما من الاجزاء اليهما واما ثانيا فلانه من المحتمل ان ينتقل
جزء من بدن انسان ثم يصير جزء الجسم غذاء ثم ياكله ذلك الانسان حتى يصير ذلك الجزء جزء العضو
اخر فلو ان الله تعالى اعاد الى كل عضو جميع ما كان له من الاجزاء يلزم ان يجعل ذلك الجزء جزء العضوين معا
وانه محال واما الثاني وهو ان لا يعيد الله تعالى الا القدر الحاصل عند الموت يلزم ان يعيد [illegible]
في اعضائهم على ذلك النقصان حتى يعيد الاعمى على عماه والمجذوم على شكله وذلك مما لم يقل به
احد من القائلين بالمعاد ورابعها انه قد ثبت ان الدورات الماضية غير متناهية فالاشخاص
الانسانية الماضية ايضا غير متناهية فلو اعادها جميعا لزم دخول اجسام لا نهاية لها في الوجود
وذلك محال وخامسها وهو ان الله تعالى لو اعاد الابدان فاما ان يكون موضع الاعادة هذا العالم
او عالم اخر فان كان الاول كان ذلك قولا بالتناسخ وابطالا لما يريدون تصحيحه من قول الانبياء صلوات
الله عليهم وسلامه وان كان الثاني لزم وجود عالم اخر غير هذا العالم وذلك محال لان القول بوجود

عالمين محال وسادسها وهو انه قد دلت الدلائل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية فالابدان التي يعيدها الله تعالى لا بد وان تعدم اخر الامر فاذن السعادة والشقاوة
البدنيتان يستحيل ان يكونا دائمتين وسابعها وهو ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها
الله تعالى لوجب ان يعيدها متألفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة للبدن الذي كان
بل يكون احداثا لبدن اخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد وان تكون متألفة من العناصر الاربعة
فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب
حصول الموت لا محالة للعلة التي ذكرها الاطباء في كتبهم وهي ان الحرارة دائما تعمل في تقليل الرطوبة
فقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحرارة فلا يزال كل واحد منهما عاملا في تنقيص الاخر حتى يفضي الى
انطفاء الحرارة وذلك يؤدي الى الموت وثامنها ان تميز اجزاء كل بدن عن اجزاء البدن الاخر
واعادة كل واحد منهما الى ما كان يستدعي كون الفاعل عالما بالجزئيات وذلك باطل فكذلك
الملزوم وتاسعها ان المعاد البدني على ما اخبرت به الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه غير معقول
من وجوه ستة اولها ان انخراق الافلاك وانتثار الكواكب محال على ما مر وثانيها انكم تقولون
الجنة فوق السموات السبع وان جهنم تحت الارضين السبع وذلك يقدح في كرية العالم وثالثها ان
الخلق اذا حصلوا في الجنة وهي فوق السموات لزم حصول الاجسام الكائنة الفاسدة في حيز الابداعيات
وانه محال ورابعها ان بقاء الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وخامسها ان القران والاخبار
دلت على ان الله تعالى يعظم بدن المعذبين وذلك ظلم وسادسها ان الاكل والشرب من غير حصول
الاعراض النفسانية من الاستفراغ والاحتقان والاعراض والامراض غير معقول وعاشرها انه لو
تكون الانسان لا من اب وام لكنا نجوز في كل انسان نراه انه قد تكون لا من اب وام وذلك
سفسطة واذا لم يجز ذلك بطل القول بالاعادة وربما قالوا ان تكون الانسان لا بد وان يكون
من المني ودم الطمث واما من الاجزاء الترابية اليابسة فذلك محال معلوم امتناعه بالبديهة
واذا كان كذلك بطل القول بالاعادة والجواب قوله انكم قد دللتم على ان التمسك بظواهر
الايات والاخبار لا يفيد القطع قلنا فلاجل ذلك لم نتمسك في هذا الموضع باية معينة ولا بحديث
معين انما اثبتناه بما علم ضرورة من دين الانبياء صلوات الله عليهم من اثبات المعاد البدني وبهذا
خرج الجواب عن قوله ان في كتاب الله آيات كثيرة دالة على التشبيه والقدر لانا لم نتمسك
بالايات حتى يلزمنا الجواب عن هذه المعارضة بل بالامر المعلوم من دينهم بالضرورة وهم لم ينقل عنه

انه علم من دينهم عليهم السلام بالضرورة قولهم بالتشبيه والقدر فظهر الفرق قوله هب انهم اثبتوا
المعاد البدني ولكن انما اثبتوا لاجل المصلحة قلنا حاصل هذا السؤال انهم كانوا يكذبون ويلقنون
الناس الاشياء الباطلة ويتعصبون لتقرير الاقوال الباطلة لاجل المصلحة وذلك من اعظم القوادح
فيهم ولما دللنا على صدق نبيهم فيما مضى سقط هذا الاحتمال ثم ان سلمنا انه يجوز الكذب لاجل المصلحة
في الجملة ولكن في مثل هذا الموضع غير جائز وذلك لان المقصد الاقصى من بعثة الرسل صلوات الله
عليهم ارشاد الخلق الى المنهج القويم والصراط المستقيم وهدايتهم الى ما ينفعهم في الدارين فاذا جاءوا
وتعصبوا لتقرير المذهب الباطل كان ذلك عكس المصلحة التي لاجلها بعثوا وذلك غير جائز
قوله انهم انما ذكروا الكلمات المشعرة بالتشبيه والقدر لهذا الغرض قلنا انا نزههم عن مثل هذا الغرض
الذي ذكرتموه والله تعالى نزههم عنه في قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومن المحال ان
يوحي اليهم الكذب والباطل بل السبب في مجيء هذه المتشابهات في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله
امور اشرنا الى بعضها في مسئلة النبوة فلا حاجة الى الاعادة قوله اعادة المعدوم موجودا محال
قلنا قد بينا ضعف شبهتكم في هذا الاصل قوله الله تعالى اذا اعاد زيدا فلا بد ان يعيد مثله الصفات
التي بها تحققت شخصيته وتلك الصفات اعراض حدثت واعادة المعدوم محال قلنا قد اجبنا
عن شبهتكم في امتناع اعادة المعدوم ثم ان سلمنا ذلك ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء
الاصلية التي وجدت من اول الحياة الى اخر الممات ولا شك ان تلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة
بالروح فعند حضور الموت بامر الله الملائكة يقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان
يقع فيها تبدل وتغير وتفرق في صفاتها وعلى هذا التقدير اندفع هذا الاشكال قوله اذا اغتذى انسان
من انسان امتنع اعادتهما لكل واحد منهما من الاجزاء الكلية قلنا قد بينا ان لكل انسان اجزاء اصلية هي
بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي لانسان اخر اجزاء فاضلة والواجب عندنا في الاعادة اعادة تلك
الاجزاء الاصلية التي له فسقط المحال الذي ذكرتموه وبهذا ظهر الجواب عن قولهم الذي يجب اعادته اما ان
يكون هو جميع الاجزاء التي حصلت له في مدة عمره او الاجزاء الحاضرة عند الموت لانا بينا قسما ثالثا وهو
ان الذي يجب اعادته هو الاجزاء الاصلية الباقية المستمرة من اول تكونه جنينا الى اخر موته قوله الادوار
الماضية غير متناهية فتكون الاشخاص الماضية غير متناهية فاعادتها تتضمن حصول اجسام غير متناهية
قلنا دعواكم ان الدورات الماضية والاشخاص الماضية غير متناهية فقد ابطلناها في مسئلة الحدوث
ثم ان تجاوزنا عن ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يرد بعضها دون بعض الى البدن

فانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله موضع الاعادة اما هذا العالم او غيره قلنا قد بينا انه
وجود عالم اخر ممكن واجبنا عن شبهتكم في ذلك قوله قد دلت الدلائل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية قلنا قد ابطلنا هذه القاعدة في مسئلة العقول بوجوه عدة اقربها انها منقوضة بالنفوس
الفلكية فانها جسمانية مع كونها فاعلة لتحريكات غير متناهية قوله البدن مركب من العناصر الاربعة
قلنا هذا ممنوع بل عندنا البدن عبارة من اجزاء جسمانية يخلق الله فيها صفات مخصوصة من الحياة و
العلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا ولئن ادعيتم ذلك طالبناكم بالادلة القاطعة
على صحته ثم لئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت لاحتمال
ان يقال ان القوة الغاذية انما تقوى على ايراد البدل عند قوة الحرارة بالرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل
وفني لا يقال ان القوة الغاذية انما تقوى على ايراد البدل عند قوة الحرارة ثم ان قوة الحرارة تتادى الى
قلة الرطوبة وقلة الرطوبة تتادى الى قلة الحرارة لان الرطوبة الغريزية غذاء الحرارة الغريزية فاذا قلت الرطوبة
قل غذاء الحرارة ويلزم من قلة غذاء الحرارة قلة الحرارة ويلزم من قلة الحرارة ضعف الغاذية وكثرة الرطوبات
الغريبة ولا يزال يستمر هذا الضعف والنقصان وازدياد الرطوبات الغريبة الى ان ينتهي الى الموت لانا
نقول هذا ضعيف لان ضعف الغاذية عن ايراد المثل يتوقف على ضعف الحرارة وضعف الحرارة يتوقف
على ان لا يحصل من الرطوبات ما يساوي المتحلل منها وعدم حصول مثل ما يتحلل يتوقف على ضعف الغاذية
فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى ما هو متوقف عليه وانه باطل قوله تميز اجزاء كل بدن من اجزاء البدن
الاخر لا يحصل الا اذا كان الله تعالى عالما بالجزئيات قلنا قد دللنا بالادلة القاطعة على صحة هذا الاصل
قوله المعاد غير معقول على الوجه الذي جاءت به الرسل عليهم السلام قلنا لا نسلم قوله لانهم اخبروا عن
انخراق السموات وانتثار الكواكب قلنا قد دللنا على امكان كل ذلك قوله ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق
غير معقول قلنا ليست البنية واعتدال المزاج عندنا شرطا للحياة وعلى هذا التقرير سقط عنا هذا السؤال
وحكى الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني عن ان واحدا من منكري الحشر اورد عليه هذا الشك فاجابه
الاستاذ بان قال مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنضج بحرارة المعدة وتنهرئ
فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة
المعدة اقوى من حرارة القدر الذي يغلي ويكون قريبه منها ثم انا لا نتالم بهذه الحرارة بل لو تناقصت هذه
الحرارة لظهر من الالم ما لا يمكن وصفه فاذا جاز ان لا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحياة معها
اولى وايضا فجالينوس حكى انه شق بطن حيوان مخافة وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر

يحلي اساك لا صبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات ما لا يتألم

بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندل فانه يعيش في النار ونرى ايضا الدود العظيمة

تتولد من مواضع الثلوج العظيمة فدلنا هذه الاشيا على ان شدة الحر والبرد لا تنافي الحياة قوله دل

القران والاخبار على ان الله تعالى يزيد في اجرام المعذبين ويعذبها وذلك ظلم قلنا قد بينا

ان الظلم من الله تعالى محال وانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد قوله خلو البدن عن الاعراض والامراض

محال قلنا لا نسلم فانا لا نعتبر المزاج في الحياة ولئن سلمنا ذلك ولكن من الجائز ان تعالى انه

كلما حدث سبب يقتضي حصول عرض او مرض فان الله تعالى يزيل ذلك السبب لدوم فيهم بفضله

ورحمته جعلنا الله وجميع المسلمين منهم قوله الابدان الحيوانية لا تتكون الا من تولد الدين وعند اعتدال

المزاج قلنا قد سبق ابطال الاول في مسألة النبوة وابطال الثاني في مسألة البنية فهذا تمام الكلام في

هذا الدليل واما الدلالة على وجوب الاعادة عن العدم فان قلنا الانسان ليس هذه البنية بل هو

الاجزا الباقية من اول الحياة الى اخرها وانها اجزا اصلية متسارية في الاعضا وان الله تعالى يفرقها

من غير وقوع تفرق فيها لم يجب القطع باعادة المعدوم وان قلنا الانسان هو هذه البنية وجب القطع

بها لانا بينا ان اعادة الشخص يحصل الا باعادة صفاته التي بها تشخصت وتلك الصفات اعراض قد

حدثت وزالت فلولا صحة اعادة المعدوم والا لامتنعت اعادة الشخص المعين واعلم ان المتكلمين قد

اختلفوا في الامور التي بها تتعين ذات كل شخص عن غيره فزعم بعضهم انها هي الشكل والتخطيط واعلم

ان هذا باطل طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر بحيث لا يتميز شكله ولا تخطيطه

عن شكل زيد وتخطيطه ففي هذه الصورة قد اشتركا في الشكل والتخطيط مع اختلافهما في التعين مع ان

كل احد منهما مخالف للاخر في تعينه واما العكس فلان الحيوانات قد تختلف صورها واشكالها

انما بعينها تكون باقية الا ترى ان جبريل عليه السلام قد كان يظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه

والجن قد يتشكلون باشكال مختلفة والله تعالى قد مسخ اقواما والمسخ عبارة عن تبديل الصور مع بقا

الهوية والمتكلمين وجوه اضعف من هذا الوجه والاولى ان نكل معرفة ذلك الى الله تعالى واما الدلالة

على الاعادة بمعنى الجمع فلان الله تعالى جمع تلك الاجزا وخلق فيها الحياة وقادرية تعالى باقية

عن التغير وقابلية هذه الاجزا لهذه الاحكام حكم لازم لها لماهياتها ومتى كانت القادرية والقابلية

كان الاثر ممكنا فاذن صيرورة تلك الاجزا حية بعد ان صارت ميتة ممكنة قطعا المسألة الثانية

في معاد النفس والبدن جميعا اطلق عامة المسلمين لما صعب عليهم تقرير المعاد البدني على الوجه

لخصناه وارادوا التقرير ما جاءت به الانبيا والرسل صلوات الله عليهم اجمعين من امر الحشر والنشر

سلكوا في ذلك منهجا اخر وهو انهم اثبتوا النفس الناطقة وزعموا انها هي الانسان بالحقيقة فهو المكلف

والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب وان البدن يجري مجرى الة لها وزعموا انها باقية بعد فنا

البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا ورده اليه وهذا مذهب

جمهور النصارى والتناسخية وكثير من علما الاسلام مثل الامام الغزالي وابي الحسين الحليمي وابي القاسم

الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدما المتكلمين وابن الهيصم من الكرامية وكثير من الصوفية وجمهور

الاخبارية من الرافضة الا ان الفرق بين قول اهل الاسلام في ذلك وبين قول التناسخية من وجهين

احدهما ان المسلمين يقولون ان الله تعالى يعيد الارواح الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة

واهل التناسخ يقولون انه يردها الى الابدان في هذه الدار وينكرون الدار الاخرة والجنة والنار

وثانيهما ان المسلمين يثبتون حدوث هذه الارواح والتناسخية يثبتون قدمها وانما نبهنا على هذا الفرق

لانه يغلب على الطباع العامية انه لما كان هذا المذهب مما ذهبت التناسخية والنصارى اليه

وجب ان يكون باطلا وكفرا ولا يعلمون انه ليس كل ما ذهب اليه الكافر وجب ان يكون كفرا فان النصارى

انما كفروا لقولهم بالتثليث لا لقولهم بهذا المذهب والتناسخي انما كفرناه لانكاره القيامة والجنة و

النار لا لقوله ان الحشر عبارة عن رد النفوس الى الابدان فان القول باثبات هذه النفوس لا يلزم منه

رفع اصل من اصول الدين ولا ابطال قاعدة من قواعد الشريعة بل القول بها مما يؤيد الدين وينصره

الا ترى انه لو صح القول بها لكان ذلك طريقا اخر في تقرير امكان ما اخبرت به الانبيا صلوات الله

عليهم عنه ومعلوم ان ما يلزم منه تقرير قول الانبيا عليهم السلام فانه يكون نصرة للدين لا قدحا

فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان تقرير حشر الاجساد على هذا الطريق يستدعي النظر في ثلاث

مقامات احدها اثبات النفس وثانيها اثبات بقائها وثالثها صحة اعادتها الى البدن و

نحن في هذا المسلك بين طريقين اما ان نحاول الجزم بصحة هذا الطريق ونكتفي بالترديد فان حاولنا

الجزم بالصحة وجب علينا الدلالة على حقيقة هذه المقامات الثلاثة اما بدلالة عقلية او سمعية و

اما الطريقة الترديدية فهي ان نقول الصادقون اخبروا عن القيامة والحشر والنشر فان كان الحشر

البدني وحده معقولا ممكنا فقد حصل الغرض والا وجب القطع باثبات النفس وبقائها وعودها

الى الابدان وهذا لا طريق الى تصحيح قول الصادق الا بصحته وجب القطع بكونه صحيحا فاما الوجوه العقلية

المذكورة في اثبات النفوس الناطقة واثبات بقائها فهي التي حكيناها عن الفلاسفة وتكلمنا عليها و

واما الوجه العقلي الذي ذكر في وجوب الحشر والنشر فهو الذي تذكره المعتزلة من انه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون الاله تعالى ظالما بتكليفه ايانا الافعال الشاقة وازالة علينا المنافع وهو بناء على الحسن والقبح وقد عرفت ضعفه واما الادلة النقلية في اثبات هذه المقامات الثلاثة فالناس وان كثروا فيها لكن بعد ما عرفت على السبيل ذوي بصيرة على البحث المستقصى فاذا ثبت ذلك فالاولى ان نقنع بالطريقة الزهدية واما الفلاسفة فانهم اعترفوا بوجود النفس وبقائها ولكنهم احالوا عودها الى الابدان وتعلقوا في ذلك بامور اولها ان قالوا الدلالة قد دلت على حدوث النفس الناطقة ودلت على ان موجدها عقل مجرد ازلي والعلة اذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثا الا لتوقف حدوثه عنها على حصول شرط وذلك الشرط انما هو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس الناطقة فمتى حدث بدن وجب ان يحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل المفارق متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال لان كل انسان فانما يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين فثبت ان التناسخ محال وثانيها ان النفس اذا فارقت البدن فلو امكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبقيت في زمان الفترة معطلة ولا معطل في الطبيعة وثالثها ان الدورات الماضية غير متناهية فالابدان الماضية غير متناهية فالنفوس التي حدثت معها غير متناهية والنفوس يمتنع عدمها فالنفوس الناطقة الموجودة الان غير متناهية فلو ردها الله تعالى الى الابدان لزم ان تخلق ابدانا غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية وانه محال ورابعها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات كان عوده الى البدن بعد ذلك كلا ووبالا كما ان الغرض من المركوب الوصول الى المحبوب والمقصود فبعد الوصول يكون وبالا على صاحبه ويكون منقصا لكمال اللذة ومنغصا للبهجة والسعادة فالا غير لائقة بحكمة الله تعالى وخامسها وهو ان النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجة من ظلمة البدن وضيقه وكثافته وانواع عوارضه المؤلمة لها الى فضاء التجرد ولطافته وفسحة الوجود والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص اشد من التذاذ الانسان بالخروج من الحبس الضيق فكما ان من خرج من الحبس الضيق لا يعود اليه فكذا ههنا والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم ان النفس الناطقة حادثة وقد سبق اعتراضنا على حجتكم في اثبات ذلك ولئن سلمنا حدوثها فلا نسلم ان المحدث لها جوهر عقلي مفارق بل المحدث لها هو الله تعالى القادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولئن سلمنا حدوثها عن الموجب فلم لا يجوز ان تتعلق بذلك البدن نفسان قوله لان كل انسان يجد

نفسه نفسا واحدة لا نفسين قلنا الذي يدركه نفسه هو جوهر النفس وكل احد من النفسين شيء واحد فلا جرم كل واحد منهما يجد نفسه شيئا واحدا وذلك لا يمنع من تعلق النفسين ببدن واحد والجواب عما ذكروه ثانيا ان قولكم لا معطل في الطبيعة مقدمة تستعملونها في مواضع عدة ولكنها مجملة فان اردتم بها ههنا ان النفس بعد مفارقتها عن البدن لا يجوز ان تبقى غير متعلقة ببدن اصلا مدة ثم انها تتعلق بالبدن مرة اخرى فهذا هو محل النزاع فلم قلتم بانه غير جائز وان اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه والجواب عما ذكروه ثالثا ان كل تلك المقدمات قد مر ابطالها فلا نسلم ان الدورات الماضية غير متناهية ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الابدان الماضية غير متناهية ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس الماضية غير متناهية لاحتمال التناسخ ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس يمتنع عدمها بعد حدوثها فانا قد دللنا على ان كل محدث فانه يصح العدم عليه والجواب عما ذكروه رابعا انا لا نسلم ان البدن على الاطلاق وبال على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الافات من كل الوجوه وعلى الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن بالنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستغناء من اللذات الحسية اخرى ومعلوم ان الجمع بين السعادتين اقوى من الاقتصار على احديهما وهذا هو الجواب بعينه عما ذكروه في الوجه الخامس

المسألة الثالثة في اللذة العقلية والالم العقلي اتفقت الفلاسفة على اثباتهما واحتجوا بان قالوا اللذة ادراك الملائم وادراك الملائم حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن فاللذة حاصلة لها بعد مفارقتها عن البدن قالوا ونعني بالملائم ما يتضمن كمال ذات الشيء او كمالا من احواله وانما قلنا ان اللذة ادراك الملائم اما اولا فلان هذا حدها وحقيقتها واما ثانيا فلان الاستقراء يصحح ذلك فان الالوان لما كانت ملائمة للقوة الباصرة لا جرم كان ادراكها لها لذة وتناول الاطعمة لما كان ملائما للشهوة لا جرم كان ادراكها لها لذة وكذلك القول في الانتقام للغضب واستحضار الاشباح للخيال واما ثالثا فلان اللذة لو كانت مغايرة لهذا الادراك لصح حصول احدهما مع عدم الثاني والا لزم الدور ولكن ذلك غير حاصل فعلمنا فساد القول بهذه المغايرة وانما قلنا ان ادراك الملائم حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن لان الملائم لجوهر النفس هو ان ينتقش بصور جميع الموجودات انتقاشا كاملا كليا مجردا عن العوارض الغريبة وهذا المعنى حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن لان الكلام في النفس التي اكتسبت العلوم في الدنيا وقد دللنا على بقاء النفس وبقاء علومها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان ادراك الملائم حاصل لها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان

ان اللذة حاصلة لها بعد المفارقة هذا حاصل ما استدلوا به على هذا المطلوب ثم انهم بعد ذلك بينوا ان
هذه اللذة العقلية اقوى من اللذة الجسمانية بان قالوا لما كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم وجب ان
يقال انه كلما كان الادراك اشد واتم وكان المدرك اجل واكمل وجب ان تكون اللذة اقوى ومعلوم
ان الادراك العقلي اقوى واتم من الادراك الحسي لان الحس لا يدرك الا ظاهر المحسوس واما العقل
فانه يدرك من المعقول ظاهره وباطنه فانه يميز بين ما يشاركه فيه غيره وبين ما لا يشاركه فيه غيره
ويميز بين ذاتياته وعرضياته ومدركات العقل اكمل من مدركات الحس لان مدركات العقل هو
ذات الله تعالى وصفاته والجواهر العقلية المجردة والماهيات الكلية المبرأة من جميع اللواحق والعوارض
ومعلوم ان هذه الاشياء اشرف من مدركات الحواس بل لا نسبة بينهما في الشرف فنسبة اللذة
العقلية الى اللذة الحسية كنسبة الادراكين والمدركين هذا ملخص قولهم وهو ضعيف جدا لانه لا يمكنهم بيان
ان اللذة نفس ادراك الملائم ومتى لم يمكنهم ذلك لم يمكنهم اثبات اللذة النفسانية فلنقرر هذين المقامين
اما المقام الاول فنقول ما الدليل على ان اللذة ليست الا نفس الادراك **قوله** لانا نجدها كذلك
قلنا قد بينا في مسألة استحالة اللذة والالم على الله تعالى ان اللذة والالم لا يمكن تحديدهما لانهما اظهر
الاحوال التي يجدها الحي من نفسه وما يكون كذلك لا يمكن تحديده وبينا انه لا نزاع في اطلاق اسم اللذة
على ادراك الملائم ولكن نقول انا نجد من انفسنا حالة مخصوصة عند تناول الطعام والشراب
وفعل الوقاع ونعلم ايضا انا قد احسسنا بتلك المحسوسات لكنا لا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة التي
يعبر عنها باللذة هل هي نفس احساسنا بتلك المحسوسات او هي مغايرة لاحساسنا بها وهذا الاحتمال
لا يمكن دفعه الا بالبرهان فعلمنا ان مجرد قولهم انا نجد اللذة بادراك الملائم لا يكفي في القطع بان
الحالة الطيبة التي نجدها من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع هل هي نفس ادراكنا لتلك
المحسوسات ام لا **قوله** لو كان ادراك الملائم مغايرا للذة لصح حصول احدهما دون الآخر
والا لزم الدور **قلنا** ولم قلتم انه يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر اما انه قد يوجد ادراك الملائم
دون اللذة فلوجهين احدهما ان نقول ادراك النفس للمعقولات والمجردات اما ان يكون ادراكا
لملائم النفس او لا يكون فان لم يكن ذلك ادراكا للملائم لم يلزم من كون النفس بعد المفارقة مدركة
للمجردات حصول اللذة لها وح يبطل اصل دليلهم وان كان ذلك ادراكا للملائم فنحن نعلم بالضرورة
ان النفس حين ما تكون في البدن فانها تعقل ولا تلتذ بشيء من معقولاتها اصلا وههنا قد حصل ادراك
الملائم مع عدم اللذة واعتذارهم عن ذلك بان اللذة انما لم تحصل لانغماس النفس في تدبير البدن

كما ان العضو الخدر لا يتألم بالاحتراق لبطلان حسه اعتذار لا يدفع اشكالنا عليهم لان الذي ذكروه
انما يصح اذا جعل ادراك الملائم سببا للذة فح يقال المعلول انما تخلف عن العلة لمانع فاما ان
جعل اللذة نفس ادراك الملائم لم ينفعهم هذا العذر لان المانع لا يجوز ان يمنع من حصول الشيء عند
حصوله فثبت ان هذا العذر مما يقوي قولنا ان اللذة مغايرة لنفس ادراك الملائم وثانيهما ان
الطريق الى بيان انه متى حصل ادراك الملائم فلا بد وان تحصل اللذة ليس الا الاستقراء وانه لا يفيد
العلم فلعل من الاشياء ما يكون ملائما ثم انه لا تحصل اللذة عند ادراكه والرجوع في تصحيح مثل هذه
القضية الى تجارب الاطباء فما لا يسمن ولا يغني من جوع واما انه قد تحصل اللذة مع عدم ادراك
الملائم فلان المريض قد يستلذ بما يضره لا يقال كل لذيذ نافع وانما حصلت المضرة لاجل ثوران
اخلاط رديئة او لوجوه اخرى لانا نقول انما يجب اسناد المضرة الى امور اخر سوى اكل المطعوم اللذيذ
لو ثبت لنا برهان قاطع ان كل لذيذ ملائم حتى انا اذا راينا اللذيذ مضرا قطعنا بان تلك المضرة
انما حصلت من اسباب اخر فاما اذا كان علمنا بان كل لذيذ ملائم لم يحصل الا بالاستقراء ثم
راينا عند الاستقراء لبعض اللذات مضرة لم يمكنا ان نقطع بان المضرة انما جاءت من اللذات
او من غيرها فح لا يمكننا القطع بان كل لذيذ ملائم ثم ان سلمنا ان اللذة لا توجد فينا بدون ادراك
الملائم وان ادراك الملائم لا يوجد بدون اللذة ولكن ذلك لا يقتضي ان يكون كل واحد منهما نفس
الآخر الا ترى ان المضافين لا يوجدان الا معا في الذهن والخارج وكذلك الخاصة المساوية
للماهية لا توجد هي بدون الماهية ولا الماهية بدونها بل الفصل المقوم للنوع لا يوجد هو بدون
النوع ولا النوع بدونه وذلك لا يقتضي ان يكون كل واحد منهما عين الآخر فكذلك ههنا فقد بان
انه لا يمكنهم اقامة الدلالة على ان اللذة نفس ادراك الملائم **واما** المقام الثاني وهو انه لما تعذر
ذلك عليهم لم يمكنهم اثبات اللذة النفسانية وبيانه ان من المحتمل ان يقال ان عند الادراك سبب
لحصول اللذة الا ان شرط اقتضاء هذا السبب لهذا المسبب ان يحصل الادراك لحصول ذلك
الشيء اذا كان كذلك استحال انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ومن المحتمل ايضا ان يقال اللذة
موجبة لذلك الادراك ثم لا يلزم من حصول الادراك حصول اللذة لان المعلول النوعي
يجوز ان يكون معلولا لعلل كثيرة ومن المحتمل ايضا ان يقال ان ادراك الملائم موجب للذة ولكن
لا كل ادراك لكل ملائم بل ادراك الملائمات الجسمانية ثم لا يلزم من هذا كونه موجبا للذة في جميع
المواضع لوجهين احدهما ان الادراكات العقلية مخالفة للادراكات التي لا تكون عقلية فلا يجب

من كون الادراكات التي لا تكون عقلية موجبة للذة ان تكون الادراكات التي تكون عقلية موجبة
للذة وانما قلنا ان الادراكات التي لا تكون عقلية مخالفة للادراكات التي تكون عقلية اما اولا
فلان الادراكات مطابقة للمدركات والمدركات المعقولة مخالفة للمدركات المحسوسة فان
ذات الله تعالى وصفاته مخالفة للالوان والاشكال فيجب ان تكون الادراكات العقلية مخالفة
للادراكات الحسية واما ثانيا فلان الباري تعالى والعقول والنفوس الناطقة يجب اتصافها
بالادراكات العقلية ويمتنع اتصافها بالادراكات التي لا تكون عقلية واما الابدان الحيوانية
فانه يجب اتصافها بالادراكات التي لا تكون عقلية ويمتنع اتصافها بالادراكات العقلية
ولولا ان الادراكات العقلية مخالفة بالماهية للادراكات التي لا تكون عقلية والا لصح كل واحد
من النوعين على ما صح عليه النوع الاخر وانما قلنا ان الادراكات التي لا تكون عقلية لما كانت مخالفة
بالماهية للادراكات العقلية فانه لا يلزم من كون النوع الاول موجبا للذة كون النوع الثاني موجبا
لها وذلك لان الانواع المتخالفة بالماهية لم يقل احد من العقلاء انه يجب استواؤها في جميع اللوازم
والاحكام فثبت انه لا يلزم من قولنا ان ادراك الملايم الجسماني موجب للذة ان يحكم بان ادراك
الملايم الروحاني موجب للذة وثانيها ان نقول هب ان ادراك الملايم موجب للذة على
الاطلاق ولكن غايته ان المقتضي للذة حاصل في النفوس المفارقة ولكن لا يلزم من حصول المقتضي
على الاطلاق حصول الاثر بل يعتبر ايضا كون المحل قابلا الا ترى ان الحركة عندكم مقتضية للسخونة ثم
ان الحركة الفلكية مع نهاية سرعتها لا تقتضي السخونة لان مادة الفلك ما كانت قابلة للسخونة واذا كان
كذلك فمن الجائز ان يقال ان جوهر النفس غير قابلة لماهية اللذة فلا يلزم من حصول المقتضي للذة
فيها حصول اللذة فيها فقد تخلص مما ذكرنا انه لا يمكنكم بيان ان اللذة نفس ادراك الملايم ونه
متى لم يمكنكم بيان ذلك فانه لا يمكنكم بيان التذاذ النفس بالعلوم التي تكون معها ثم ان سلمنا
ان اللذة نفس الادراك ولكنها نفس مطلق هذا الادراك او نفس نوع مخصوص من انواعه
ع م بيانه انا قد بينا ان الادراكات مختلفة بالماهيات فلا يلزم من كون ادراك الملايم الجسماني
لذة ان يكون ادراك غير الجسماني لذة لما علم بالضرورة ان المختلفات في الماهية لا يجب ان
في الماهية اللوازم لا ان يقال انا لا نعني باللذة الا نفس ادراك الملايم لكنا نقول قد بينا ان ذلك
لا ينفعكم لانا لا ننازعكم في اطلاق لفظ اللذة على ادراك الملايم لانا نجد من انفسنا حالة طيبة عند
الاكل والشرب والوقاع فاعرفنا بان ادراكنا لهذه المحسوسات نفس هذه الحالة الطيبة التي

من النفس فلم قلتم ان ادراكنا للمعقولات يتضمن مثل هذه الحالة الطيبة او ما يناسبها بالزيادة و
النقصان ثم ان سلمنا ان اللذة نفس ادراك الملايم على الاطلاق فلم قلتم ان ادراك الملايم حاصل
للنفس بعد المفارقة وبيانه انكم فسرتم الملايم بما يقتضي كمال الشيء في ذاته او في صفاته ومعلوم ان
كون المثلث مساويا للزوايا القائمتين لا يقتضي كمال جوهر النفس ولا كمال شيء من احواله وكذا
القول في جميع المعقولات بلى العلم بالعلم بكون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين كمال للنفس فاذن
الملايم للنفس هو تعقلها للمعقولات لا نفس تلك المعقولات فاذن في النفس علمان احدهما علمه
بالمعقولات والثاني علمه بعلمه بالمعقولات فاما العلم الاول فليس هو ادراك الملايم لما بينا ان
كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين وكون المقولات عشرة وكون الحميات ثلاثة والامزجة تسعة
وكون العدد اما زوجا واما فردا ليس شيء من ذلك كمالا للنفس اصلا فاذن علم النفس بالمعلومات
لا يكون لذة فاما العلم الثاني وهو علمه بعلمه بالمعقولات فهو ادراك الملايم ولكنه ليست اللذات الحسية
عبارة عن ذلك فان الحس لا يحس بنفسه بل لا يحس الا بالمحسوس واللذة لم تحصل الا من الاحساس
بالمحسوس فاذن ما هو منشأ اللذة الحسية غير حاصل في العقل وما يمكن ان يجعل منشأ اللذة العقلية
غير حاصل في الحس وهم انما بنوا اثبات اللذات العقلية على اللذات الحسية فاذا لم يمكن الحاق احدهما بالاخر
سقطت حجتهم من كل الوجوه فثبت بما ذكرنا ان الذي عولوا عليه في اثبات اللذة العقلية ضعيف
ناقص جدا فاما الذي عولوا عليه في اثبات الالام النفسانية فهو ازيد مما ذكروه في اللذة العقلية
بكثير ولظهور ركاكتها واطنابنا في سائر كتبنا في ابطالها تركنا ذكرها هنا وبالله التوفيق القسم
الثالث من هذا الاصل في المباحث السمعية وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في اثبات
عذاب القبر اعاذنا الله منه والمعتمد فيه ثلاث آيات احدها قوله تعالى في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو
صريح في التعذيب بعد الموت وثانيها قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب وثالثها قوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
فذكر تعالى موتتين وهما لا يتحققان الا بالحياة في القبر حتى يكون احد الموتين ما حصل عقيب الحياة
التي في الدنيا والاخر ما حصل عقيب الحياة التي في القبر لا يقال لو كان الامر على هذا الوجه لكان
الله تعالى احياهم ثلاث مرات فلم جعلوه مرتين لانا نقول ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفي ما عداه بالاتفاق ولانهم انما يذكرون الامور الماضية والحياة الثالثة هي الحياة التي هم

فيها فلا حاجة بهم الى ذكرها ويحتمل انهم ما ذكروا الا الاحياء ثم للذين عرفوا الله تعالى فيها فطرة
وهو الاحياء في القبر وفي الآخرة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا وما ذكروا الاحياء في الدنيا لانهم
ما كانوا معترفين فيها بذنوبهم وأما المانعون من عذاب القبر فتارة يتمسكون بالعقل وتارة
بالنقل أما العقل فهو ان الانسان اذا احترق وصار رمادا وضرب الريح ذلك الرماد و
ذهب كل جزء منه الى جانب آخر من العالم ولو عذب لكان لا يخلو اما ان يعذب بشرط
ان يجعل حيا مرة اخرى او لا بهذا الشرط والاول باطل أما اولا فلان البنية شرط الحياة وكل
واحد من تلك الاجزاء يمتنع جعله حيا وأما ثانيا فلانا لو جوزنا كون تلك الذوات حية لما امكننا
القطع في شيء من الاجسام بانه ليس بحي فلعل في سام الجدار من الاجزاء الصغيرة ما يكون حية عالمة
قادرة بل يكون افضل الفضلاء واعلم العلماء وتجويز ذلك دخول في السفسطة والثاني ايضا باطل
لانا نعلم بالضرورة ان من لا يكون حيا يستحيل تعذيبه وقد يقررون هذا السؤال فيما بينه من مسائلة
منكر ونكير فيقولون نرى المصلوب يبقى على حالة مدة طويلة وهو لا يسأل ولا يجيب ونشاهد الميت
على السرير وهو لا يجيب زمانا ولا يتحرك فلو جاز ان يكون هو مع ذلك حيا لجاز ان يكون السرير
الذي هو موضوع عليه الميت حيا وذلك جهالة وايضا فانهم يقولون يجلس الميت في قبره وهو باطل
لانه قد يكون الميت في الصندوق او في اللحد الضيق فكيف يعقل والحالة هذه جلوسه ولانا نجعل على
صدره كفا من الذرة وندفنه فاذا نظرنا اليه بعد ذلك وجدناه كما كان والذرة باقية بحالها
واما من افترسته السباع وتفرقت اجزاؤه في اجوافها فكيف يتصور مسائلته وأما النقل فآيات
اولها قوله لا يذوقون فيها الموت يعني في الجنة الا الموتة الاولى والمعنى سوى الموتة الاولى ولو صاروا
احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وثانيها قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور والجواب
عما تمسكوا به اولا ان نقول ان الصالحي من المعتزلة وجماعة من الكرامية ذهبوا الى ان الحياة ليست شرطا
للايلام وهذا باطل بالضرورة والحق انه لا بد من الاحياء ولاهل طريقنا في الجواب عنه طريقان اما ان نقول
انا قد بينا ان البنية ليست شرطا في الحياة فيصح من الله تعالى ان يعيد الحياة الى تلك الاجزاء المتفرقة
ويعذبها او يثيبها واما ان نقول بان الله تعالى يعذب ارواح اولئك الذين افترستهم السباع ان
كانوا من المعذبين كما انه يثيب ارواح الشهداء بجعلها في اجواف طيور خضر قوله تجويزه يؤدي الى
السفسطة قلنا سبق الجواب عنه في مسئلة النبوة قوله نرى المصلوب والميت غير متحرك بين
قلنا اما ان نقول ان الله تعالى يحيي بعض اجزائه ويخصه بالسؤال ونقول يخص روحه بالسؤال

او نقول انه احياء بالكلية لكنه حجبه عن ابصار الناظرين بناء على ما ثبت من انا لا نجزم بالادراك
والجواب عما تمسكوا به ثانيا من قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان الله تعالى
وصف نعيم الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فمعنى قوله لا يذوقون فيها الموت انه لا ينقطع
نعيمهم ولا يتنغص عيشهم كما في الدنيا والذي يدل على صحة هذا التأويل ان الله تعالى احيى كثيرا من الاموات
في زمان موسى وحزقيل وعيسى عليهم السلام وذلك يوجب تأويل الآية بما ذكرناه والجواب عما تمسكوا به
ثالثا من قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور هو ان الغرض من سياق الآية تشبيه الكفرة بالموتى
ونحن نعترف ان الذين في القبور لا يسمعون حين ما يكونون موتى فسقط استدلالهم من الآية المسئلة
الثانية في ان الجنة والنار مخلوقتان وهو مذهبنا ومذهب الجبائي وابي الحسين البصري من المتأخرين
خلافا لابي هاشم وعبد الجبار بن احمد والمعتمد فيه ثلاث آيات اولها قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
والاعداد صريح في ثبوت الشيء وتحققه وثانيها قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وجنة المأوى ليست الا دار الثواب باجماع الامة فيصح انها في السماء وانها مخلوقة
وثالثها قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراج الله تعالى اياهما منها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين
الدنيا لوجهين احدهما ان الامة كانت قبل بروغ ابي هاشم مجمعة على ان الجنة التي اهبط الله منها آدم هي
التي سيعود اليها يوم الجزاء وانكار ذلك يجري مجرى ان يقال ان الذي عصى ما كان ابا البشر وانما
كان رجلا آخر يسمى آدم وثانيهما ان الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنها غير جائز وأما
المنكرون فقد تعلقوا بامور اولها لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لكنها دائمة فهي غير مخلوقة بيان
الشرطية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لهلكت فلا تكون دائمة الوجود وبيان
انها دائمة قوله تعالى اكلها دائم اي مأكولها دائم وثانيها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
لو انها حصلت لحصلت في الاحياز التي حصلت السموات والارض فيها او لو حصلت في احياز
اخر لكان غاية الممكن ان يكون عرضها مثل عرض السموات والارض وذلك خلاف الظاهر ثم انها
لا يمكن حصولها في الاحياز التي حصلت فيها السموات عند بقاء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام
فثبت انها لا توجد الا بعد فناء السموات والارض وثالثها انه لا فائدة في وجودها قبل دخول المكلفين
فيها فوجب ان لا تكون موجودة والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم انها لو كانت مخلوقة لما كانت
دائمة اما قوله كل شيء هالك الا وجهه فلم لا يجوز ان يكون المراد ان كل شيء ما عداه فهو هالك في حد ذاته

لان كل ما عداه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فان وجوده يكون مستفادا من غيره وكل ممكن
بالنظر الى ذاته يكون هالكا ثم ان سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك فلم قلتم ان الجنة مندرجة تحت الاية
وبيانه اما بان يمنع كون صيغة كل للعموم او بان نقول ان قوله فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله يدل على بقاء بعض الاشياء فيحتمل ان يكون ذلك البعض هو الجنة وساكنوها
ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله اكلها دائم فنقول هذه الاية لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها لان الدائم هو الذي لا اخر لوجوده والمأكولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم اياها فاذن
هي غير دائمة فثبت انه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها فاذن لا بد من التاويل وهو انها كلما فنيت فان
الله تعالى يحدث امثالها عقيبها والدوام بهذا التفسير لا ينافي انعدام الجنة لحظة او اقل و
الجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول ان قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض يحتمل ان
يكون المراد منه نفس عرض السموات والارض ويحتمل ان يكون المراد منه مثله ونحن نحمله على الثاني
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى دل ذلك على ان الجنة فوق السموات السبع
وقال عليه السلام في صفة الجنة سقفها عرش الرحمن والجواب عما ذكروه ثالثا انا قد بينا ان
افعال الله تعالى منزهة عن الغرض لو سلمنا ذلك ولكن لا يبعد ان يكون في خلقها مصلحة
للمكلفين استاثر الله تعالى بعلمها وبالله التوفيق **المسئلة الثالثة في الميزان** والصراط والحساب
وغيره هذه الاشياء ممكنة وظواهر الكتاب والسنة دالة عليها فوجب الاعتراف بها لا يقال العقل
يستحيل وزن الاعمال ويستحيل المرور على الصراط وهو ادق من الشعر واحد من السيف لانا نقول
لم لا يجوز ان توزن الصحف ليستدل بثقلها وخفتها على تفاوت الاعمال واما امر الصراط فكما لا يستبعد
الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بما ظهر على الرسل عليهم
السلام من خوارق العادات فلا يليق به استبعاد هذه الامور وبالله التوفيق **الاصل الثاني
عشر في الثواب** والعقاب ومباحث هذا الاصل كثيرة ولكنها باسرها فرع الحسن والقبح
فمن احكم ذلك الاصل سهل عليه الكلام في فروعه بل القول في وعيد الفساق من اهل الصلاة
مما يجب الاعتناء به وذلك من وجهين احدهما بيان انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عنهم وثانيهما ان
يقطع بانه لا يخلد الفساق في النار الا ان الكلام في هذين المقامين المطلوبين مما يحوج الى الكلام في
والتكفير والكلام في ذلك مما يحوج الى الكلام في صفات الثواب والعقاب فلا جرم جعلنا هذا
على اربع مسائل **المسئلة الاولى في تجويز العفو** لا بد قبل الخوض في الاستدلال من نقل المذاهب

فنقول قد اتفقت الامة على ان من مات على الكفر فان الله يعذبه ابدا واختلفوا في اصحاب الكبائر من
اهل الصلاة على وجوه ولا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول اما ان ندعي القطع بان الله تعالى
يعذب كل احد من اهل الكبائر من اهل الصلاة او ندعي القطع بان الله تعالى لا يعذبهم او ندعي
القطع بان الله تعالى يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا ندعي القطع بشيء من هذه الاقسام
بل نتوقف في الكل فهذه اقسام اربعة فالقسم الاول هو القطع بان الله تعالى يعذب كل احد
من اهل الكبائر فهو ايضا على قسمين لانه اما ان يقال ان الله يخلدهم في العذاب او يقال انه تعالى
يعذبهم ولكن لا يخلدهم والاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الخالدي منهم واما القسم الثاني
فهو مذهب المرجئة الخالصة واما القسم الثالث فهو مذهب اكثر اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم
الآن ان الله تعالى عن اي كبيرة يعفو واتفقوا ايضا ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما القسم الرابع
وهو انا لا نقطع بشيء من هذه الاقسام فقد يميل اليه كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية **واعلم** ان
الذاهبين الى هذا القسم كفيهم في تصحيح مقالتهم القدح فيما احتج به القاطعون على الوعيد ولا حاجة بهم
الى الاستدلال على ذلك بل يكفيهم الاشتغال بالاستدلال لان فاتحة الحجة من المسالك المردود على كونه
شاكا عبث واذا عرفت هذا التفصيل فنحن نختار القسم الثالث ونبين اولا القطع على ان الله تعالى
يعفو عن بعض الكبائر وان كنا لا نعلم انه عن اي كبيرة يعفو ونورد شبه الخصوم ونجيب عنها ثم نتكلم
في المسئلة الثانية في بيان القطع على ان الله تعالى لا يخلد عقوبة الفساق ثم نجيب عن شبه الخصوم
فيها وحينئذ يحصل لنا بالجواب عن تلك الشبه تصحيح القسم الرابع وهو مذهب من توقف في جملة هذه الاقسام
فنذكر الآن ما يدل على ان الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر وفيه طرق **الطريقة** الاولى التمسك بقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاستدلال به ان المراد من قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك اما معصية يجب غفرانها او معصية لا يجب غفرانها والاول باطل لان
الوجوب على الله تعالى محال بتقدير تسليم ذلك ففي الاية ما يمنع من حملها عليه من وجهين احدهما ان
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه قد ثبت ان الله تعالى يغفره بالتوبة
واذا لزم اضمار هذا الشرط في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية حتى يكون معنى قوله ويغفر ما دون
ذلك انه يغفره تفضلا ما دون ذلك لانا لو اضمرنا هذا الشرط في الجملة الاولى ولم نضمره في الجملة
الثانية خرج الكلام عن النظم الا ترى ان القائل اذا قال ان فلانا لا يتفضل بمائة دينار ولكنه يعطي
العشرة لمن يستحقها لم يكن الكلام منتظما اما لو قال فلان لا يتفضل بالمائة ويتفضل بالعشرة كان

الكلام منتظما فثبت انه ليس المراد من قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك معصية يجب غفرانها وثانيها
ان المغفرة في الآية معلقة على المشيئة والفعل انما يعلق على المشيئة في وضع اللسان اذا لم يكن واجبا
الا ترى انه لا يحسن ان يقال ان فلانا يقضي الدين لمن يشاء من المستحقين ويحسن ان يقال ان الملك يخلع على
من يشاء فثبت ان المراد من الآية معصية لا يجب غفرانها وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمعصية
معينة بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم
انه ليس المراد من الآية معصية يجب غفرانها قوله الوجوب على الله تعالى محال قلنا الكلام عليه ما
قوله لو وجب اضمار التفضل في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية قلنا انما يجب ان يضمر
التفضل في الجملة الثانية لو كان ذكره مضمرا في الجملة الاولى فاما اذا علم ذلك بالدليل فلا يجب و
لولا صحة ما قلناه لكان من الواجب انه تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به تفضلا ويغفر
ما دونه من الصغائر عند مجانبة الكبائر ان يكون هذا الكلام ركيكا ومعلوم انه ليس كذلك قوله لو وجب
لا يعلق بالمشيئة قلنا هذا باطل لان جميع افعال الله تعالى تقع بمشيئته ولذلك قال تعالى يعذب من
يشاء مع انه لا يجيء التفضل في التعذيب وقال في اهل الكتاب بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء مع انه لا يتفضل بالغفران على الكفار واذا حسن تعليق ما علم انه تعالى لا يفعله على المشيئة فلم لا يجوز
منه تعليق ما علم منه تعالى انه يفعله على المشيئة ثم ان سلمنا ان المراد به الكبائر ولكن مطلوبكم من هذه
الآية اما ان يكون هو دلالتها على انه لا يعاقب على بعض الكبائر او عدم دلالتها على انه يعاقب
على الكبائر والاول غير حاصل لانه تعالى لو اقتصر على قوله ويغفر ما دون ذلك لحصل هذا المطلوب
ولكنه قيد مغفرة ما دون الشرك بمن يشاء المغفرة ولم يبين ان من شاء ان يغفر له من هو فلا جرم
لا يحصل من هذه الآية الدلالة على انه لا يعاقب على ما دون الشرك بل يحصل منها عدم دلالتها على
انه يعاقب على ما دون الشرك وذلك مما لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم من عدم دلالة شيء على
شيء عدم ذلك المدلول والا لزم عدم كل الاشياء اذ لا شيء الا ويوجد شيء لا يكون دليلا عليه
ثم لئن سلمنا دلالة الآية على انه تعالى يغفر الكبائر ولكن مطلقا ام بشرط المشيئة والاول ظاهر الفساد
لانه تعالى شرط المشيئة بقوله لمن يشاء والثاني مسلم ولكن لا بد وان تبينوا ان الله تعالى قد شاء
غفران صاحب الكبيرة وذلك اول المسألة ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران صاحب الكبيرة
من الوجه الذي ذكرتموه ولكن الله تعالى لو قال ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ولا اكل
اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف ولا قتل المؤمن بغير حق ويغفر ما دون ذلك لكنا نقطع على

انه ليس المراد بقوله تعالى ما دون ذلك شيئا من هذه الكبائر ثم انه تعالى توعد على هذه
الذنوب في غير هذه الآية فوجب ان لا يختلف الحكم الذي ذكرناه ولان القرآن كله كالكلمة الواحدة
في البعد عن التناقض والاختلاف ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران الكبائر مطلقا ولكن نقول نوجهها
ونحمل الغفران على تأخير العقوبة لا يقال انه حقيقة في اسقاط العقاب فوجب ان لا يكون حقيقة
في تأخير العقوبة لئلا يلزم الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل لانا نقول الغفران حقيقة في الستر
ولما لزم من ذلك سقوط العذاب استعمل لفظ المغفرة في سقوط العقاب ثم ان سقوط العقاب
اعم من سقوط العقاب دائما في كل وقت او في سقوطه في الماضي فقط او في الحاضر فقط او في المستقبل
فقط بدليل ان سقوط العقاب يصح تقييده بكل واحد من هذه القيود وما كان كذلك يكون
مشتركا بين تلك المقيدات واذا ثبت ذلك ثبت ان لفظ المغفرة يفيد تأخير العقاب
واسقاطه بالكلية على سبيل التواطؤ لا على سبيل الاشتراك فلا يلزم ما ذكرتموه ويؤيد ما قلناه
ورود لفظ المغفرة في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير العقاب قال الله تعالى ويستعجلونك بالسيئة
قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وليس المراد من المغفرة
ههنا ترك العقاب لان الآية وردت في الكفار ولان سياقها لا يليق ايضا بذلك وايضا
قال الله تعالى وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا
من دونه موئلا وذلك تصريح بان المغفرة في هذه الآية بمعنى تأخير العقاب فيكون حقيقة فيه
ثم ان سلمنا ان لفظة المغفرة ليست ظاهرة في تأخير العقاب ولكن متى لا يحمل اللفظ على المعنى المرجوح
اذا قام الدليل او اذا لم يقم م ع وههنا قام الدليل على حملها عليه بيانه ان الله تعالى ذكر هذه
الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكرناه اما الاول فلانه قال تعالى
يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها
او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ان الله لا يغفر ان يشرك به فلما حذرهم
تعالى تعجيل العقوبة على ترك الايمان بالمنزل قرر ذلك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به اي
لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تأمنوا ان يفعل بكم ما حذرتكم به من طمس الوجوه وردها على الادبار
والمسخ كما مسخ اصحاب السبت ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ولا يعجل عقوبة ما دون
الشرك بل يؤخرها واما الثاني فلانه تعالى قال ومن يشاقق الرسول الى قوله وساءت مصيرا ان الله
لا يغفر ان يشرك به الآية فلما توعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو قوله نوله ما تولى ونصله

بالتنبيه على عظم الشرك وانه تعالى لا يبعد بتعجيل الخذلان به ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اي ليس يتعجل هذا الخذلان لمن امن ثم ارتكب ما دون الشرك فانه لا يكله الى نفسه ولا يمنعه عن الالطاف
ثم ان سلمنا ان المراد من المغفرة اسقاط العقوبة ولكن اسقاط كل انواعها او بعض انواعها والاول ممنوع
لان اسقاط العقوبة اعم من اسقاط كل انواعها واسقاط بعض انواعها ولا يلزم من حقية العام حقية
الخاص والثاني مسلم ونحن نقول بموجبه لان الله تعالى لا يعاقب فساق اهل الصلاة بجميع انواع العقوبة
ثم ان سلمنا دلالة هذه الاية على ما ذكرتموه ولكنها معارضة بسائر الايات الدالة على الوعيد مع ان
العمل بها اولى لان ايات الوعيد خاصة والاية التي تمسكتم بها عامة والخاص مقدم على العام وجوابه
اما قوله انما يجب اضمار التفضل في الجملة الثانية اذا جرى ذكره مظهرا في الجملة الاولى اما اذا جرى ذكره مضمرا
فلا يجب قلنا الالفاظ تابعة للمعاني فلو لم يلزم من اعتبار شرط في الجملة الاولى اعتباره في الجملة الثانية
لم يلزم من ذلك ايضا عند كونه مظهرا لان انتظام الكلام انما يكون بحسب انتظام المعاني لا بحسب الالفاظ
لانا لو قدرنا خلو الالفاظ عن الدلالة على المعاني لم يكن اعتبار النظم في الالفاظ قوله افعال الله
ان كانت واجبة الا انها لا تقع الا بمشيئة قلنا لا نزاع فيه لكن عرف اهل اللسان استقر على
ان الفعل الواجب لا يعلق على المشيئة بدليل المثال الذي ذكرنا واما قوله تعالى ويعذب من يشاء
وقوله في اهل الكتاب بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء فلا اشكال فيه على قولنا لان عندنا انه يحسن منه
تعالى ان يغفر ويعذب اي شخص كان فلما كان كذلك لا جرم حسن تعليقه على المشيئة قوله مطلوبكم
من الاية دلالتها على انه لا يعاقب على ما دون الشرك وعدم دلالتها على انه يعاقب على ما دون
الشرك قلنا مطلوبنا هو الاول والمعلق على المشيئة ليس هو اصل الغفران بل من يفعل به الغفران
فلا جرم افادت الاية القطع باصل المغفرة والتوقف فيمن يفعل به المغفرة ومثاله اذا قال الملك لعبيده
مشيرا الى خلعة معينة اني اخلع هذه الخلعة على من اشاء منكم فيفيد القطع بانه يخلع تلك الخلعة على بعضهم
والتوقف في تعيين ذلك العبد قوله الاية دالة على انه تعالى يغفر ما دون الشرك مطلقا ام بشرط
المشيئة قلنا اشتراط المشيئة عائد الى اصل الغفران او الى المغفور له مع بيانه وهو انه تعالى لم
ان شئت غفرت ما دون الشرك بل قطع بكونه فاعلا لاصل المغفرة فقال ويغفر ما دون ذلك
والمعلق على المشيئة هو المغفور له كما مر ثم لئن سلمنا ان المعلق على المشيئة هو فعل المغفرة ولكن
لا بد من وقوع هذه المشيئة حتى يظهر الفرق بين الشرك وبين ما دونه فانا نعلم بالضرورة دلالة هذه
الاية على الفرق بين الشرك وبين ما دونه في حكم المغفرة قوله ان الله تعالى لو قال ان الله

ان يشرك به ولا اكل اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف كنا نقطع على ان المراد ليس بقوله ويغفر
ما دون ذلك شيئا من الكبائر فكذلك اذا ذكر هذه الاشياء في سائر المواضع قلنا لما دللنا على
انه لا يجوز ان يكون المراد بما دون الشرك معصية يجب غفرانها امتنع ان يذكر تعالى هذه الاية
على الوجه الذي فرضتموه والا لم يبق لقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فائدة لان بالدليل
الذي ذكرناه ثبت انه لا يجوز ان يكون المراد منه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة فلو قدرنا انه تعالى
غفر الكبيرة قبل التوبة لم يبق شيء يندرج تحت حكم الغفران فتصير معطلة قوله نحمل المغفرة على تأخير
العقاب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان الامة كانت مجمعة الى زمان ظهور صاحب هذا التأويل
على ان المراد من المغفرة المذكورة في الاية اسقاط العقاب لان الوعيدية كانوا يحملونها اما على
الصغائر او على الكبائر بعد التوبة والمرجئة كانوا يحملونها على الكبائر قبل التوبة فالمنع من حمل الاية
على اسقاط العقوبة يكون خرقا للاجماع لا يقال ان ما ذكرتموه يقتضي المنع من استخراج تأويل جديد
للاية وذلك باطل لما علمنا ان الناس في كل زمان كانوا يستخرجون تأويلات جديدة للايات
لانا نقول انا لا نمنع من استخراج التأويلات الجديدة وانما نمنع من ابطال التأويل الذي اتفقت
الامة على صحته والفرق بين الامرين ظاهر فاذا كان كذلك فنقول هنا بينا ان الامة كانت مجمعة
على تفسير المغفرة في هذه الاية باسقاط العقوبة ابدا فوجب القطع بصحة هذا التفسير والتأويل
الذي ذكرتموه ان كان يمنع من صحة هذا التفسير المجمع عليه لزم ان يكون تأويلكم باطلا لان ما ادى
الى بطلان ما اجمعت الامة على صحته كان هو الباطل لا ما اجمعت الامة عليه وان كان لا يمنع من صحة
هذا التفسير المجمع عليه فنحن نتمسك في اثبات مطلوبنا بذلك التفسير المجمع عليه فلا يكون التأويل
الذي ذكرتموه قادحا في مطلوبنا وثانيها انا لو حملنا المغفرة على ما ذكروه لزم ان يعجل الله عقوبة
الكفار في الدنيا ونحن نعلم بالعلم الضروري انه لا تفاوت في احوال الدنيا بين المؤمنين والكافرين في
احوال العقاب ما يقطع عنه بفساد هذا التأويل بل لو قيل ان راحة الكافرين في الدنيا اكثر
من راحة المؤمنين لكان ذلك اقرب لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ولان
المعتزلة يقولون ان الله تعالى يوصل الاعواض الى الكفار في الدنيا حتى لا يبقى لهم شيء من الراحات
في الاخرة والمؤمن قد لا يوصل اعواضه في الدنيا بل في الاخرة لا يقال العقاب الذي يعجله الله
تعالى هو منع الالطاف لانا نقول فعلى هذا التقدير يصير معنى الاية ان الله يمنع الالطاف عن الكافر
ولا يمنعها عن المؤمنين ونحن نعلم بالضرورة ان تفسير المغفرة بفعل الالطاف باطل في اللغة

وان جاز هذا التاويل لكانت التاويلات الباطلة التي يذكرها الباطنية خذلهم الله اجوز وايضا
فلان الالطاف الممنوعة اما ان تكون هي الالطاف التي تفرع عليها الايمان او الالطاف التي
تكون هي متفرعة على الايمان والاول لا يجوز من الله تعالى منعه عندكم والثاني لا يجوز من الله تعالى
فعله عند ما لم يفعل العبد الايمان فلا يكون المانع لتلك الالطاف هو الله تعالى بل العبد فظهر فساد
هذا التاويل وثالثها انه يجب حمل كلام الله تعالى على المعاني المتبادرة الى الافهام والمتبادر
الى الفهم من لفظة المغفرة اسقاط العقاب لا تاخيره فبطل ما ذكروه من التاويل من هذه الوجوه
الثلاثة قوله نحمل الاية على انه تعالى لا يعاقب على ما دون الشرك بكل انواع العقوبة قلنا اذا كانت
المغفرة عبارة عن ترك العقاب فقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه ان الله تعالى
يعاقب على الشرك فلا يخلو اما ان يكون المراد به انه يعاقب بكل انواع العقوبات او ببعض انواع
العقوبات والاول باطل لان الجمع بين كل انواع العقوبات محال فان العقوبة بالحرارة والعقوبة
بالبرودة لا يجتمعان والعقوبة في اقصى جهنم مع العقوبة في وسط جهنم لا يجتمعان واذا بطل ذلك
ثبت الثاني ونقيض الجزئي يجب ان يكون كليا فوجب ان تكون المغفرة عبارة عن اسقاط كل
انواع العقوبات قوله هذه الاية معارضة بايات الوعيد قلنا نحن لم نتمسك بعموم هذه الاية
حتى يقال التمسك بايات الوعيد اولى بل بينا انا لو لم نحملها على الكبائر لزم خلوها عن الفائدة
ثم ان تمسكنا بعموم هذه الاية ولكنا نقول ان هذه الاية عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وايات
الوعيد خاصة بالمعاصي عامة في المغفور له وكل احد منهما اخص من الاخر من وجه واعم من وجه فلا بد من
الترجيح ثم انا نعارض ايات الوعيد بايات الوعد ونتمسك بهذه الاية من وجوه عدة ونجعل بعض
تلك الوجوه معارضا لما يتمسكون به من الايات فيبقى بعضها سليما عن المعارض فمن تلك الوجوه
ان نتمسك بعمومها من حيث الصيغة ونبين ذلك بالاستثناء فانه يحسن ان يقال ويغفر ما دون
ذلك الا الزنا والسرقة والاستثناء عند الوعيدية يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه
فعلمنا عموم هذه الصيغة للكبائر ومنها ان نتمسك بعمومها من حيث الاية فانه تعالى رتب المغفرة
على ما دون الشرك وترتب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة فعلى هذا المغفرة
تنزل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء منزلة قوله ويغفر ما دون ذلك لكونه دون الشرك
وذلك يقتضي عموم المغفرة في كل ما دون الشرك لوجوب ترتب الحكم على العلة اينما وجدت
هذه المقدمات جلية الا قولنا ان ترتب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة

والدليل عليه ان القائل اذا قال اكرم الجهال واهن العلماء فانه يستقبح هذا الكلام فاما ان يكون
هذا الاستقباح لانه يفهم منه ان ذلك القائل جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة او لانه
يفهم منه انه جعل الجاهل لجهله مستحقا للاكرام والعالم لعلمه مستحقا للاهانة والاول باطل لانه لا يبعد في كون
العالم مستحقا للاهانة بسبب اخر غير علمه وفي كون الجاهل مستحقا للاكرام بسبب اخر غير جهله ولما بطل ذلك
تعين الثاني فثبت ان ترتيب الحكم على الوصف المشتق يفيد بوضع اللغة تعليله على الاطلاق وهو المطلوب
ومنها ان نقول المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبة لانه لا يبقى ح الفرق بين الشرك
وبين ما دونه لان كل واحد منهما مغفور بعد التوبة غير مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة
وليس المراد هو الصغيرة لان الصغيرة يجب غفرانها والاية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين
المذكورين في اول الطريقة فوجب حمل الاية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب وهذا الوجه مبني على
الفرق بين الصغيرة والكبيرة وعلى ان الصغيرة يجب غفرانها والكبيرة بعد التوبة يجب غفرانها وهذه
الاشياء غير لائقة باصولنا فالاولى ايراده على سبيل الالزام وبالله التوفيق الطريقة الثانية قوله
تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يقتضي الاية ان تحصل المغفرة حالة مباشرة الظلم
كما اذا قال رايت فلانا على اكله فانه يدل على انه راه حال كونه اكلا ومعلوم ان حال الاشتغال
بالظلم لا يكون تائبا فثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق الطريقة الثالثة اجمعت
الامة على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا عليه السلام فلا يخلو تاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع
او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين في النبي عليه السلام اذا سالنا الله تعالى
ان يزيد في كرامته وذلك باطل بالاجماع فيلزم ان يكون تاثيرها في اسقاط العقوبات وذلك
وذلك يدل على العفو فان قيل لا نسلم ان الشفاعة ليست لطلب المنافع قوله يلزم كوننا
شافعين للنبي عليه السلام قلنا متى يلزم ذلك اذا اوجبنا كون الشفيع اعلى درجة من المشفوع لم
او اذا لم نوجب ذلك ع م بيانه ان الامر كما يجب ان يكون اعلى من المامور فيجب ان يكون
الشفيع اعلى من المشفوع له واذا ثبت ذلك فنحن وان طلبنا من الله تعالى زيادة الاكرام للنبي عليه السلام
لكنه عليه السلام لما كان اعلى درجة منا لا جرم لم نكن شفيعا له عليه السلام ولئن سلمنا ان الرتبة
غير معتبرة ولكن متى يكون طلب المنافع شفاعة اذا كانت تلك المنافع مفعولة لاجل الشفاعة
او اذا لم يكن كذلك ع م بيانه ان السلطان اذا عزم على ان يعطي لابنه ولاية بلدة فاذا جاءه
بعض اوليائه على ذلك وكان السلطان يفعل ذلك لا محالة لسؤاله عليه ذلك الولي او

او لم يجبه عليه وقصد ذلك الوالي بذلك الحث التقرب الى السلطان فانه لا يقال انه شفع
في ابن السلطان الى ابيه فكذا هاهنا الله تعالى اذا اكرم نبيه عليه السلام لا لسؤال منه تعالى بل لانه
يكرمه سواء سأل او لم يسأل فالله تعالى اكرمه بذلك ام لم يسأله فلم يجب كونه شفيعا للرسول عليه السلام ثم ان
سلمنا ان ما ذكرتموه يمنع من حمل الشفاعة على طلب المنافع ولكن هاهنا ما يدل على ذلك وذلك
من وجهين الاول انه يقال شفع فلان لفلان الى الامير ليعطيه ولاية بلده وكذا كما يقال شفع له ليخلصه
عن الحبس وتسمى الكتب المكتوبة في التعيين بانها كتب الشفاعة قال الشاعر فذاك فتى ان تأته
في صنيعة الى ماله لم تأته بشفيع سماه شفيعا في طلب الخير الثاني ان لفظة الشفاعة مأخوذة
من الشفع الذي يقابل الوتر لان الشفيع يصير شفعا للمشفوع له ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان شفاعته عليه السلام ليست لطلب الخيرات ولكن هاهنا ما يدل على انها ليست لاسقاط العقاب
وهي وجوه تسعة الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع لا يقال انا نقول بموجب الاية
لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوق الله تعالى احد لانا نقول الطاعة
في اصل اللغة عبارة عن فعل مراد الغير والرتبة غير معتبرة فيها قال الشاعر رب من انضجت غيظا
صدره قد تمنى لي موتا لم يطع ثم لئن سلمنا اعتبار الرتبة فيها ولكن لا يمكن اعتبارها هاهنا لوجهين
احدهما ان كل واحد يعرف انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى لان من عرف الله تعالى عرف
ذلك بالضرورة ومن لا يعرفه لا يمكنه ان يعرف انه هل فوقه احد ام لا واذا كان كذلك كان حمل
الاية على ما ذكرتموه حملا لها على ما لا فائدة فيه الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الا
دون المشفوع اليه لان الاعلى لا يسمى شفيعا بل آمرا واذا كان كذلك امتنع اعتبار الرتبة في الطاعة
المذكورة في الاية الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو شفع عليه السلام للفساق الظالمين
لانقذهم لكان ناصرا لهم لان من يمنع من وصول المضرة الى الغير فهو ناصره الثالث قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا يقبل منها شفاعة ولا يجوز ان يكون المراد الشفاعة في زيادة
المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا ينفع فيه شفاعة ولا يحصل التحذير بان لا يحصل النعم
الزائدة وبيان ذلك انه تعالى لو قال واتقوا يوما لا يسقط فيه عقاب من يستحقه بشفاعة الشفعاء
كان ذلك زاجرا عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احد لم
يحصل بذلك الزجر عن المعاصي فصح ان المراد من الاية الشفاعة في اسقاط العقاب الرابع
قوله تعالى خبرا عن الملائكة لا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى

واذا لم يجز ذلك للملائكة فكذلك للانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق الخامس قوله تعالى افمن حق
عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار السادس قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم السابع ان
الامة مجمعة على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعله من اهل شفاعته عليه السلام ولو كان المستحق
للشفاعة هو الذي يخرج من الدنيا مصرا على الكبائر لكنا قد سألنا الله تعالى ان يميتنا على الاصرار
على الكبائر الثامن ثبت بالاجماع ان الرجل اذا حلف ان يفعل ما يقربه من شفاعة الرسول
عليه السلام فانه لا يؤمر عند ارادته البر في يمينه بالمعاصي بل بالطاعات التاسع روى الحسن
البصري عنه عليه السلام انه قال لا ينال شفاعتي اهل الكبائر من امتي الجواب قوله الشفيع
يجب ان يكون اعلى من المشفوع قلنا هذا باطل فان الانسان الواحد يصح ان يكون شافعا لنفسه
كما انه قد يكون سائلا لنفسه مع انه يمتنع ان يكون الانسان اعلى درجة من نفسه قوله
نقيس ذلك على الامر قلنا هذا القياس عليكم لا لكم لان الرتبة انما تعتبر بين الامر والمامور لا في
من عنا وله الامر حتى لو ان احدنا قال لغيره ممن هو دونه في المرتبة الحق الامير لكان امرا له كما يكون
امرا له لو قال الحق التجارات فكذا هاهنا الرتبة معتبرة بين الشفيع والمشفوع له فاما اعتبارها بين من نفعت
الشفاعة به فلا يجب ان يكون قوله انما يكون الانسان شفيعا اذا حصلت المنافع لاجل شفاعته
قلنا لا نسلم ذلك والا لزم ان لا يمكن القطع على كون الانسان شفيعا اصلا لانه لا يمكن القطع
بان تلك المنافع انما حصلت لاجل شفاعته لا لغيره وايضا فلو كان القول انما يكون شفاعة
لحصول الانعام لاجله وانما يحصل الانعام لاجله اذا كان القول شفاعة فيلزم الدور وايضا
يلزم ان لا تنقسم الشفاعة الى المقبولة والى المردودة وان سلمنا اعتبار هذا القيد ولكن الاجماع
لم يحصل على ان الله تعالى لا يجوز ان يزيد رسولنا من الكرامات لاجل سؤال امته واجمعوا
على ان الامة غير شافعة للرسول عليه السلام وذلك يفيد امتناع حمل الشفاعة على طلب
سؤال المنافع قوله الشفاعة تستعمل في طلب المنفعة في العرف والشعر قلنا لكن مجازا لا حقيقة
والالفاظ في الصورة المذكورة وجه المجاز ان دفع المضرة من باب المنافع ايضا قوله الشفاعة
مشتقة من الشفع قلنا في اصل اللغة لكن لا في عرف الشرع والا لكانت لفظة الشفاعة مستعملة
في كل المواضع التي حصلت الشفاعة فيها اما تمسكهم اولا بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع فالجواب عنه ان ذلك بناء على ان صيغة الجمع تفيد العموم وهو ممنوع وعلى هذا جاز ان يكون
المراد من الظالمين بعضهم وهم الكافرون لان الله تعالى سمى الشرك ظلما فقال ان الشرك لظلم

عظيم وقال تعالى والكافرون هم الظالمون ثم ان سلمنا ذلك لكن نقول يوجب الآية على ما قرر
قوله الطاعة تقتضي الرتبة في أصل اللغة قلنا نحن نعلم بالضرورة من أهل اللغة أنهم لا يسمون الملك
مطيعا لعبده إذا فعل ما أراده وذلك يبطل قولكم فثبت وجوب حمل هذا الشعر على المجاز قوله
لو اعتبرنا الرتبة في الطاعة المذكورة في هذه الآية لم يبق للآية فائدة قلنا لا نسلم بل الفائدة فيها
أن يخبرنا الله تعالى بانقطاع الخلق إليه في ذلك اليوم بالكلية وأنه متى لم يرد أن يتفضل عليهم لم يجدوا
مدفعا لعقابه ولو أسقط العقاب عنهم لكان ذلك على سبيل الإحسان إليهم لا أنه يكون مطيعا
لغيره قوله الشفيع لما وجب أن يكون دون المشفوع إليه امتنع اعتبار الرتبة في الطاعة المذكورة
في الآية قلنا لا نسلم أن الشفيع يجب أن يكون دون المشفوع إليه بل الشفاعة هي الطلب على
وجه الخضوع سواء كان الطالب أعلى من المطلوب منه أو مساويا له أو دونه كما أن
الأمر هو الطلب على جهة الاستعلاء سواء كان من الأعلى أو من الأدون وإن سلمنا ذلك لكن
ليس حمل الطاعة على المجاز ليبقى لفظ الشفيع في حقيقته أولى من العكس وإذا كان كذلك لزم المستدلين فعليهم
الترجيح وأما تمسكهم ثانيا بقوله تعالى وما للظالمين من أنصار فالجواب عنه أن نمنع صيغة العموم
ولئن سلمنا ذلك ولكن الشفاعة هي الطلب على نعت الخضوع وأما النصرة فهي المدافعة على وجه
القهر والاستيلاء فلا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر بل النصرة المنفية ههنا هي النصرة المنفية بقوله
تعالى فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين وأما تمسكهم ثالثا بقوله
تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فالجواب عنه أن ظاهر الآية يقتضي نفي قبول الشفاعة على الإطلاق سواء
كانت في جلب المنافع أو في إسقاط المضار وذلك باطل بالإجماع فإذن لا بد من تخصيصها
فنحن نخصصها بمن قطع الله على عقابه من العصاة والتحذير على هذا التقدير حاصل لأن كل أحد
من أصحاب الكبائر يجوز أن يكون هو الذي لا تقبل الشفاعة في حقه وأما تمسكهم رابعا بقوله ولا يشفعون
إلا لمن ارتضى فالجواب عنه أنا لا نسلم أن الفاسق ليس بمرتضى لأنه مرتضى من حيث إنه مؤمن و
المرتضى من حيث إنه أخص من المرتضى ومتى صدق الخاص صدق العام فيلزم أن يكون الفاسق
مرتضى وإن سلمنا أنه ليس بمرتضى لكن لا يمكن حملها على ظاهرها لأن الرضا هو الإرادة والمؤمنون
لا يراد ذواتهم وإنما يراد أفعالهم وطاعاتهم وإذا وجب الإضمار فليس القول بأن المراد بقوله و
لا يشفعون إلا لمن ارتضى أفعاله أولى من القول بأن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الشفاعة في
حقه لا سيما وهذا الإضمار تأكد بقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه وبقوله وكم من ملك

في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى وأما تمسكهم خامسا
بقوله تعالى أفمن حق عليه كلمة العذاب فالجواب عنه أن نقول الذي حقت عليه كلمة العذاب
هو الذي قطع الله بعقابه وعندنا الشفاعة في حق هذا الشخص لا تقتضي سقوط العذاب ولا دلالة
في الآية على أن الله تعالى قد حقت عليه كلمة عذابه على كل عاص أم لا وأما تمسكهم سادسا
بقوله ما لهم من الله من عاصم فالجواب ما مضى في قوله وما للظالمين من أنصار وأما تمسكهم سابعا
بأنا نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام فالجواب عنه أنا قد نسأل الله
أن يجعلنا من التوابين مع أن التوبة لا تحصل إلا بعد سبق المعصية على معنى أنا متى صرنا من العصاة
فاجعلنا من التوابين فكذا ما نحن فيه وهذا التقدير وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه
لما مر من الدليل وأما تمسكهم ثامنا بالبر على اليمين فالجواب عنه أنا نعارضهم بما إذا حلف الرجل
على أن يفعل ما لأجله يحصل ثواب التائبين فما يذكرونه ههنا فهو جوابنا هناك ثم التحقيق في
الجواب أنا نأمره بالطاعة وذلك لأن صاحب الكبيرة إنما يستوجب من الرسول عليه السلام
الشفاعة له في أن يسقط الله عقابه لا لما فعله من المعاصي بل لما أتى به من الطاعات فإنه لولا
أن العاصي أطاع الله ورسوله في بعض أفعاله وإلا لما أقدم الرسول على شفاعته وأما تمسكهم
تاسعا برواية الحسن عنه عليه السلام أنه قال لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي فالجواب عنه
أن هذا حديث مرسل والمراسيل عندنا ليست بحجة ولئن سلمنا كونه حجة لكنه معارض بالحديث
المستفيض وهو قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي لا يقال المراد به أهل الكبائر
بعد أن تابوا لأن وصفهم بكونهم من أهل الكبائر نعت ذم وذلك لا يبقى لهم بعد التوبة الطريقة
الرابعة أجمعت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن عباده والقرآن أيضا دل على وصفه تعالى بكونه
عفوا والعفو في وضع اللغة من لا يعاقب الجناة فلا يخلو إما أن يكون الله تعالى إنما كان عفوا لأنه
أسقط عقاب أصحاب الصغائر وأهل الكبائر بعد التوبة وقبل التوبة والأولان باطلان لأن إسقاط
الضرر عن المستحقين الأولين واجب عند المعتزلة وترك الإضرار بمن يجب ترك إضراره لا يسمى عفوا
وإلا لزم في الواحد منا إذا لم يقتل غيره ولم ينهب ماله بالظلم أن يقال إنه عفا عنه ومعلوم بالضرورة
أن إطلاق العفو على ذلك غير جائز فثبت أنه تعالى إنما اتصف بكونه عفوا لإسقاطه الإضرار بأصحاب
الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب وأما الوعيدية فالبلخي وأتباعه منعوا العفو عقلا والبصريون جوزوه
عقلا ومنعوا منه سمعا أما البلخي فقال إن المكلف إذا جوز العفو لم يمتنع عن القبائح اتكالا منه

على العفو فيكون ذلك اغراء له بالقبيح وانه غير جائز والجواب ان هذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه
وانه باطل ثم ان سلمنا ذلك ولكن متى يكون القطع على العقاب لطفا اذا كان فيه وجه مفسدة
او اذا لم يكن ع م فلم قلتم انه ليس فيه وجه مفسدة واصلا حتى يلزمكم القطع بكونه لطفا من جهة العقل
الا ترى ان تعجيل الثواب والعقاب ادعى في العقل الى فعل الطاعة وتجنب المعصية ومع
ذلك لا يجب تعجيلهما لان فيه وجه مفسدة فكذا هنا لا يقال انما اخبر الله تعالى عن انه يعاقب
العصاة على انه ليس في العقوبة جهة قبح قلنا هذا اعتراف منكم بانه لا طريق في العقل الى القطع
بالعقاب وذلك رجوع عن مذهبكم ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكنه منقوض بالتوبة فان قالوا
ليس يعلم العاصي انه يقبل الى التوبة وتردده في ذلك يزجره قلنا وكذلك تردده في انه هل
يعفو عنه ام لا يزجره ثم احتج البصريون على بطلان مذهب البغداديين بوجهين الاول ان العقاب
حق الله تعالى على العبد وفي اسقاطه له منفعة وليس تابعا للغير فوجب ان يسقط باسقاطه
كالدين اذا اسقطه ربه عن المديون واحترزنا بقولنا حق الله على العبد من الثواب فان ذلك
حق العبد على الله واحترزنا بقولنا في اسقاطه له منفعة من اسقاط العوض والثواب عن الله تعالى
فان الله تعالى لا ينتفع بذلك واحترزنا بقولنا وليس تابعا للغير عن اسقاط حق الذم فان حسن
الذم تبع لحسن العقاب الذي هو حق الله تعالى فلا جرم لم يسقط باسقاطها ويجوز ان يقال
ان حق الذم ليس للعبد من كل الوجوه بل عليه ايضا لانه له في ذلك لطفا يزجره عن ارتكاب
القبائح كما يزجره خوف العقاب لا يقال اليس ان الشكر حق المنعم على المنعم عليه ولا يصح اسقاطه
منه لانا نقول ان عنيت بالشكر الاعتراف باللسان فقد يصح اسقاطه وان عنيت به اعتقاد الفرق
بينه وبين من لم ينعم فذلك من العلوم الضرورية فلا يمكن تغييره الثاني انا نعلم بالضرورة ان العفو
احسان ونعلم بالضرورة ان كل احسان حسن فينتج ان العفو حسن اما البصريون فانهم يجوزون العفو
عقلا ويمنعون منه سمعا ثم انهم تارة يتمسكون في ذلك بالسمع وتارة بما تركب من العقل والسمع
اما الاول فهو التمسك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله و
من يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير و
بعد ذكر حدود المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين وهذه الايات واردة في اهل الصلاة بالاتفاق لا

المراد من قوله تعالى ويتعد حدوده تعدي كل الحدود وذلك لا يتحقق الا في حق الكفار لانا
نقول لو حملت الاية على ذلك لخرجت من ان تكون مفيدة لان احدا من المكلفين لا يمكنه تعدي
جميع الحدود اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينها لتضادها الا ترى انه لا يمكن الجمع بين اعتقاد التثنية والتثليث
ولان الامة مجمعة على ان اهل الصلاة مزجورون بهذه الاية عن تعدي حدود المواريث ولو حملنا
على تعدي جميع الحدود لما تناولهم واما الايات التي تعم اهل الصلاة وغيرهم فكقوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا
عظيما لا يقال الاية تدل على ان جزاء القاتل ذلك ولم تدل على انه يجازى بذلك لانا نقول الجواب
عنه من وجهين احدهما ان تقدير قوله فجزاؤه جهنم ان من قتل مؤمنا جوزي بجهنم ولذلك صح ان
يعطف عليه قوله وغضب الله عليه ولعنه لان عطف الفعل انما يصح على الفعل دون الاسم وثانيها
قوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وذلك على وصول الجزاء الى المستحق لا محالة وايضا قوله تعالى في
سورة الجن ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ولا يجب اذا كان قوله من بعد
ذلك حتى اذا راوا ما يوعدون محمولا على الكفار ان يختص ايضا اول الاية بهم بل يجب ترك
ذلك الموضع على عمومه وحمل اخرها على ما يصح حمله عليه واعلم ان الاستدلال بهذه الايات
تارة بعمومها وتارة بايمائها اما الاول فهو مبني على ان صيغة من في الشرط تفيد العموم وذلك
لوجهين الاول ان الرجل اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه ان يستثني كل عاقل والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجوه ثلاثة احدها ان اهل اللغة قالوا الاستثناء
اخراج جزء من كل والجزء يجب ان يكون داخلا في الكل وثانيها انه لو كفى في الاستثناء كون المستثنى ممكن
الدخول في المستثنى منه لصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا وثالثها ان الاستثناء من العدد
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فوجب ان يكون حكمه في كل المواضع كذلك لانعقاد
الاجماع على ان حكم الاستثناء في جميع المواضع واحد واذا ثبت ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله فيه وثبت انه يصح استثناء كل احد من العقلاء من هذه الصيغة ثبت انها تفيد
العموم الثاني ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته فالمتبادر من هذا الكلام الى الفهم العموم
لا الخصوص وذلك امارة كونه حقيقة فيه دون الخصوص واما الاستدلال بهذه الايات
من حيث الايماء فما بيناه ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف علة فقوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يفيد ان كونه قاتلا على سبيل التعمد علة لهذا الحكم الذي
توجب ترتيبها عليه اينما وجدت ثم لهم هاهنا مقامات فتارة يقولون ان ترتيب الحكم على الوصف
المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم سواء كان ذلك الوصف ملائما لذلك الحكم او لم يكن
ودليله ما مر في المعنى وتارة يقولون الوصف انما يكون علة للحكم اذا كان مناسبا له والمناسبة
هاهنا حاصلة لان هذه الآيات خرجت مخرج الزجر عن هذه المعاصي فوجب ترتيب هذه الاحكام
على هذه المعاصي اينما وجدت واما الاستدلال بها بقرينة الاجماع فهو ان نقول اجمعت الامة على
ان العصاة مزجورون بهذه الآيات فلو قلنا ان صيغة من اذا وقعت شرطا كانت مشتركة
بين العموم والخصوص او قلنا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم فانه يجب حملها في هذه الآيات
على العموم والا لزم القول بان العصاة غير مزجورين بهذه الآيات وذلك على خلاف الاجماع
ومن الآيات التي تمسكوا بها قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فالجبائي لما اعتقد
ان الالف واللام للاستغراق تمسك بعموم الآية وابو هاشم لما لم يعتقد ذلك تمسك بانها
وهو انها خرجت مخرج الزجر عن الفجور وذلك يقتضي ترتب هذا الحكم على الفجور اينما وجد فهذا تقرير
وجه استدلالهم بهذه الآيات لا يقال ليس ادراج الفاسق تحت عمومات الوعيد اولى من
ادراجه تحت عمومات الوعد نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغيره من الآيات لانا نقول
ادخاله في عمومات الوعيد اولى لانه يستحق العقوبة في الدنيا بدليل قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى في حق الزاني وليشهد عذابهما طائفة من
المؤمنين وفي قاطع الطريق اوجب ما اوجب من الحد ثم قال ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب
عظيم وقال في القاذف لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واجمعت الامة ايضا على وجوب اقامة
الحد على الفساق واذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والآخرة وجب ان لا يكونوا مستحقين
للثواب لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين واذا ثبت انهم مستحقون للعذاب وغير مستحقين للثواب كان ادخالهم
تحت عمومات الوعيد اولى من ادخالهم تحت عمومات الوعد واعلم انه قد يحصل من هذه الآية انه لا يمكنهم
التمسك بهذه العمومات الا بعد اثبات القول بالاحباط واما الذي تمسكوا به مما تركب من العقل
والسمع فمن وجهين الاول ان الفاسق يستحق العقوبة بفسقه بهذه الآيات التي تلوناها فلو عفى الله تعالى
لكان لا يخلو اما ان لا يدخل النار ولا الجنة او يدخل النار او الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا
احياء في موضع آخر سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالاجماع واما ان ادخلهم النار فان عذبهم فيها

عنهم وان لم يعذبهم فيها فذلك باطل بالاجماع واما ان ادخلهم الجنة فاما ان يتفضل عليهم
او يثيبهم والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين في الجنة متميزة عن حال الاطفال والمجانين
وليس ذلك الا بالتعظيم والتفضل بالتعظيم قبيح والا لقبح التكليف والثاني ايضا باطل لانا قد بينا
ان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب احبط استحقاق
الثواب واذا كان القول بالعفو مؤديا الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا الثاني ان اسقاط
الله تعالى العقاب اما ان يكون قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها لا يجوز ان يكون
واقعا قبلها او مقارنا لها لان اسقاط الشيء اما ان يكون بعد وجوده لا قبله ولا مقارنا له و
لا يجوز ان يكون واقعا بعدها لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا وهو متى سرق استحق القطع على سبيل
العقوبة والنكال وذلك يدل على ان العفو لم يحصل اذ لو حصل لما جاز التنكيل فهذا ملخص شبه الوعيدية
والجواب عما ذكروه اولا وهو التمسك بالعمومات ان نقول ولا نسلم ان للعموم صيغة وقد ذكرنا
هذه المسئلة في اصول الفقه على سبيل الاستقصاء ثم ان سلمنا ان صيغة من اذا كانت شرطا كانت
للعموم لكنا نقول تناول هذه العمومات للفاسقين اما ان يكون مشروطا بشرط ان لا يخرج عن
استحقاق العقاب او لا يكون مشروطا بذلك والاول م فانا نقول متى كان الفاسق مستحقا للعقاب
عوقب ولكن الله تعالى اذا عفى عنه بطل استحقاقه للعقاب فعلى هذا لا يتم الاستدلال بهذه
العمومات الا بعد بيان انه لا يوجد العفو الا من الله تعالى ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناء عن
التمسك بهذه العمومات فان ذلك اول المسئلة واما الثاني فممنوع لانا نعلم قطعا ان الله تعالى
لا يتوعد بالعقاب من لا يكون مستحقا للعقاب الا ترى ان هذه العمومات لا تتناول التائب ولا صاحب
الصغيرة وبالجملة فكما يجب سقوط العقاب عند التوبة يجب سقوطه ايضا عند العفو من الله تعالى
وكما ان حصول العفو من الله تعالى غير واجب فكذلك حصول التوبة من العبد غير واجب فلا فرق
بين العفو وبين التوبة من هذين الوجهين فلما كان تناول هذه العمومات للفاسقين مشروطا بان
لا تصدر التوبة منهم وجب ان لا يكون تناولها لهم مشروطا بان لا يعفو الله تعالى عنهم ومتى اعتبرنا
هذا الشرط سقط استدلالهم كما بيناه لا يقال انا لو شرطنا في دلالة هذه العمومات تقدم العفو لكان
معناها ان من لم يسقط الله تعالى عقابه فانه يعاقبه وذلك ينزل منزلة قول القائل ان من لا يكون
معدوما يكون موجودا ويخلو الآية عن الفائدة لانا نقول انما يلزم الخلو عن الفائدة لو لم يكن بين
اسقاط العقاب وبين فعل العقاب واسطة وليس الامر كذلك فانه يجوز من المستحق ان لا يسقط

حقه وان لم يستوفيه في الحال لان بناء استيفاءه واذا كانت بهذه الواسطة حاصلة
لم يلزم خلو الكلام عن الفائدة ثم ان سلمنا تناول هذه العمومات للكل لكن ليس ادخال الفاسق
تحت عمومات الوعيد اولى من ادخاله تحت عمومات الوعد واعلم ان هذا المقام هو المقام الذي
في دفع استدلالات الخصوم على خلاف وجوههم بتلك العمومات قوله الفاسق مستحق للعقوبة
فوجب ان لا يكون مستحقا للثواب فيكون ادخاله تحت عمومات الوعيد اولى قلنا لا نسلم انه
مستحق للعقوبة في الدنيا وليس لهم في بيان ذلك الا احد امرين احدهما ان يتمسكوا بالاجماع
على اقامة الحد عليهم ولكن ذلك لا يدل على كونهم مستحقين للعقوبة فان التائب يحد وان كان
لا يستحق العقوبة فان ادعوا الاجماع على ان الحد يقام على المصر على سبيل التنكيل كانت دعواهم
في الاجماع ممنوعة فان العلماء الذين يفرقون بين اقامة الحد على سبيل الامتحان وبين اقامته على
سبيل التنكيل لم يتفقوا باسرهم في شيء من الازمنة على ان المصر يقام عليه الحد على سبيل التنكيل بل المرجئة
ابدا كانوا يخالفون في ذلك وثانيهما ان يتمسكوا بالعمومات الواردة في كون المصرين مستحقين للعقوبة
كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى في الزاني
والزانية وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وجوابنا عنه ان استحقاق العقوبة ان لم يكن منافيا
لاستحقاق الثواب فقد بطل استدلالكم بحصول استحقاق العقاب على زوال استحقاق الثواب
وان كان منافيا له كانت ايات الوعد معارضة للايات الدالة على كون المصر مستحقا للعقوبة
كما انها معارضة لايات الوعيد فليس بان يدخل المصر تحت الايات الدالة على استحقاقه للعقوبة
باولى من ان يدخله تحت الايات الدالة على استحقاق الثواب فعليهم الترجيح لانهم هم المستدلون
ثم ان سلمنا ان المصر مستحق للعقوبة فلا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يبقى استحقاقه للثواب وسيأتي
استقصاء الكلام فيه في ابطال القول بالاحباط والتكفير ثم ان سلمنا ان التمسك بايات الوعيد اولى من التمسك بايات الوعد
ولكن لم لا يجوز ان يقال الله تعالى وان اخبر عن الوعيد الا انه لا يفعل الوعيد فانا كما نعلم بالضرورة
ان انجاز الوعد حسن نعلم ان خلاف الوعيد حسن لا يقال الكذب على الله تعالى محال لانا نقول
انا لما اعتقدنا انه تعالى صادق بصدق قديم فلا جرم قطعنا باستحالة الكذب عليه واما عندكم
فانما امتنع الكذب عليه لان الكذب عندكم قبيح لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح فلم قلتم ان
الكذب قبيح ثم انا لو دللنا على وجوب حسن هذا الكذب فح لا يمكنكم الجزم بانه لا يكذب في
عن الوعيد تقريره ان من توعد غيره بانه سيقتله غدا ظلما فاذا جاء الغد فاما ان يكون الحسن

ان يقتله وهو باطل لانه قبيح قطعا او ان لا يقتله لكن تركه القتل يلزمه كذب ذلك الخبر وما لا يوجد
الحسن الا عند وجوده كان حسنا اذ لو كان ذلك اللازم قبيحا والملزوم لا يوجد الا عند وجود اللازم
فح ذلك الشيء الذي لا يوجد الا عند وجود القبيح وما كان كذلك كان قبيحا فح يكون ترك القتل قبيحا فيصير
فعل القتل حسنا وذلك باطل فثبت ان الكذب في هذه الصورة حسن واذا كان كذلك لم يمكنكم
القطع بانه تعالى لا يخلف الوعيد وهذا السؤال اورده بعض الاذكياء من المعتزلة على شيخ من شيوخهم
فلم يقدر الشيخ على الخروج منه اصلا ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن التمسك بهذه الايات معارض بالايات
التي قررناها والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الله تعالى لو عفى عنه لكان اما ان يدخله الجنة او النار قلنا
يدخله الجنة بفضله ورحمته فلم لا يجوز ذلك قوله التفضل بالتعظيم قبيح قلنا اولا هذا بناء على الحسن
والقبح وثانيا انا بينا في مسئلة النبوة في حكاية شبه المنكرين لحسن التكليف ابطال قولكم ان التفضل
بالتعظيم قبيح وثالثا انا لو ساعدناكم على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على ان المكلفين يجب ان يتميز
حالهم في الجنة عن حال اهل التفضل ورابعا ان الفاسق يستحق التعظيم لعمله وقدحهم في ذلك مرتب على
القول بالاحباط وسنبطله ان شاء الله تعالى والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول لم لا يجوز
ان يقول الله تعالى للعاصي اني اسقطت عنك عقوبة ما تفعله بعد ذلك من المعاصي
فيكون هذا القول اغراء لانه يحيل استحقاق العقوبة على تلك المعاصي ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يسقطه بعد حصول المعصية قوله لانه يحد على سبيل التنكيل قلنا لا نسلم وبيانه ما مر وبالله
التوفيق المسئلة الثانية في ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من عصاة اهل الصلاة والمعتمد فيه
ان نقول ان فساق اهل الصلاة اما ان لا يكونوا مستحقين للعقوبة او ان كانوا مستحقين لها فهم مع
ذلك مستحقون للثواب ومتى ثبت ذلك وجب القطع بانقطاع عقابهم بيان المقدمة الاولى
ان الامة مجمعة على ان الفاسق كان قبل فسقه مستحقا للثواب بايمانه سواء كان بحكم الوعد على ما نقوله
او بحكم العقل على ما يقوله المعتزلة فنقول اذا اتى بعد ذلك بالكبيرة فلا يخلو اما ان لا يستحق العقاب
بسبب تلك الكبيرة او يستحقه فان كان الاول فهو احد قسمي المطلوب وان كان الثاني فنقول استحقاق
العقاب يستحيل ان يزيل ما كان حاصلا من استحقاق الثواب والدليل عليه ان الاستحقاق الطاري
لو ازال الاستحقاق السابق لكان الاستحقاق السابق اما ان يزيل من الطاري شيئا او لا يزيل
فالاول هو مذهب ابي هاشم فانه يعتبر الموازنة والثاني مذهب ابي علي فانه لا يعتبرها فنقول
الاول باطل من وجوه احدها وهو ان الباقي اما ان يمنع من دخول الطاري في الوجود او لا يمنع

منه فان منع منه وجب ان لا يوجد الطارى اذ لم يوجد الطارى وجب ان لا يزول الباقي واما ان لم يمنع من دخوله في الوجود فاما ان يفنى الباقي عند دخول الطارى في الوجود او لا يفنى فان فنى استحال ان يؤثر في زوال الطارى لان الشيء حال عدمه لا يمكن ان يقتضي زوال ضده لان المزيل لوجود الطارى هو وجود الاستحقاق الباقي لا عدمه لان المنافاة بين وجوديهما لا بين وجود احدهما وعدم الاخر واما ان لم يفن الباقي عند حصول الطارى لم يكن بينهما منافاة فلا يمكن ان يكون احدهما مزيلا للاخر وبالجملة فهذان الاستحقاقان اما ان يكونا متضادين ولا يكونا متنافيين فان تضادا فالطارى وجب ان لا يزول الباقي لانه لو زال لحال عدمه لزم ان يكون حال وجوده مجامعا لعدمه وانه محال ولو زال بعد ذلك لكان عدمه لا لاجل ضده فقد كان موجودا قبل ذلك وانه محال وثانيها وهو ان الاستحقاقين اذا زال كل واحد منهما بثبوت الاخر كان وجود كل واحد منهما علة لعدم الاخر وذلك محال لان المعلول لا بد من حصوله مقارنا لوجود علته فلو كان وجود كل واحد منهما مؤثرا في عدم الاخر كان وجود كل واحد منهما مقارنا لعدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا وذلك محال وثالثها وهو انه اذا تقارن الاستحقاقان فانه لا يبطل الكثير بكليته بالقليل بل يسقط بالقليل من الكثير مثل ذلك القليل وذلك باطل لانه ليس تاثير القليل في ابطال بعض اجزاء الاستحقاق الكثير اولى من تاثيره في الباقي لان تلك الاجزاء متساوية فحينئذ يلزم ان يبقى بذلك القليل كل ذلك الكثير وانه محال لا يقال هذه الوجوه التي ذكرتموها انما تلزم اذا كان الاستحقاق امرا وجوديا بين متضادين وليس الامر كذلك فان الاستحقاق حكم معقول لا ثبوت له لانا نقول الاستحقاق سواء سميتموه معنى او صفة او حالا او مقدرا او محققا فلا بد من تنافيهما والا لم تحصل المحابطة ومتى كان كذلك عادت المحالات المذكورة واما القسم الثاني وهو قول الجبائي من ان احدهما يؤثر في ازالة الاخر والاخر لا يؤثر في ازالة الاول فهو ايضا باطل لوجوه احدها انه يلزم ان يكون حال من عبد الله تعالى الف سنة ثم عزم على شرب جرعة من الخمر ثم مات كحال من لم يعبد الله في مدة عمره لان عقاب من عزم على شرب الخمر اسقط ثواب طاعاته بالكلية والا فقد جمع الاستحقاقان فان لم تؤثر الطاعات في اسقاط شيء من عقابه فيكون حاله كحال من لم يعبد الله قط وفساد ذلك معلوم من دين محمد عليه السلام وثانيها ان العبد اذا كان يتاتى بالطاعة على الحد الذي لو فعلها يستحق الثواب وكان الثواب حقا على الله تعالى على مذهب الجبائي فغير جائز ان لا يثيب

المستحق بذلك فانه والحالة هذه يصير بمنزلة من بخس الحظ بل من الواجب ان يوصل اليه ذلك النفع او يفعل به ما يقوم مقامه ومعلوم ان ازالة جزء من الضرر كايصال جزء من النفع فلا بد من الموازنة والا لانتقض العدل وثالثها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمراد به يرى جزاءه فان لم يخفف من عقابه ولا يوفر عليه ثوابه لم يصح هذا الظاهر فثبت بما ذكرنا ان القول بالاحباط مع الموازنة باطل ومع غير الموازنة ايضا باطل فالقول بالاحباط باطل اصلا واذا ثبت ذلك ثبت ان الفسق الطارى اما ان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب وان كان سببا له فانه لا يزيل ما كان حاصلا قبل ذلك من استحقاق الثواب وبيان المقدمة الثانية هو ان الفاسق اذا لم يستحق العقاب بفسقه لم يجز تعذيبه عند المعتزلة وعندنا اما عندهم فلقبحه واما عندنا فلو عد علمنا انه تعالى لا يديم عقابه فعلى هذا التقدير يكون الاجماع حاصلا بان الله تعالى لا يعاقبه ابدا واما ان كان الفاسق مستحقا للثواب مع استحقاقه للعقاب فاما ان لا يعطى الثواب وهو باطل بالاجماع او يعطى الثواب ولم يعاقب بعد ذلك على سبيل التخليد وهو باطل ايضا لان الامة مجمعة على ان الله تعالى لا يعاقب احدا في الاخرة بعد ان ادخله الجنة واما ان يقال انه يعاقب ولم يثاب ثانيا على سبيل التخليد وذلك يمنع من دوام العقوبة فظهر ان الفاسق متى لم يكن استحقاقه للعقاب محبطا لاستحقاقه الثواب وجب القطع بانقطاع عذابه وهذه طريقة قوية في هذه المسألة ولا كلام لهم في هذا الموضع الا بالوجوه التي يتمسكون بها في اثبات المحابطة وسنبين تلك الوجوه مع تزييفها في مسألة مفردة واما القائلون بالوعيد المؤبد فقد تعلقوا بالايات المشتملة على الخلود كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وزعموا ان الخلود يفيد الدوام المؤبد لوجوه احدها الشعر قال لبيد

وغنيت سبتا قبل مجرى داحس ... لو كان للنفس اللجوج خلود

وقال امرؤ القيس

الا انعم صباحا ايها الطلل البالي ... وهل ينعمن من كان في العصر الخالي

وهل ينعمن الا سعيد مخلد ... قليل الهموم ما يبيت باوجال

وثانيها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة في ان من كان قبله عليه السلام قد جعل الله لهم لبثا في الدنيا وكذلك من بقي منهم بعد موته عليه السلام قد لبثوا بعده فلو كان الخلود موضوعا للبث فقط لما كان لنفيه معنى فلا بد من القول بانه اراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك افان مت فهؤلاء اعداؤك يعتقدون

بعدك وايضا **وثالثها** وهو انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد فقال تعالى خالدين فيها ابدا و
نص اهل اللغة على ان قوله ابدا تأكيد لمعنى الخلود فلولا ان الخلود بلفظه يفيد الدوام لما صح تأكيده
بما يفيد الدوام **ورابعها** انه يصح ان يستثنى من الخلود اي مقدار اريد من الوقت فيقال
هم فيها خالدون الا سنة او سنين كثيرة فلولا ان لفظة الخلود موضوعة للدوام والا لما صح
ذلك ومما تعلقوا به قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها **والجواب** عن تمسكهم بآيات الخلود ان نتنازعهم في اثبات
صيغ العموم ثم نعارض هذه الآيات بالآيات المشتملة على الخلود الواردة في الوعد
كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ثم
بينا ان خلاف الوعيد غير جائز وكل ذلك قد مر والذي نزيده في هذا الموضع ان نقول انكم
بينتم ان لفظة الخلود مستعملة في طول المكث مع الدوام ونحن بينا انها مستعملة في طول المكث
من غير دوام فاما ان نجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل ومشتركا بينهما و
ايضا على خلاف الاصل ونجعله مفيدا لطول المكث فقط حتى يكون اسم الخلود بالنسبة الى
الدائم وغير الدائم كاسم الحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس اعني انه يطلق عليهما على سبيل التواطؤ
وذلك اقرب الى الدليل واذا كان الامر كذلك كانت لفظة الخلود مفيدة لطول المكث فقط
واما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك انما يعرف بطريق آخر كما ان لفظة
اللون لا تفيد الا الحقيقة المشتركة بين السواد والبياض فاما خصوصية كل احد منهما فانما تستفاد
من طريق آخر واذا كان كذلك لم تكن لفظة الخلود دليلا على المكث بغير انقطاع **قوله** هذه الآيات
دلت على دوام العقاب في حق الكفار فكذلك في حق المؤمنين **قلنا** لا نسلم ولا انها على ذلك في
حق الكفار بل انما عرفنا دوام عقاب الكفار بالاجماع لا بهذه الآيات **والجواب** عن تمسكهم بقوله
تعالى وما هم عنها بغائبين ان الآية متروكة العمل بظاهرها لانها تقتضي كون الفجار في جحيم في الحال
وليس الامر كذلك واذا كان الامر كذلك سقط الاستدلال بها ثم ان سلمنا ذلك ولكن قوله
وما هم عنها بغائبين لا يقتضي الدوام الا ترى انه يصح ان يقال فلان ما غاب عني الى وقت الظهر
ولو كان ذلك مقتضيا للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضا له ولانه اذا قيل فلان لا يغيب عني
فانه يصح ان يستفهم ويقال لا يغيب عنك ابدا او في اكثر الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام
لما صح الاستفهام ثم ان سلمنا كونه نصا في الدوام لكن نقول بموجبه ونحمله على الكفار لا سيما اذ ثبت

ان الالف واللام لا يقتضيان العموم واعلم انا بينا ان الكلام في الوعيد لا يصفو عن الشوائب
الا بابطال القول بالاحباط ولما كانت شبهة المعتزلة في ذلك مبنية على الصفات التي يثبتونها للثواب
والعقاب وجب ان نتكلم اولا في صفات الثواب والعقاب ثم نتكلم بعد ذلك في المحابطة و
قبل الكلام في صفاتهما نتكلم في عدم استحقاقهما على الله تعالى **المسألة الثالثة في ان العبد هل يستحق بطاعته
ومعصيته الثواب والعقاب ام لا** اتفقت المعتزلة على ذلك الا البلخي فانه زعم ان الثواب تفضل
وانه يكفي في حسن التكليف لله تعالى اياه سوابق نعمه علينا واعلم انا ان بنينا هذه المسألة على فساد الحسن
والقبح العقليين ظهر سقوط قولهم ولكنا نسلم ذلك ونستدل على فساد ذلك فنقول الدليل على ان العبد
لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته انه لو كان كذلك لوجب ان يثاب من مات على ردته ثواب
المؤمنين وان يعاقب من اسلم بعد كفره عقاب الكافرين وذلك باجماع الامة باطل فبطل القول
بالاستحقاق بيان الشرطية ان فعل الطاعة لو كان سببا لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو اما ان يتوقف
اقتضاؤه لذلك الاستحقاق على ان يموت على الايمان وهو الموافاة او لا يتوقف والاول باطل لان
اقتضاء العلة لمعلولها اذا كان موقوفا على شرط لم يحصل ذلك الاقتضاء الا عند تحقق ذلك الشرط وفي
مسألتنا هذه فعند تحقق الشرط لم يكن فعل الطاعة الذي هو علة الاستحقاق موجودا وما لا يكون موجودا
استحال ان يكون موجبا لثبوت الحكم وعند ما يوجد شرط الاستحقاق وهو الموافاة فليست علة الاستحقاق
موجودة وذلك يقتضي ان لا يثبت الاستحقاق اصلا فثبت ان توقف اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق
الثواب على حصول الموافاة يمنع من حصول ذلك الاستحقاق وهو المطلوب واما ان لم يتوقف على الموافاة
وجب ان يحصل الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقا فاذا كفر بعد ذلك فاما ان يزول ذلك
الاستحقاق او يبقى والاول باطل لما دللنا في المسألة الثانية على انه لا يمكن ان يكون احد الاستحقاقين
مزيلا للآخر واما ان بقي وجب ان يكون المرتد بعد ارتداده مستحقا على الله تعالى ثواب المؤمنين واجمعت
الامة على ان من كان كذلك فان الله تعالى يثيبه ثواب المؤمنين فيلزم من ذلك القطع بان الله تعالى
يثيب المرتد ثواب المؤمنين ولما كان ذلك باطلا باجماع الامة ثبت ان المطيع لا يستحق الثواب بطاعته
واذا عرفت ذلك في جانب الثواب فاعرفه ايضا في جانب العقاب **فان قيل** قولكم ان اقتضاء فعل
الطاعة لاستحقاق الثواب اما ان يتوقف على الموافاة او لا يتوقف قسمة غير حاصرة بل ههنا قسم آخر
وهو ان يقال ان فعل الطاعة يكون موقوفا فان حصلت الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه مقتضيا
لاستحقاق الثواب وان لم تحصل الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه غير مقتض لاستحقاق الثواب

فهذا قسم معقول فلا بد لكم من ابطاله حتى يتم مقصودكم ثم ان سلمنا ان اقتضاءه الاستحقاق يتوقف
على الموافاة فلم قلتم ان طرو الكفر لا يزيل الاستحقاق الاول وسياتي دلائل المعتزلة في اثبات
الاحباط ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم ولكن ههنا ما يدل على ان فعل الطاعة سبب
لاستحقاق الثواب وان فعل المعصية سبب لاستحقاق العقاب اما الاول فهو ان نقول انه
لا فرق في المعقول بين الزام الشاق وانزال الشاق ثم انه حسن من الله تعالى ان يلزمنا الشاق
فلا يخلو حسن ذلك اما ان يكون لوجوبها في نفسها او لامر غير ذلك والاول باطل والا لكان
يجب عليه تعالى ان يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا فان وجه وجوبها علينا لا يتوقف
على كونها شاقة فان الوديعة واجب ردها سواء كان شاقا او لم يكن وترك الظلم واجب سواء
كان شاقا او لم يكن فلما جعل الله تعالى هذه الافعال شاقة علينا مع امكان ان لا يجعلها شاقة
علمنا انه لا يكفي في ايجابها وجه وجوبها واما ان كان لامر وراء وجه وجوبها فاما ان يكون
دفع مضرة او جلب منفعة والاول باطل لان المضرة كانت تندفع بان لا يخلق ولا يكلفهم
فلا حاجة اذن في دفع تلك المضار الى الزام هذه المضار واما جلب المنفعة فاما ان يكون
منفعة او مدحا والثاني باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير الشاقة فان الله تعالى
يستحق المدح وان لم يشق عليه شيء ولان الذي يقابل الزام الشاق لا بد وان يكون بحيث يعلم
ان كل احد يتحمل تلك المشقة لاجله واستحقاق المدح ليس كذلك فاذن لا بد وان يكون منفعة
وتلك المنفعة اما ان تكون هي المنافع السالفة وغيرها والاول باطل من خمسة اوجه احدها
ان كل من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه على وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يقبح منه تكليفه بالشاق
لاجل النعم السالفة فان احدا لو دفع الى انسان الف دينار ثم اخذ يضربه ويكلفه الافعال
الشاقة من غير ان يحصل عقيبه نفع لواحد منهما فان العقلاء يستقبحون ذلك منه واحترزنا بقولنا
انه يمكنه ان لا يجعل الفعل شاقا عليه عن الوالد فانه يحسن منه استخدام الولد لاجل سوالف النعم
ولكن لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة عليه بخلاف مسئلتنا هذه فان الله تعالى يمكنه ان
يجعل تلك الافعال غير شاقة على العباد وثانيها ان من انعم على غيره ثم كلفه ذلك لاجل (ثم كلفه لاجل ذلك مدحه)
فان العقلاء يذمونه ويقولون له انه ابطل ما فعله وتبين انه ما فعله لكونه احسانا وانما فعله
رياء وسمعة وطمعا منه في مجازاته فاذا قبح منا ذلك فكذلك يجب ان يقبح من الله تعالى
وثالثها انه لو حسن منه تعالى التكليف لكان النعم السالفة لزم ان يختلف التكليف

لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من هو اشق تكليفا مع ان الانعام عليه اقل ورابعها قد
ثبت في العقل وجوب الاجر على الاعمال الشاقة ولم يثبت في العقل وجوب الاعمال الشاقة
لتفضل المتقدم وما ليس له وجه وجوب في العقل فوجوبه زائل وخامسها ان الله تعالى غني
منتفع بافعالنا الشاقة فلو لم ننتفع بها لكان ذلك عبثا وهو غير جائز واما الثاني فالذي يدل
على ثبوت استحقاق العقاب وجهان احدهما ان حسن ايجاب الفعل اما ان يكون لحصول النفع
عند الاتيان به او لحصول الضرر عند الاخلال به والاول باطل والا لكانت النافلة واجبة
فتعين الثاني هو المطلوب وثانيهما ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة القبيح فلو لم يعلم المكلف
انه يستحق على مواقعة القبيح ضررا لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح لان الذم لا يحتفل به والثواب
على ترك القبيح متأخر فلا يترك له الوصول الى المنافع العاجلة قوله والجواب ههنا قسم
ثالث وهو ان يتوقف فيه قلنا التقسيم المذكور متردد بين النفي والاثبات فلا يحتمل الواسطة
واما التوقف فان عنيتم به انا لا نعلم هل يتوقف اقتضاؤه الاستحقاق على الموافاة او لا يتوقف
فذلك مما لا يضرنا الا انا لما ابطلنا كلا القسمين فقد حصل مطلوبنا وان عنيتم به انا لا ندري
ان الفعل الذي اتى به المكلف هل كان مشتملا على الوجه الذي لاجله يحصل استحقاق الثواب ام لا
حتى انه ان حصلت الموافاة علمنا ان ذلك الوجه كان حاصلا والا فلا فنقول هذا باطل لانه
لو امتنع الاتيان بالايمان وسائر الطاعات لاجل وجوبها وامر الله تعالى بها الا عند الموافاة
لكان الشك في حصول الموافاة يقتضي الشك في انه هل اتى بها لاجل وجوبها ام لا وذلك يقتضي ان يعلم واحد منا كونه
اتيا بالواجبات لوجوبها لان واحدا منا لا يمكنه القطع بالموافاة ومعلوم انه ليس كذلك
فان علمنا بكيفية دواعينا وصوارفنا علم ضروري ونحن قد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
ان اتياننا بكثير من الطاعات لا يكون الا لاجل كونها واجبة علينا ومن منع وجداننا ذلك
من انفسنا كان منعه ذلك جاريا مجرى منعه من وجداننا من انفسنا جوعنا وعطشنا والمنا
ولذتنا ومعلوم ان الكلام اذا انتهى الى هذا الحد لم يكن فيه فائدة قوله لم لا يجوز القول بالتحابط
قلنا دليل ابطاله ما تقدم والجواب عن شبه المعتزلة فيه سياتي قوله الزام الشاق كانزاله
فلما لم يحسن انزاله الا مع النفع فكذلك في الزامه قلنا لا نسلم ان انزال الشاق لا يحسن الا
مع المنفعة والقول بالعوض باطل عندنا بناء على القول ببطلان تحسين العقل وتقبيحه وان سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنه لاجل سوالف نعم الله تعالى علينا قوله الزام المشقة لسوالف النعم

قبيح قلنا هذا باطل لان المعتزلة اتفقوا على انه يجب على العباد عقلا معرفة الله تعالى وشكر
نعمته والاتيان بالواجبات العقلية والاخلال بالقبائح العقلية واذا كان كذلك وجب
ان لا يكون التكليف سببا لوجوب الجزاء على الله تعالى لما مر ولانه لو كان اداء العبد ما كان واجبا عليه سببا لان يجب الجزاء على الله
لكان اداء الله ما وجب عليه من الجزاء سببا لان يجب على العبد الطاعة مرة اخرى وذلك يؤدي الى التسلسل وثانيا
فلانا نرى في الشاهد ان من وجب عليه خدمة غيره فانه لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه على تلك
الخدمة مثل خدمة الولد للوالد فالتكليف لاجل النعم السالفة ممنوع بل يقال انه يطلب في
مقابلة النعم السالفة شيئا فاما ان يستقبح ذلك فممنوع وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة
ان الله تعالى انما يجب عبادته عقلا لما له من النعم فاذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا
له فكيف يمكن ان يقال انه يقبح منه ان يكلفنا بالعبادة لاجل سوالف نعمه علينا قوله لو كان
حسن التكليف لاجل النعم السالفة لوجب ان تزداد التكاليف عند ازدياد النعم قلنا لم لا
ان يقال التكليف انما حسن لمكان اصول النعم وهي مما لا تفاوت فيه وان سلمنا ان ذلك
لاجل مطلق النعم ولكن النعم قد تعظم تارة بالكثرة وتارة بالموقع وتارة بكثرة الانتفاع بها في
ومعرفة مقادير موقعها والانتفاع بها ليست الا عند الله تعالى فليس يمتنع ان يكون نعم الله
على الفقير المريض اعظم من نعم الله على الغني الصحيح قوله لم يثبت في العقل وجوب
الاعمال الشاقة للتفضل المتقدم قلنا اليس ثبت في العقل وجوب بر الوالدين للتفضل المتقدم
وان كان برهما يحصل بافعال شاقة قوله اولا في بيان استحقاق العقاب على المعصية ان حسن
ايجابه اما ان يكون لما في وجوده من النفع او لما في الاخلال به من الضرر قلنا بل لقسم ثالث
وجه وجوبه لانه تعالى انما يوجب علينا ما له وجه وجوب بخلاف النوافل فانها ليس لها وجه وجوب
قوله انا لو لم يحصل استحقاق العقاب لزم الاغراء بالقبيح قلنا الاغراء يزول بتجويز المكلف ان الله
يعاقبه عليه او يفوت الثواب فان فوات المنافع العظيمة قريب من وصول المضار ثم يلزم
على هذا ان يكون الله تعالى مغريا بالقبيح للمكلف في زمان مهلة النظر وقبل ان يعرفوا الله تعالى
ويعلموا ان العقاب يستحق من جهته فلما لم يلزم الاغراء عند احد في هذه الصورة فكذلك في مسئلتنا
والله اعلم المسئلة الرابعة في صفات الثواب والعقاب ولنسلم لهم الآن استحقاق الثواب و
العقاب ونطالبهم بالدلالة على الصفات التي يدعونها فيهما فانهم يقولون يجب ان يكون
الثواب منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وان يكون العقاب مضرة

دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقار واحتجوا على وجوب دوام الثواب والعقاب
بوجهين مشتركين على دوام كل واحد منهما خاصة وبوجهين خاصين لكل واحد منهما اما الوجهان المشتركان
فالاول انهم قاسوا ذلك على دوام المدح والذم فقالوا ان ما ثبت به احدهما ثبت به الاخر وما به
يزول احدهما يزول الاخر الا ترى ان الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما ازالا
الثواب ازال المدح وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما ازالا العقاب
ازالا الذم واذا ثبت ذلك وجب من تلازمهما كون احدهما علة للاخر او كونهما معلولي
علة واحدة وكيف ما كان يلزم من دوام احدهما دوام الاخر فلما كان المدح والذم دائمين وجب
كون الثواب والعقاب دائمين وربما عبروا عن هذه الحجة بعبارة اخرى وهي ان بدوام استحقاق
المدح نعلم ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم اذ لم يحبطها فاعلها واذا كانت
الطاعة كالدائمة وجب دوام الثواب الثاني ان الثواب المنقطع منغص والعقاب المنقطع فيه
راحة وسرور ونستدل على ان الثواب والعقاب يجب ان يكونا خالصين من الشوب و
اما الوجهان اللذان احتجوا بهما على دوام الثواب خاصة فالاول منهما ان الثواب المستحق اما ان
يكون لا عبرة فيه بمبلغ معين من غير ان يكون للاوقات مدخل في ذلك واما ان يكون مقدرا
بالاوقات فان كان الاول يلزم ان يجوز ان يجمع ويوصل الى المستحق في حالة واحدة لان الاعتبار
بقدره لا بالاوقات التي يفعل فيها فكان لا يمتنع ان يعطي المثاب كل ما يستحقه من الثواب في حالة
واحدة ثم يقطع عنه لكنا نعلم بالضرورة ان التعويض لمشقة التكليف لاجله غير جائز ولانه يؤدي
الى تجويز زيادة العوض على الثواب وذلك يمنع من حسن التكليف ولانه يؤدي الى تجويز توفير هذا
المبلغ من الثواب على المكلف في احوال تكليفه متفرقا في الاوقات وكل ذلك فاسد واما ان كان
استحقاق الثواب مقدرا بالاوقات لم يكن ثبوت الاستحقاق في بعضها اولى من البعض فوجب
ثبوت ذلك في كل الاوقات كما في المدح والذم وهو المطلوب الثاني لو كان الثواب منقطعا
لكان التفضل اولى منه لجواز كون التفضل دائما ولو كان كذلك لقبح التكليف واما الوجهان
اللذان احتجوا بهما على دوام العقاب خاصة فالاول منهما ان نعم الله تعالى اعظم من نعمة كل منعم فيجب
في معصيته ان تكون اعظم من معصية كل من عصى لان العقاب على المعاصي انما تعظم بحسب نعم من
عصى وقد ثبت انه لا قدر من العقوبة المنقطعة الا ويجوز ان يستحق بمعصية بعضنا البعض فاذن وجب
ان يكون العقاب المستحق بمعصيته تعالى ابدا الثاني وهو الذي تمسكوا به على دوام عقاب الكبائر

سواء وقعت من فاسق او كافر لانه قد ثبت بالاجماع ان الكفار يستحقون على جميع معاصيهم العقاب
الدائم فان كان ذلك لكونها كبائر وجب ان يستحق بكل كبيرة ذلك وان كان ذلك لكونها كفرا
لا غير فهو باطل والا وجب ان يستحق العقاب الدائم على افعالهم المباحة لان مضامة الكفر للمباح
كمضامته للمعصية فان اثر في البعض اثر في الجميع اما الذي احتجوا به على وجوب خلوص الثواب
عن الشوب فوجهان الاول ان الله تعالى رغب المكلف بتكاليف الشاق الى هذا الثواب
فلزم ان يكون حاله منفصلا عن حال التكليف لانه لا يحسن في الحكمة ان يرغب الى حالة مثل
حالة التكليف لكن من المعلوم انه لا منفعة تعرض مشوبة بالمضرة الا ويوجد مثلها في التكليف
فوجب خلو الثواب عن الشوب الثاني ان التفضل بمنافع خالية عن الشوب حسن في العقل
فلو لم يكن الثواب كذلك لكان التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف اما الذي
احتجوا به على خلوص العقاب عن الشوب فوجهان الاول انه شرع زاجرا للمكلف عن الملاذ
الحاضرة فلا بد من ان ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينفصل عنها الا بالخلوص الثاني ان كون
العقاب كذلك ادخل في الزجر عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان
لا يشرع الا على هذا الوجه اما الذي احتجوا به على ان الثواب يستحق على جهة التعظيم فلانه يستحق بالفعل
الشاق والترك الشاق وذلك مما يستحق به التعظيم واما ان العقاب يستحق على جهة الاهانة
فهو ان المقتضي للامرين واحد وهو فعل القبيح او ترك الواجب فيجب تلازمهما فهذا خلاصة ادلتهم
على اثبات صفات الثواب والعقاب والجواب عما تمسكوا به اولا انا لا نسلم ان استحقاق
المدح والذم متلازمان لاستحقاق الثواب والعقاب الا ترى انكم تقولون ان الله تعالى لا يستحق
الثواب على فعل الواجب ويستحق المدح عليه وايضا لو فعل الله تعالى القبيح لاستحق الذم تعالى
علوا كبيرا ولا يستحق العقاب ويقولون ان الله تعالى لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف بمعصيته
العقاب وان كان يستحق الذم وكذلك لو عرف المكلف انه لا يعاقبه لكان مغريا له بالمعاصي
ولم يستحق منه العقاب وان استحق منه الذم ولو لم يكن علينا في فعل الواجب مشقة لكنا نستحق
المدح بفعله دون الثواب والواحد منا يستحق الثواب والعقاب من الله تعالى وحده وان كان
يستحق المدح والذم منه تعالى ومن غيره فبطل دعوى التلازم قوله انا لا ندعي ان استحقاق المدح
والذم يثبتان لامر واحد بل ندعي انهما متى ثبت احدهما ثبت الاخر وكلما زال احدهما زال الاخر
بدليل ان الندم على المعصية والثواب الزائد لما ازالا العقاب ازالا الذم قلنا هذا بناء

المحابطة ووجوب قبول التوبة وكلاهما عندنا ممنوعان ثم نقول لم قلتم ان التوبة والثواب
الزائد لما وجب ان يكونا مزيلين لكل واحد منهما اعني استحقاق الذم والعقاب استحال ان يوجد
شيء يزيل احدهما دون الاخر بل هذا الا مجرد دعوى ثم ان سلمنا ان كل ما يزيل احدهما يزيل الاخر
ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما ينتهي بذاته دون الاخر قوله دوام استحقاق المدح يدل على
ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم ويلزم من دوامها دوام الثواب قلنا هذا
ركيك لانا قد بينا انه قد ثبت ان استحقاق المدح لا لما ثبت به استحقاق الثواب فلم لا يجوز
ان يكون للطاعة وجهان احدهما يكون كالدائم فلا جرم يدوم معلوله وهو استحقاق المدح و
الاخر لا يكون كذلك فلا يدوم مقتضاه وهو استحقاق الثواب والجواب عما تمسكوا به ثانيا
ما سنبين ان شاء الله تعالى ان الشوب جائز وبتقدير امتناعه فانه يجوز من الله تعالى ان
لا يخلق العلم للمكلف بانه ينقطع ثوابه فلا يتأذى والجواب عما ذكروه ثالثا انا بينا في اول
الكتاب ان قول القائل ليس البعض اولى من البعض طريقة باطلة فانه كما يمكن ان يكون بعض
مقادير الثواب اولى من بعض فلا يمتنع ان يكون بعض الازمنة اولى من بعض ايضا فما ذكروه
بالعوض فانه غير دائم وكل ما يقولونه في حسن طريق قطع العوض فهو قولنا في هذه المسألة و
الجواب عما ذكروه رابعا ان الثواب الذي يعطيه الله تعالى في كل وقت على التعيين متناهي
فان امكن التفضل بمثل هذا الثواب المتناهي في وقت معين لا والله تعالى قادر على ان يتفضل
بمثل الثواب الذي يعطيه في ذلك الوقت فيلزم قبح التكليف وان لم يجز التفضل بمثل
الثواب المتناهي اندفع ما ذكروه والجواب عما ذكروه خامسا اليس ان نعمة الله علينا اكثر من نعمة
غيره ولا يلزم من هذا التفاوت دوام نعمه وكذلك الذم المستحق على معاصي بعضنا لبعض
دائم كدوام الذم المستحق على معصيته تعالى مع ان الذم على معصية الله اولى من الذم على معصية
غيره فعلمنا ان التساوي في الدوام لا يقتضي التساوي فيما يقع فيه وايضا فلم لا يجوز ان يقال العقوبة
المستحقة على معصية غير الله محصورة في وقت معين بحيث لا يمكن الزيادة عليه والعقوبة المستحقة
على معصية الله تعالى يزيد مدة استحقاقها على المدة الاولى وان لم تثبت على الدوام والجواب
عما ذكروه سادسا انا لا نسلم ان الكافر يستحق على جميع معاصيه العقاب الدائم بل المعلوم
انه يستحق على كفره العقاب الدائم اما في غيره فلا ثم ان سلمنا ذلك ولكن لما جاز في الشيء الحسن
ان يكون مثله قبيحا فلان يجوز في القبيح ان يكون مثله اقبح كان اولى فلا يبعد ان تكون الكبيرة

الصادرة عن الكافر تكون واقعة على وجه اقبح مما اذا وقعت من المسلمين فلا جرم لا يلزم
من استحقاق الكافر العقوبة الدائمة بفعلها استحقاق المسلمين ذلك ايضا بفعل تلك الكبيرة و
الجواب عما ذكروه سابعا انه لا نزاع في ان الثواب لا بد وان يتميز عن جميع المنافع الحاصلة
في الدنيا ولكن لم قلتم ان ذلك التميز لا يحصل الا بكونه خالصا من جميع الشوائب الا ترى
انه قد يوجد في الدنيا منافع خالية عن الشوائب لان حال حصول اللذة لا يحصل الالم فتكون
اللذة في تلك الحالة خالية عن الشوائب ثم ان الثواب اذا كانت خالية فالثواب يجب ثم ان الثواب
ان يتميز عن تلك المنافع ولا يكون ذلك الا لكثرة المنافع التي في الثواب وشرفها واذا كان
كذلك فيحتمل ان يتميز الثواب عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص عن الشوائب والجواب
عما ذكروه ثامنا ان حسن التفضل بالمنافع الخالية عن الشوائب لا يمنع من حسن التكليف
لما فيه من استحقاق التعظيم الذي لا يحصل الا به والجواب عما ذكروه تاسعا لم لا يجوز ان ينفصل العقاب
عن المضار الدنيوية بالكثرة والقوة لا بالمقدار والجواب عما ذكروه عاشرا ان كون العقوبة
خالصة عن الشوائب وان كانت زاجرة ولكن يحتمل ان يكون فيها وجه مفسدة فلا يمكن الجزم
بكونه مفسدة فلم يمكن الجزم بكونه لطفا وهذا هو الذي اوردناه على مجموع هذه القدر من الكلام كاف في ابطال الشبه
هذه الحجج وبالله التوفيق المسئلة الخامسة في الاحباط والتكفير والمعتمد في فساد القول بالمحابطة
ما مر في المسئلة الثانية ومما قيل فيه وهو من الاقناعيات ان القول بالاحباط يوجب فيمن جمع
بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ وذلك عند تساوي ما يستحق
من المدح والذم او بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق على اساءته هو الزائد او بمنزلة من لم يسئ ان كان
المستحق على احسانه هو الزائد ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة بطل القول بالمحابطة و
قد تعلق القائلون بالمحابطة بامور اولها ان الثواب يستحق على سبيل التعظيم والعقاب يستحق
على سبيل الاهانة واستحالة تعظيم احدنا الغير مع استحقاقه به في حالة واحدة معلومة بالضرورة والا
وانما يتعذر ذلك اذا حصلت له شروط ثلاثة احدها ان يكون الذام والمادح واحدا وثانيها ان
يكون المذموم والممدوح واحدا وثالثها ان يكون الوقت واحدا واذا تعذر فعل شيء تعذر استحقاقه
لان الاستحقاق مبني على صحة الفعل وثانيها انا قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب
الجمع بينهما محال فاستحقاقهما يكون محالا ولا يجوز ان يقال من اجتمع له الاستحقاقان فانه يثاب تارة
يعاقب اخرى لان المثاب يكون حال كونه مثابا خائفا من انقطاع الثواب وذلك يورث

الحزن والمعاقب حال كونه معاقبا يكون متوقعا لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور فيلزم
لا يكون الثواب والعقاب خالصين من الشوب وانه باطل وثالثها ان قالوا قد علمنا ضرورة
ان من احسن الى غيره بكثير من الاحسان وعظيمه مثل ان يكون نجاه من القتل واستخلص اولاده
ممن يعتدون عليه من الهلكة واغناه بعد الفقر وامنه بعد الخوف ثم كسر له قلما فانه يقبح منه ان
يذمه على كسر قلمه فلا يخلو اما ان يكون استحقاق الذم حاصلا او لا يكون والاول باطل والا لكان
حسن الذم ايضا حاصلا الا ترى ان كسر القلم لو لم يكن مسبوقا بتلك الايادي العظيمة فلما يكون
استحقاق الذم حاصلا فكذلك حسن الذم يكون حاصلا واما ان لم يكن ذلك لاستحقاق حاصلا
فليس ذلك الا لاستحالة اجتماعه مع استحقاق المدح لانه لو جاز اجتماع الاستحقاقين لما لزم من حصول
احدهما زوال الاخر واذا ثبت ان استحقاق المدح واستحقاق الذم يمتنع اجتماعهما فكذا القول في
استحقاق الثواب والعقاب ورابعها قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر
بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب
عما ذكروه اولا ان نقول تريدون بالتعظيم والاستحقاق ما يجري على اللسان او ما يكون في القلب
والاول مسلم ولكن ذلك لاجل ان اللسان الواحد لا ينطق بالمدح والذم وذلك لا يدل على تنافيهما
فان اللسان لا ينطق بمدح انسان وذم غيره دفعة واحدة مع انهما لا يتنافيان والثاني ممنوع
فانه لا يمتنع ان يجتمع اعتقاد كون الشخص مستحقا للتعظيم من وجه ومستحقا للاستخفاف من وجه اخر بل ذلك
انما يمتنع مع الشرائط الثلاثة التي ذكروها اذا حصل شرط رابع وهو ان يكون جهة استحقاق الذم و
المدح واحدا فاما عند تباينهما فنحن لا نجد من انفسنا تعذر ذلك بل نجد من انفسنا صحته وكيف
لا نقول ذلك والتنافي يستدعي اتحاد المتعلق كما في سائر الصفات المتعلقة فيما بين ذلك ان ذلك
لو امتنع لكان ذلك الامتناع اما لما يرجع الى الممدوح والمذموم او لما يرجع الى المادح والذام
والاول باطل والا لاستحال ذلك من فاعلين والثاني ايضا باطل لان المدح والذم بالقلب عبارة
عن العزم على والشكر او العلم باتصافه بصفة المدح وصفة الذم ولا منافاة بين هذين العزمين
ولا بين هذين الاعتقادين لا يقال الجمع بين هذين العزمين محال لاجل ان الداعي الصارف لان
الداعي الى اعظام زيد صارف عن اهانته لانا نقول متى يكون الداعي الى الاعظام لزيد صارفا
عن الاهانة اذا كان غرض المعظم نفع زيد اذا لم يكن كذلك والاول مسلم لان في الاستحقاق

به والحالة هذه ونقض الغرض والثاني ع فانه اذا كان الغرض ايصال المستحق فقط كان دعوى
التنافي في ذلك كدعوى التنافي بين الايلام والالتذاذ ومعلوم ان ذلك باطل ومما يحقق
ذلك ان الكافر يستحق الذم والاستخفاف بسبب كفره وقد يستحق التعظيم والشكر بسبب احسانه ولا تنافي
بين هذين الاستحقاقين عند ابي هاشم فلم لا يجوز مثله هاهنا والجواب عما ذكره ثانيا ان نقول
لم لا يجوز ان يقال انه اذا اجتمع الاستحقاقان فان الله تعالى يثيبه تارة ويعذبه اخرى ثم انه
تعالى ان قدم التعذيب فانه بعد ذلك يعطيه ما فاته في ذلك الوقت وان قدم الاثابة
فانه يكون في توفير العقوبة الغاية بالخيار ان شاء فعل وان شاء عفا والذي يدل على جواز
ذلك ان المكلف يستحق الثواب في الدنيا ومع ذلك فانه يقبح اثابته فيها ثم ان الله تعالى يجز
عليه في الآخرة ما فاته في الدنيا فاذا جاز في الثواب الواجب ان يقبح فعله لبعض الاسباب بشرط
ان يوفر الله تعالى على المستحق ما فات عليه فلان يعقل جواز ترك الاثابة في بعض الاوقات
بشرط ان يوفر الله عليه في وقت آخر ما فاته في ذلك الوقت كان اولى **قوله** علم المعاقب
بانه سينقطع عقوبته يخفف عنه العقاب فيكون العقاب مشوبا بالراحة وانه غير جائز
قلنا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يصرف التائبين والمعاقبين عن الفكر في انقطاع ما يفعل
بهم فان التائب كلما تم ان يتفكر في انقطاع ثوابه فانه تعالى يحدث من اللذات ما يصرفه
بها عن التفكر فيما سواها ويفعل بالمعاقب في كل وقت من الآلام ما يشغله عن الفكر في انقطاع
عقابه وليس ذلك بمستبعد فان كثيرا من اهل الدنيا المتنعم استغراقهم في اللذات عن الفكر في الموت
حتى لا يخطر ذلك ببالهم مدة مديدة ولا بد للخصم من ان يقول بمثل ذلك اذا سألوا عن علم اهل الجنة
بزيادة مراتب غيرهم عليهم وعن علمهم بما فاتهم من الثواب الذي احبطه عقاب معاصيهم وعن علمهم
بحصول اولادهم واعزتهم في النار فان كل ذلك منغص للذات وعن علم اهل النار بكون عقابهم
اخف من عقاب غيرهم وكذلك اذا علموا ما حبط من عقابهم بما فعلوه من الطاعات وكذلك
اذا علموا حصول اولادهم واعزتهم في الجنة او علموا حصول اعدائهم في النار فان كل ذلك مما يوجب
الفرح والسرور فلا جواب للمعتزلة عن هذه المسائل الا قولهم ان الله تعالى يصرفهم عن الفكر في هذه الاشياء
فاذا جاز لهم ذلك فلم لا يجوز مثله فيما نحن فيه ثم ان سلمنا ان اهل النار يعلمون انقطاع عقابهم فلم قلتم
ان ذلك يكون راحة يعتد بها مع ما هم فيه من الآلام العظيمة ثم ان سلمنا ان ذلك راحة فلم قلتم ان
ذلك راحة يعتد بها ولم قلتم ان الشوب غير جائز وقد مر تقرير ذلك والذي يزيده وضوحا

ان الثواب والعقاب انما يستحقان خالصين اذا لم يكن من المكلف ما يقتضي شوب كل واحد
منهما واما اذا اتى المكلف بالطاعة والمعصية فهو الذي ادخل في ثوابه هذا الشوب ولا يجب
ان يستبعد هذا من يقول بان المكلف يجوز ان يبطل استحقاقه من الثواب والعقاب فانه
ليس خروج الثواب والعقاب عن بعض صفاته بابعد من بطلان ذاتهما بالكلية والجواب عما
ذكره ثالثا انا لا نسلم انه انما قبح من المنعم عليه ذم منعمه على كسر قلمه لسقوط استحقاق الذم بل
لصيرورته معارضا باستحقاق الشكر وان لم يتحابطا بل تقاوما وهذا كما ان الانسان اذا كان
له على غيره مائة الف قنطار من الذهب ولذلك الغير على الاول حبة من الذهب فانه
يقبح منه مطالبته بتلك الحبة مع ان الاستحقاق حاصل هناك وكذا هاهنا فان منعوا من قبح
المطالبة في تلك الصورة منعنا نحن ايضا من قبح الذم هاهنا ولانا نعلم بالضرورة ان من
وهب لغيره مائة دينار ثم قتل عبدا له يساوي مائة دينار فان لذلك الغير ان يمدحه على
ما وهبه وان يذمه على قتل عبده فثبت ان الاستحقاقين اجتمعا فيه والجواب عما ذكره رابعا
انهم حملوا الاحباط في تلك الآيات على احباط ثواب الاعمال وذلك مما لا يتم الا باضمار شيء
في هذه الآيات وهو على خلاف الاصل واما نحن فلا نحتاج الى ذلك على مذهبنا فان من اتى بفعل يستحق
به العقاب وكان يمكنه ان يأتي به على وجه يستحق به الثواب فانه يقال انه ابطل حقه واحبطه واذا
كان كذلك سقط ما ذكروه فهذا هو الكلام في الجواب عما تمسكوا به من اثبات الاحباط
ونحن انما طولنا في هذه المباحث وان كانت غير لائقة بترتيب كتابنا حتى يتبين سقوط شبه المعتزلة
في القطع بالوعيد من كل جانب ويتضح جواز العفو من الله تعالى ورجاء ان يفعل بنا بمقتضى عفوه
فانه عليه السلام قال حكاية عن الله تعالى جل جلاله انا عند ظن عبدي بي فليظن اذا قطعنا
بانه تعالى يعفو عن العصاة رزقنا الله وجميع المسلمين عفوه بمنه وجوده ورحمته **الاصل
التاسع عشر في الاسماء والاحكام وفيه مسائل المسألة الاولى في حقيقة الايمان** اختلف
المسلمون في حقيقة الايمان ولا بد من ضبط المذاهب فيه فنقول اتفقوا على انه اما ان يكون
اسما لعمل القلب او لعمل الجوارح او لمجموعهما فان كان اسما لعمل القلب فليس فيه الا مذهبان احدهما
ان يجعل اسما للمعرفة وهو مذهب الامامية وجهم بن صفوان وقد يميل اليه ابو الحسين والثاني ان
يجعل اسما للتصديق النفساني وهو مذهبنا وقد عرفت الفرق بينه وبين الاعتقاد والارادة
واما ان كان اسما لعمل الجوارح فاما ان يكون اسما للقول ولسائر الاعمال والاول مذهب الكرامية

فانهم جعلوه اسماً للتلفظ بالشهادتين واما الثاني ففيه قسمان احدهما ان يجعل اسماً لفعل الواجبات
والاجتناب عن المحظورات فقط وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وثانيهما ان يجعل اسماً لفعل الطاعات
باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وهو مذهب ابي الهذيل وعبد الجبار بن احمد واما ان كان
اسماً لمجموع اعمال القلب والجوارح فهم الذين قالوا الايمان تصديق بالقلب واقرار باللسان و
عمل بالاركان وهم اكثر السلف والكلام في هذه المسئلة على مقامين احدهما في اثبات مذهبنا
وثانيهما في ابطال مذهب المعتزلة اما الاول فهو ان معنى الايمان في اللغة التصديق فوجب ان يكون
معناه في الشرع ايضاً كذلك وانما قلنا ان معناه في اللغة التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان
معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا اي يصدق به قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
اي بمصدق لنا واذا قلنا فلان يؤمن بالحشر والنشر لم نفهم منه الا انه مصدق بذلك معترف به
وانما قلنا انه لما كان معناه في اللغة ذلك وجب ان يكون معناه في الشرع ذلك ايضاً لوجهين
احدهما ان معناه في الشرع لو كان غير معناه في اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم وذلك
باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى قرآناً عربياً غير ذي عوج وقوله
بلسان عربي مبين وثانيهما ان اكثر الالفاظ دوراناً على السنة المسلمين لفظ الايمان والاسلام
فلو كانا منقولين عن اصلهما لوجب ان يبين الله تعالى ذلك لرسوله ويبين الرسول عليه السلام
ذلك للامة بياناً ظاهراً او ينقل نقلاً مشتهراً من الفرائض التي وقع النص عليها ومست الحاجة اليها ولو كان
كذلك لاشترك الناس في العلم به كما اشتركوا في العلم بامثاله فلما لم يكن كذلك ثبت ان معناه
في الشرع نفس معناه في اللغة فان قيل فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن التصديق باللسان كما قالت الكرامية فان
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لا نسلم ان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا القول
اللساني الا ترى انا لو قدرنا انهم ما وضعوا صيغة صدقت لشيء من المعاني بل كانت من الالفاظ
المهملة او كانت موضوعة لمعنى آخر لا لمعنى التصديق لم يكن المتلفظ بهذه اللفظة بلسانه مصدقاً والعلم
بهذه القضية ضروري حاصل لكل العقلاء فعلمنا ان العقلاء كلهم يعلمون بالضرورة انه ليس التصديق
بهذه اللفظة هو التصديق بل التصديق معنى هذه اللفظة او اللفظ الدال على ذلك المعنى كيف كان
الجزم بكون العقلاء عالمين بالضرورة بالتصديق النفساني يؤكده قوله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم نفى هذه الآيات التصديق باللسان حاصل مع

حكم بنفي الايمان فعلمنا ان المراد به التصديق بالقلب واما الذي يدل على فساد مذهب المعتزلة
من ان الايمان اسم للطاعات فالآيات والاخبار اما الآيات فمنها الآيات الدالة على ان
محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة الايمان لاعمال الجوارح قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقوله شرح الله صدره للايمان وكان عليه السلام
يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال
لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه ومنها الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة امور مضافة
الى الايمان وذلك يدل على كون الايمان مغايراً لها قال الله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات
ومنها الآيات الدالة على مجامعة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وذلك يقتضي كونهم مؤمنين مع كونهم لابسين بالظلم وقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا
ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فاخبر الله تعالى انهم مؤمنون وان لم يهاجروا وقوله من يأته
مؤمناً قد عمل الصالحات فشرط مع الايمان عمل الصالحات وهو يدل على انه قد يكون مؤمناً و
ان لم يعمل الصالحات وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وقوله انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم فسماهم مؤمنين
حال البغي والمعصية وقوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقاً من المؤمنين لكارهون
فاخبر عنهم بكراهتهم اخراج الله تعالى له بالحق مع انه سماهم بالمؤمنين اما الاخبار فما روي ان جبريل
عليه السلام اتى النبي عليه السلام وسأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر وكل ذلك يدل على ان الايمان صفة القلب واما المعقول فهو ان
الامة مجمعة على ان الايمان شرط لسائر العبادات وان فساد العبادات لا يكون فساداً للايمان
وذلك يدل على المغايرة بين الايمان وبين هذه الطاعات وايضاً فالطاعات لو كانت
ايماناً لم يكن احد من البشر كامل الايمان لانه لا يستكمل كل الطاعات احد من البشر وكذلك لو كانت
المفترضات هي الايمان لوجب ان لا يكون النبي عليه السلام كامل الايمان لانه قد يفعل الصغاير
وايضاً من آمن بالله تعالى ورسله ثم ادركه الموت في الحال قبل ان يفعل شيئاً من الطاعات
وجب ان لا يسمى مؤمناً اما المعتزلة فلهم ايضاً مقامان احدهما الاستدلال على مذهب انفسهم
وذلك من وجوه اولها ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان

فيلزم ان يكون فعل الواجبات هو الايمان وانما قلنا ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة راجع الى كل ما تقدم فوجب ان يكون كل ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وثانيهما قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين ومن حق المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلو لم يكن معناهما واحدا لما حسن هذا الاستثناء وثانيها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم وثالثها قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله الى اخر الاية ثم انه كرر ذلك وامر الرسول في اخر هذه الاية ان يستغفر لهم فاذا كان الفاسق لا يستغفر له وهو مع فسقه بل يلعن ويذم فذلك على انه غير مؤمن ورابعها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن وانما قلنا ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فقد اخزي وانما قلنا ان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب النار وانما قلنا ان من دخل النار فقد اخزي لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولم يكذبهم تعالى في ذلك فدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وخامسها قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقوله الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وقوله عليه السلام الحياء من الايمان واما الذين احتجوا به على انه لا يجوز ان يكون الايمان هو التصديق فامور اولها انه لو كان الايمان في عرف الشرع هو التصديق لما صح وصف المكلف به على الحقيقة الا في الوقت الذي يوجد منه كقولنا ضارب لما كان مشتقا من الضرب لم يصح ان يقال فلان ضارب الا في الوقت الذي يوجد منه الضرب ومعلوم انه يصح فيمن اتى بالايمان من قبل ولم يحبطها ان يقال انه مؤمن ويصح ان يقال في النائم حال نومه انه الآن مؤمن فصح انه غير باق على اصل الوضع وثانيها انه يلزم ان يوصف بالايمان كل مصدق قام من سواء كان مصدقا بالله وبرسوله او بالجبت والطاغوت ولما لم يجز ذلك بالاجماع بطل ما ذكروه

وثالثها ان من علم الله تعالى ثم سجد للشمس وجب ان يكون مؤمنا ولما اجمعت الامة على انه ليس كذلك بطل ما قلتموه ورابعها قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والمراد بالايمان هاهنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق وخامسها قوله تعالى حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فدل على ان الايمان يجب ان يكون مزينا في القلب والتصديق ليس كذلك والجواب عما ذكروه اولا ان نقول لا يمكن حمل قوله تعالى وذلك دين القيمة على جميع ما تقدم في الاية لوجهين احدهما ان ذلك لفظة الواحد لا يجري على الامور الكثيرة وثانيهما ان ذلك من الفاظ الذكران فلا يجوز اجراؤها على اقامة الصلاة وايتاء الزكاة لانهما مؤنثتان واذا ثبت ذلك فلا بد لهم من ان يضمروا شيئا اخر وهو ان يقولوا ذلك الذي مر ثم به فاذا كان كذلك فليسوا باضمار ما ذكروه اولى منا بان نضمر شيئا اخر وهو ان يعني ذلك الاخلاص او التدين او الدين الذي تقدم ذكره دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص وكذلك تدل لفظة الدين على التدين واذا تعارض الاضماران فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة واضمارهم يؤدي الى ذلك فما ذكرناه اولى ثم انا نعارضهم بقوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فيلزمكم ان يكون عدة الشهور من الدين فان حملوا الاية على التدين بكون الشهور كذلك قلنا هاهنا مثله والجواب عما ذكروه ثانيا لم قلتم ان المراد من قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم الصلاة الى بيت المقدس ولم لا يجوز ان يكون المراد منه ما هو موضوع له في اللغة وهو التصديق بوجوب تلك الصلاة والجواب عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم ان كلمة انما للحصر بل فائدتها تجري مجرى قولك انما النحاة البصريون وانما الرجل من يملك نفسه على معنى ان الفاضل الكامل من النحاة البصريون ومن الرجال الكامل هو الذي يكون بالصفة المذكورة والجواب عما ذكروه رابعا ان المؤمن من وجد منه الايمان وذلك اعم مما اذا وجد منه الايمان في الحال او قبله او بعده كما ان القائل من وجد منه القول الا انه الذي وجد منه القول في الحال لان القول حروف مركبة ولا يمكن التلفظ بمجموعها دفعة واحدة فلو اعتبرنا في تصحيح الاسم المشتق ان يكون المشتق منه حاصلا في الحال وجب ان لا يشتق من القول اسم اصلا لاستحالة حصول القول في الحال ايضا فما ذكروه لازم عليهم لان الايمان عندهم عبارة عن فعل الطاعات مع ان النائم يوصف بالايمان وان لم يكن في تلك الحالة فاعلا للطاعات والجواب عما ذكروه خامسا ان عرف الشرع استقر على تخصيص اسم الايمان بتصديق مخصوص وليس ذلك تغيير اللغة بل تخصيصا

للفظ ببعض مجازيه كما ان اهل العرف خصصوا لفظ الدابة ببعض ما يدب على وجه الارض وهو
الجواب عما ذكروه سادسا والجواب عما ذكروه سابعا ان ذلك حجة عليهم لان فعل الواجبات
قد يجامع الشرك والايمان لا يجامع الشرك فدل على ان فعل الواجب ليس بايمان والجواب
عما ذكروه ثامنا معارضة لتلك الاحاديث بالاحاديث الواردة في ان الفاسق مؤمن
وانه يدخل الجنة حتى قال عليه السلام لسائل عن ذلك وان رغم انف ابي الدرداء فهذا خلاصة
ما قيل في هذه المسئلة **المسئلة الثانية في حقيقة الكفر** حده القاضي رحمه الله بانه الجحد بالله تعالى
وربما فسر الجحد بالجهل وربما قال الجحد متضمن للجهل وقالت المعتزلة الكفر فعل قبيح او اخلال بواجب
يستحق به اعظم العقاب فهذا ملخص تعريفات الناس للكفر وهي باسرها ضعيفة اما الاول فان كان
المراد بالجهل بالله تعالى الجهل بوجوده فهو خطا لانه يلزم ان كل ما لا يكون جهلا بالله ان لا يكون
كفرا لان الحد واجب الانعكاس فكان يلزم ان لا يكون الجهل بقدمه وكونه قادرا عالما حيا
والجهل بنبوة محمد عليه السلام كفرا وان اراد به الجهل بالله تعالى سواء كان جهلا بذاته او بصفة من
صفاته فهو ايضا خطا طردا وعكسا اما الطرد فلان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى
ولا شك ان الحق في كل مسئلة منها واحد والمخالف له يكون جاهلا بصفات الله تعالى
فيلزمنا تكفير اصحابنا وانما قلنا ان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى لان ابا الحسن
اثبت البقاء صفة زائدة والقاضي رحمه الله نفاها وايضا فان ابا الحسن والقاضي وكثيرا من اصحابنا
اثبتوا لله تعالى ادراكا متعلقا بالمشمومات وادراكا ثانيا متعلقا بالمذوقات وادراكا ثالثا
متعلقا بالملموسات والاستاذ ابو اسحق مال الى نفيها واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة
قائمة بذات الله تعالى ونفاه اكثر الاصحاب وزعم ايضا عبد الله بن سعيد انه تعالى رحيم برحمة كريم
بكرم وعد من هذا الجنس صفات كثيرة وغيره زعم ان المرجع بها اما الى الارادة واما الى صفات له تعالى
ونقل امام الحرمين عن ابي سهل الصعلوكي من اصحابنا انه اثبت لله تعالى علوما لا نهاية لها ونفاها
سائر الاصحاب ونقل ابو القاسم الاسفرايني رحمه الله عن كثير من متقدمي اصحابنا انهم اثبتوا لله تعالى
خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وجمهور الاصحاب زعموا ان كل ذلك كلام واحد
وزعم الاستاذ ابو اسحق انه تعالى لما لم يكن كائنا في الحيز لاجل معنى كما ان الجوهر انما يكون كائنا في الحيز لاجل
معنى اتفق الاصحاب على نفي ذلك واختلف الاصحاب ايضا في الصفات الخبرية نحو الوجه
واليد والعين فزعم ابو الحسن انها صفات قائمة بذات الله تعالى سوى الصفات الثمانية و

مال الى نفيها وزعم ابو الحسين ان الاستواء صفة قائمة بذات الله تعالى وغيره نفاها و
اتفق نفاة الاحوال من اصحابنا على ان عالمية الله تعالى نفس علمه وقادريته نفس قدرته
ومريديته نفس ارادته واتفق مثبتوا الاحوال منهم على ان عالمية الله تعالى حالة معللة بعلمه
وقادريته حالة معللة بقدرته فعلى هذا يكون مثبتوا الاحوال منهم قد اثبتوا لله تعالى مع الصفات
السبعة والثمانية احوالا سبعة او ثمانية ونفاة الاحوال منهم يقولون بنفي هذه الاحوال
فقد تقرر من مجموع ذلك شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الاصحاب ولا يجوز
الالتفات الى ما يتكلف في ازالة هذه الاختلافات فان امثال تلك التكلفات مما لا يعجز
عنها احد من ارباب المذاهب فثبت انا لو حكمنا بان الجهل بشيء من صفات الله يكون
كفرا يلزمنا تكفير اصحابنا وتكفير شيوخنا وانه غير جائز واما العكس فهو ان انكار نبوته عليه السلام و
انكار كون القران معجزا وانكار ما علم كونه من ديننا بالضرورة كل ذلك كفر وكذلك قتل
الرسول عليه السلام والاستخفاف به والاستخفاف بالقران وشد الزنار ولبس الغيار
عند الاختيار كل ذلك كفر بالاجماع مع ان شيئا منها ليس جهلا بالله تعالى لا يقال انكار
هذه الاشياء لا يتم الا بالجهل بالله تعالى لان الدلالة لما دلت على صدق محمد عليه السلام فلا يمكن
الامتناع من ذلك الا بانكار الله تعالى لانا نقول لو كان الامر كما ذكرتموه يلزم ان يكون
الاختلاف في المجتهدات موجبا للتكفير لان من شك في مسئلة فروعية بقياس جلي فلان
يقول الخصم لا يمكنك انكار ما ادعيته الا بعد انكار صحة القياس ولا يمكنك انكار ذلك الا
بعد انكار الاجماع ولا يمكنك انكار ذلك الا بعد رد القران الذي لا يصح الا عند الجهل بالله تعالى
فيلزم ان يكون انكار الحكم في تلك المسئلة جهلا بالله تعالى وذلك باطل بالاتفاق واذا بطل
ذلك فكذلك ما ذكروه واما الذي ذكره المعتزلة فهو في غاية الركاكة لان عقاب الكبائر
متفاوت وكذا عقاب انواع الكفر متفاوت وكل ما ارادوا فانه اعظم بالنسبة الى بعض
الكفر الا وقد ارادوا به ان الكفر هو الذي عقابه اعظم من عقاب الفسق لكنهم حدوا الفسق بانه الذي
يكون عقابه ادون من عقاب الكفر فيكون ذلك دورا وانه باطل والاصح في تعريف الكفر
ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله وهو انه تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ونعني بالتكذيب اما نفس
التكذيب وما علم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب فان قيل هذا باطل من وجوه
الاول ان عدم التصديق اعم من التكذيب والحد يجب فيه العكس فكان يلزم فيمن لم يكذب

الرسول ولم يصدقه ان لا يكون كافرا لكنه بالاتفاق كافر فبطل هذا الحد وثانيها ان صاحب
التاويل اما ان لا يجعل من المكذبين بل يجعل المكذب من رد قوله عليه السلام من غير تاويل
واما ان يجعل من المكذبين فان كان الاول لزم ان لا نكفر الفلاسفة في قولهم بقدم العالم
وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات وانكارهم الحشر والنشر لانهم يذكرون للنصوص الواردة في هذه
المسئلة تاويلات ليست بابعد من تاويلاتكم للنصوص الواردة في التشبيه لانهم يحملون النصوص
الواردة في خلق الله تعالى العالم على تاثيره في العالم او احتياج العالم في وجوده اليه ويحملون النصوص
الواردة في علمه بالجزئيات على انه تعالى يعلم كل الجزئيات على وجه كلي ويحملون النصوص الواردة
في الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة في شقاوتها وسعادتها بعد المفارقة وقالوا اذا جاز لكم
حمل الآيات والاخبار المقتضية للتشبيه على امور روحانية وصرفها عن ظواهرها التي هي امور
جسمانية فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر فثبت انا لو اردنا بالتكذيب رد النصوص لا على وجه
التاويل لزمنا ان لا نجعل الفلاسفة من المكذبين واذا لم يكونوا من المكذبين وجب ان لا يكونوا
كفرة لان العكس واجب في الحد وان جعلت صاحب التاويل من المكذبين فمعلوم
انه ليس كل تاويل تكذيبا والا لزم اجراء كل الآيات والاخبار على ظواهرها وذلك يوجب
التشبيه والقدر والمذاهب المتناقضة وكل ذلك باطل فيجب ان تجعل بعض التاويلات
غير موجبة للتكذيب وبعضها موجبة للتكذيب وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب الا
بذكر الضابط الذي به يصير التاويل تكذيبا وما لم يذكروا ذلك كان التعريف غير مفيد
وثالثها وهو ان لبس الغيار وشد الزنار على طريق الاختيار وشتم الانبياء والقاء المصحف في
القاذورات كل ذلك مقتضية للكفر فلا يخلو اما ان يكون فعل الامور المنهي عنها تكذيبا للرسول
او لا يكون فالاول يقتضي ان يكون فعل كل المعاصي تكذيبا فتكون المعصية كفرا وهو مذهب
الخوارج والثاني يقتضي حصول الكفر بغير التكذيب وذلك يقدح في الحد لان العكس واجب
في الحد والجواب عن الاول ان الرسول عليه السلام لما ادعى وجوب تصديقه على جميع
فعدم تصديقه في ذلك يكون تكذيبا له فلا يكون عدم التصديق اعم من التكذيب
اشكالهم وعن الثاني انا نعلم بالضرورة اجماع الامة على ان دينه عليه السلام هو القول بحدوث
العالم واثبات العلم بالجزئيات واثبات الحشر والنشر فانكار هذه الاشياء يخالف
عليه السلام ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام كان يحكم بان كل ما يخالف دينه

كفر فعلنا بهاتين المقدمتين حكمه عليه السلام بكون هذه الاشياء كفرا لمن اعتقدها كان مكذبا
له عليه السلام فكان كافرا ومثل هذا الطريق لم يوجد في التشبيه والقدر فان الامة غير مجمعة
على ان القول بها مخالف لدينه عليه السلام فالحاصل انا لا نكفرهم لاجل مخالفتهم الظواهر بل
للاجماع على الوجه المذكور ومثله غير حاصل في الاختلافات الحاصلة بين الامة فلا يلزمنا
تكفير الداخلين في الامة وعن الثالث ان نقول انا انما نكفر بلبس الغيار والاستخفاف بالقرآن
لاجل انا علمنا بالضرورة من دينه عليه السلام انه كان يجعل هذه الاشياء ادلة على الكفر
فلا جرم استدللنا بصدورها عن الانسان على كونه مكذبا له عليه السلام بخلاف سائر
المعاصي فانا لا نعلم من دينه عليه السلام كونها ادلة على الكفر بل قد دللنا على انها تجامع الايمان
فظهر الفرق **المسئلة الثالثة في ان مخالف الحق من اهل الصلاة هل يكفر ام لا** قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رحمه الله في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام
في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم
ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من كفر المخالف واما الفقهاء
فقد نقل عن الشافعي رحمه الله انه قال لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب واما ابو حنيفة رضي الله عنه فقد حكى عن ابي حنيفة الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك واما المعتزلة
فالذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا وكفروا اصحابنا في اثبات الصفات وخلق الاعمال
واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وكان الاستاذ ابو اسحق يقول
اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره ان لا نكفر احدا من اهل
القبلة والدليل عليه ان المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بالعلم
او بذاته وانه تعالى هل هو موجد لافعال العباد ام لا وانه تعالى هل هو متحيز وهل هو في مكان
وجهة وهل هو مرئي ام لا فلا يخلو اما ان تتوقف صحة الدين على معرفة الحق منها او لا تتوقف
فالاول باطل اذ لو كانت معرفة هذه الاصول من الدين لكان من الواجب على النبي
عليه السلام ان يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه
الاشياء بل ما جرى حديث شيء من هذه المسائل في زمانه ولا في زمان الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم علمنا انه لا تتوقف صحة الاسلام على معرفة هذه الاصول واذا كان كذلك لم

الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير اهل القبلة
فان قيل لا نسلم انه عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل لانا نعلم بالضرورة
انه عليه السلام كان يكلفهم بمعرفة ما في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم ان
كتاب الله وسنة رسوله مشتمل على هذه المسائل فانا نرى المختلفين من اهل القبلة كل واحد
منهم يتمسك في نصرة قوله باية او خبر وذلك يقتضي الجزم بانه عليه السلام كان يكلفهم بمعرفة
هذه المسائل ثم ان سلمنا انه عليه السلام ما كان يباحث معهم في هذه المسائل لكن عدم
مباحثته معهم فيها لا يدل على عدم توقف صحة الدين على معرفتها الا ترى انه لم ينقل عنه عليه
السلام انه كان يباحثهم في حدوث العالم واثبات القادر وبيان كونه عالما بكل المعلومات
ودلالة المعجز على الصدق مع ان الاسلام لا يصح الا بهذه الاصول وما ذلك الا لما يقال
انهم كانوا عالمين بهذه الاصول على طريق الجملة فكان عليه السلام مستغنيا عن المباحثة معهم فيها
فاذا جاز ذلك في تلك المسائل فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في هذه المسائل ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على عدم تكفير اهل القبلة لكن ههنا ما يدل على كفر بعض المخالفين واعلم انا نذكر
ههنا ما عول عليه اصحابنا في تكفير المعتزلة ثم ما عولت عليه المعتزلة في تكفير اصحابنا ثم ما عول
عليه الاستاذ ابو اسحق في تقرير طريقته في وجوب تكفير من يكفره اما الذي ذكره اصحابنا
في ذلك فستة اولها تكفير المعتزلة بانكار الصفات وتقريره ان حقيقة الاله تعالى لما كانت
ذاتا موصوفة بالعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلا
بالله تعالى والجاهل بالله تعالى كافر وذلك يقتضي تكفير المعتزلة وثانيها تكفيرهم بانكارهم كون
الله تعالى موجدا لافعال العباد من وجوه منها انهم زعموا ان الله تعالى غير قادر على مقدور
العبد والعبد غير قادر على مقدور الله تعالى وهذا هو صريح مذهب الثنوية والمجوس في اثبات
شريك لله تعالى لا يقدر الله على مقدوره وهو لا يقدر على مقدور الله تعالى ومنها
اتفاق الامة على الابتهال الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم دفعوا ذلك
لانهم قالوا ان ما يمكنه من الالطاف فقد فعله لوجوبه عليه واما نفس الايمان فهو ليس من فعل الله
فاذن لا فائدة في الابتهال الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ومنها اتفاق الامة على انه يجب
علينا ان نشكر الله تعالى على ما رزقنا من الايمان وهم يقولون بل يجب على الله ان يشكرنا
على الايمان ومنها اتفاق الامة على ان فعل الله خير من فعلنا وهم قد دفعوا هذا الاجماع لان

الايمان من فعل العبد مع انه خير من كل ما عداه من المحدثات وثالثها تكفيرهم بقولهم بخلق
القران مع انه صحت الرواية عنه عليه السلام انه قال من قال القران مخلوق فهو كافر ورابعها
تكفيرهم بانكارهم كونه تعالى مريدا للكائنات وردهم اجماع الامة على قولهم ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وخامسها تكفيرهم بانكارهم الرؤية مع ان نص القران يدل على كفر منكر الرؤية
قال الله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون وسادسها تكفيرهم بقولهم ان المعدوم شيء فان ذلك
صريح مذهب اصحاب الهيولى لا سيما الذين كانوا قبل ابي هاشم فانهم كانوا ينفون الاحوال
ونافي الاحوال لا بد له من القول بان ذات الشيء ووجوده واحد فاذا لم تكن الذوات حاصلة
بالفاعل مع ان وجودها غير ذواتها كان ذلك قولا بان وجودها ليس بالفاعل واما الذي
ذكرته المعتزلة في تكفير اصحابنا فاربعة امور اولها قالوا ان كل من انكر كون العبد موجدا لزمه
الكفر من وجوه منها انه لا يمكنه اثبات الصانع لان الطريق الى حاجة العالم في حدوثه الى الفاعل
هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فمن انكر حاجة افعالنا في حدوثها الينا
لم يمكنه هذا القياس فح لا يمكنه اثبات الصانع وذلك كفر ومنها انا متى جعلناه فاعلا للقبائح
لزمنا تجويز ان يظهر المعجز على الكذابين فح لا يبقى للمعجز دلالة على الصدق ومنها انه لا يمكن الوثوق
بشيء من اخباره في وعده ووعيده لانه لما كان فاعلا للقبيح فكيف الامان من انه لا يكذب
ومنها اجماع الامة على كفر من اعتقد كونه تعالى ظالما ولا معنى للظالم الا من كان فاعلا للظلم فمن اعتقد
كونه موجدا لكل افعال العباد فقد اعتقد كونه ظالما فوجب ان يكون كافرا وثانيها ان اثبات
الصفات يقتضي الكفر لوجوه منها انه قول باثبات قدماء كثيرة سوى الله تعالى واجمعت الامة
على ان ذلك كفر ومنها ان القادر بالقدرة قد ثبت انه لا يصح منه ايجاد الجسم والعالم
بالعلم الواحد لا يصح منه ان يعلم اكثر من معلوم واحد فالقول بانه تعالى قادر بالقدرة عالم
بالعلم يوجب ان لا يكون تعالى قادرا على الجسم وان لا يكون عالما الا بالمعلوم الواحد وانه كفر
فالقول بالصفات كفر ومنها انه تعالى كفر النصارى في قولهم ان الله تعالى ثالث ثلاثة
فمن اثبت الصفات السبعة والثمانية مع الذات فقد قال بثامن ثمانية او بسابع سبعة
فيكون داخلا في الكفر وثالثها ان من قال القران قديم مع اعترافه بحدوث هذا القول المسموع
فهو كافر لانه يقتضي ان لا يكون هذا القول المسموع قرانا وذلك خرق لاجماع الامة ورابعها ان
القول بانه مريد بارادة قديمة لكل الكائنات يقتضي كونه مريدا لكل القبائح وذلك

يسد باب معرفة صدق الانبياء وذلك يقتضي نسبة القبائح الى الله تعالى وهي نقايص ونسبة
النقص الى الله تعالى كفر واما تكفير المشبهة فقد كفرهم اصحابنا والمعتزلة من وجوه اولها انه تعالى
ليس بجسم فمن اعتقد جسما لم يكن عالما بالاله تعالى على ما هو عليه في نفسه بل يكون جاهلا به والجاهل
بالله تعالى كافر وثانيها ان عابد الصنم انما يكفر لانه عابد لغير الله تعالى والمجسم عابد لغير الله تعالى
فيكون كافرا ولهذا قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه لمن حلف بمن احتجب بسبع سموات ثم سأله
عن تكفير يمينه فقال لا لانك حلفت بغير الله تعالى وثالثها ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم فدلت الاية على كفر من قال في غير الله انه الله ومن قال في جسم انه الله فقد
قال في غير الله انه الله فيجب كفره ورابعها ان الامة مجمعة على ان المشبهة كافر ثم ان المشبه
لا يخلوا اما ان يكون هو الذي يذهب الى كون الله شبيها بخلقه من كل الوجوه وليس كذلك
والاول باطل لان احدا من العقلاء لم يذهب الى كون الله شبيها بخلقه من كل الوجوه فلم يجز
ان يجمعوا على تكفير من لا وجود له بل المشبه هو الذي يثبت لله تعالى على صفة يشبه فيها بخلقه
والمجسم كذلك لانه اذا اثبته جسما مخصوصا بحيز معين فانه تشبيه له بالاجسام المحدثة فثبت ان
المجسم مشبه وكل مشبه كافر بالاجماع فالمجسم كافر وخامسها ان المجسم لا يمكنه ان يقول الله تعالى
عالم لذاته ولا يمكنه بيان كونه عالما بكل المعلومات ولا يمكنه بيان كونه حكيما ولا يمكنه بيان دلالة
المعجز على الصدق وهو كفر واما الروافض والخوارج فقد كفرهم اصحابنا من وجوه ثلاثة اولها انهم
كفروا سادات المسلمين وكل من كفر مسلما فهو كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر
فقد باء به احدهما فاذن يجب تكفيرهم وثانيها انهم كفروا قوما نص الرسول عليه السلام بالثناء
عليهم وتعظيم شانهم فيكون تكفيرهم تكذيبا للرسول عليه السلام وذلك كفر وثالثها اجماع الامة
على تكفير من كفر سادات الصحابة وكبرائها والجواب قوله هذه المسائل موجودة في الكتاب
والسنة وانه عليه السلام كان يحثهم على معرفتها وذلك يدل على انه عليه السلام كان يحثهم على
معرفة هذه المسائل قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكنا نعلم بالضرورة انه اذا جاء الاعرابي في
بالشهادتين فانه عليه السلام كان يحكم بايمانه ولو توقفت صحة الايمان على معرفة هذه المسائل
لكان من الواجب ان لا يحكم باسلامه الا بعد ان يرشده الى الحق في هذه المسائل قوله لعله عليه
السلام كان يعلم من القوم احاطتهم بالمذهب الحق في هذه المسائل فما كان يجب معهم فيها قلنا
هذا مكابرة لان من قال ان كل الاعراب الذين جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون

انه تعالى عالم بالعلم لا لذاته وانه مرئي وانه ليس بجسم ولا في مكان ولا في جهة وانه قادر على
اعمال العباد باسرها وانه موجد لها فقد قال ما يعلم بالضرورة فساده قوله كما انه عليه السلام ما تكلم
معهم في هذه المسائل فكذلك لم يتكلم معهم في حدوث العالم واثبات الصانع ودلالة المعجز على
الصدق فوجب ان لا يكون الخطأ في هذه الاصول كفرا قلنا الفرق بين الامرين هو ان دلائل هذه
الاصول على ما بين باصحاب الجهل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى الازهار والثمار بعد ان لم
ثم رأى عنقودا من عنب اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع ان نسبتها الى الماء والهواء والشمس الى جميع حبات ذلك العنقود
فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار واما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت ايضا انها ضرورية واما دلالة المعجز على الصدق
فقد بينا انها ايضا ضرورية ومتى عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول عليه السلام
فثبت ان العلم بالاصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام جلي ظاهر وانما طال الكلام
في هذه الاصول لدفع الشكوك التي لفقها المبطلون اما في مقدمات هذه الادلة او في معارضتها و
الاشتغال بدفع تلك الشكوك انما يجب بعد عروضها فثبت ان اصول الاسلام جلية ظاهرة
ثم ان دلائلها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله خاليا عما يوهم معارضا لها واما المسائل
التي اختلف فيها اهل القبلة فهي ليست في الظهور والجلاء مثل تلك الاصول وايضا فالكتاب
والسنة مشتملة على اكثر المسائل المختلف فيها بين اهل القبلة على ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق
وكل واحد يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى مما يطابق مذهب خصمه واذا كان الامر كذلك
ثبت الفرق بين هذين الصورتين فاما الذي ذكره اصحابنا اولا من ان الجاهل بالصفات جاهل
بالله تعالى والجاهل بالله تعالى كافر فالجواب عنه انا بينا ان اصحابنا اختلفوا في اثبات كثير من
الصفات ونفيها فيلزمهم تكفير الاصحاب ثم نقول ما تريدون بقولكم الجاهل بالله كافر ان عنيتم به
ان الجاهل به من كل الوجوه كافر فهو صحيح لكن احدا من اهل القبلة لا يجهله من كل الوجوه فانهم على
اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي حي عالم قادر خالق السموات والارضين وان عنيتم به
ان الجاهل به سواء كان من كل الوجوه او من بعض الوجوه كافر فهو محل النزاع فلم قلتم ذلك فان
عندنا الجهل بهذه التفاصيل مما لا يقدح في الايمان والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان
المجوس انما كفروا بقولهم ان الله لا يقدر على منع الشيطان بل انما كفروا بقولهم بتناهي مقدور
الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وكل ذلك
مما لم يقل به المعتزلة فظهر الفرق وقوله الامة مجمعة على الابتهال الى الله تعالى في ان يرزقنا الايمان

ويعصمنا عن الخذلان وذلك لا ينافي على مذهبهم قلنا لا نسلم ان خرق الاجماع كفر وان سلمنا
ذلك فغايته انه يلزمهم الكفر فلم قلتم ان من يلزمه الكفر مع انه لا يعترف به فانه يجب ان يكون كافرا
وهذا هو الجواب عن سائر الوجوه التي ذكروها فاما التمسك بقوله عليه السلام من قال القران
مخلوق فهو كافر فضعيف لانه من اخبار الاحاد وان صح لكن المخلوق قد يراد به الكذب الذي يصنع
ويختلق ولا خلاف بين اهل الاسلام ان من قال القران مخلوق على هذا التفسير فهو كافر لكن لم قلتم
ان القائل بكونه مخلوقا بمعنى كونه محدثا مخترعا فهو كافر واما التمسك بقوله تعالى بل هم بلقاء ربهم
كافرون فاللقاء حقيقة الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك في حق الله تعالى محال فلا بد من
التاويل ونحن نحمله على لقاء ثواب الله تعالى وهو الاظهر لان كل المفسرين اتفقوا على ان المراد به
الوصول الى دار الثواب واما الذي ذكره المعتزلة فهو ركيك جدا اما قوله انه لا طريق الى
معرفة الصانع الا برد الغائب الى الشاهد قلنا انا ذكرنا في باب اثبات العلم بالصانع طرقا كثيرة
قاطعة في هذا الكتاب من غير حاجة الى القياس الذي ذكروه قوله من جوز كونه فاعلا للقبيح لم يمكنه
معرفة صدق الرسل قلنا قد بينا في مسئلة الحسن والقبح ومسئلة النبوة ان هذا الاشكال مشترك بيننا
وبينهم وجوابه ايضا مشترك بيننا وبينهم وايضا بينا ان المعتزلة لا يمكنهم اقامة الدلالة على كون المعجزات
من فعل الله تعالى لانهم يقولون بصلاحية قدرة غير الله تعالى للايجاد ودلالة المعجز على الصدق لا يتم الا بعد بيان
ان المعجز فعل الله تعالى فاذا لا يمكنهم الاستدلال بالمعجز على الصدق من هذا الوجه واما نحن فلا يرد علينا
هذا السؤال فيلزمهم على مقتضى قولهم ان يكونوا كافرين لانه لا يمكنهم الاستدلال بالمعجز على الصدق
من حيث انه لا يمكنهم بيان كونه فعلا لله تعالى قوله من جوز القبيح على الله تعالى لا يمكنه الجزم بصدقه
في اخباره قلنا بينا ان هذا الاشكال ايضا مشترك ثم بينا انه يمكننا ان نستدل على بطلان ذلك
بدليل لا يستقيم على مذهبكم قوله يلزمكم كونه تعالى ظالما قلنا قد سبق الكلام في ذلك في تفسير اسماء
الله تعالى ثم نقول هب ان الوجوه التي ذكرتموها يلزم منها الكفر لكن ما الدليل على ان ما يلزم منه الكفر
وان كان لا يلتزمه القائل به فانه يكون كفرا فلا بد لكم من بيان ذلك ليتم غرضكم قوله في تكفير الصفاتية
ان اثبات الصفات لله تعالى جهل به تعالى والجهل به تعالى كفر قلنا قد بينا ان الجهل به تعالى انما يكون
في نفي الصفات عنه وان اثبات الصفات له تعالى هو الحق ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان الجهل
بصفاته تعالى كفر فانه اشتد الخلاف بينكم في صفات الله تعالى فنفاة الاحوال لا بد وان يقولوا
بنفي الصفات اصلا وهو مذهب الكعبي وغيره والجبائي اثبت الصفات الاربعة ونفى الصفة

الخامسة وابو هاشم اثبتها وابو الحسين نفى الصفات والاحوال باسرها والبلخي نفى المريدية والكارهية
والمدركية وغيره اثبتها وكل ذلك اختلاف بينكم في الصفات فيلزمكم ان يكفر بعضكم بعضا قوله اثبات
قدماء سوى الله تعالى كفر بالاجماع قلنا ان ادعيتم الاجماع على ان اثبات قدماء قائمة بانفسها يكون
كل واحد منها الها كفر فذلك صحيح والصفاتية لا يقولون بذلك وان ادعيتم الاجماع على ان اثبات
ذات قديمة موصوفة بصفات قديمة كفر فذلك دعوى الاجماع في محل النزاع قوله من قال
انه عالم بالعلم لا يمكنه بيان كونه عالما بكل المعلومات ومن قال انه قادر بالقدرة لا يمكنه الحكم
بكونه قادرا على الاجسام قلنا قد مر الجواب عن شبهتكم فيما تقدم في هذه المسائل قوله ان الله تعالى
كفر النصارى بقولهم ثالث ثلاثة قلنا انه تعالى انما كفرهم باثباتهم آلهة ثلاثة ومعاذ الله ان يقول
احد من المسلمين بذلك فظهر الفرق قوله من قال القول المسموع ليس بكلام الله تعالى فهو كفر بالاجماع
قلنا وانتم لا تقولون بان القول الذي نسمعه هو عين ما تكلم الله تعالى به فان الحروف والاصوات
التي تكلم الله تعالى بها على مذهبكم قد فنيت والتي نتكلم بها حروف واصوات اخر فاذا هذا الذي نسمعه
ليس بكلام الله تعالى فيلزمكم الكفر فان قالوا ان الذي نسمعه وان لم يكن عين كلام الله تعالى الا انه
حكاية كلام الله تعالى فلا يلزمنا الكفر فنقول فهذا هو جوابنا بعينه قوله من قال ان الله تعالى مريد
للقبائح فقد اضاف النقص الى الله تعالى وهو كفر قلنا القبائح غير مستندة الى الله تعالى من حيث
انها قبيحة لان قبحها عندنا ليس الا كونها متعلق النهي وذلك مما لا تاثير للقدرة فيه بل كل ما يصدر
عن الله تعالى فهو من حيث انه صدر عنه حسن واما الذي ذكروه في تكفير المشبهة فالذي قالوه
اولا من انهم جهال بالله تعالى فهو ضعيف لما مر من ان الجهل بالله تعالى لا يقتضي الكفر على الاطلاق
قوله عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله تعالى والمشبه عبد غير الله تعالى فيكون كافرا قلنا
اذا كان الاله عند ابي هاشم هو المختص بحالة توجب الاحوال الاربعة والجبائي والكعبي لما انكرا هذه
الحالة التي سمت فقد كانا يعبدان غير الذي يعبده ابو هاشم فيلزم المعتزلة تكفير احد الفريقين
وكذلك على قول شيخنا ابي الحسن الاشعري لما كان الاله موصوفا بصفة البقاء وغير موصوف
بالاحوال والقاضي يعتقد ان الاله غير موصوف بالبقاء وموصوف بالاحوال فيلزم ان يكون
الاله الذي يعبده الاشعري غير الذي يعبده القاضي فيلزم تكفير احدهما فلما لم يكن كذلك فكذلك
هاهنا ثم نقول عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله تعالى مع اعترافه بانه عبد غير الله تعالى
وهو انما كفر لذلك واما المشبهة فانه عبد غير الله تعالى مع ظنه انه عبد الله تعالى فلا جرم لا يكفر

قوله ان الله تعالى لعن الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان الله هو المسيح بن مريم فالله تعالى
كفرهم بجعلهم الاله ما هو غيره قلنا هذا يقتضي من كل فرقة ان يكفروا اصحابهم لان الحق انه تعالى لو كان
موصوفا بالبقاء وغير موصوف بالاحوال فالقاضي الذي يجعله غير موصوف بالبقاء وموصوفا
بالاحوال كان قد جعل غير الاله الها فيلزمه الكفر وان كان بالضد لزم ان يكفر الاشعري وذلك مما لا سبيل
اليه وكذا القول في المعتزلة ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انهم انما كفروا لاعتقادهم في احد من الناس
كونه الها مع ان ذلك الانسان غير متميز في صورته وشكله عن سائر الناس واما المجسمة فانهم لا يعتقدون
ذلك بل يقولون انه تعالى متقدس عن جسم لا كسائر الاجسام فظهر الفرق قوله المجسم مشبه والمشبه
كافر قلنا ان عنيتم بالمشبه من يقول ان الله شبيها بخلقه من كل الوجوه فلا شك في كفره
ولكن المجسمة لا يقولون بذلك ولا يلزمهم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك الا ترى ان الشمس والقمر
والنمل والبق اجسام ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية كون تشابه بين الشمس والقمر والنمل و
البق وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر
لان المسلمين اتفقوا على انه تعالى موجود وشيء عالم وقادر والحيوانات ايضا كذلك وذلك
لا يوجب الكفر وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الاله جسما مختصا بالمكان فلا نسلم انعقاد الاجماع
على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى الاجماع في محل الخلاف فلا يلتفت اليه قوله المجسم لا يمكنه
بيان ان الله تعالى عالم لذاته فلا يمكنه بيان الحكمة قلنا قد سبق ان الحق هو ان الله تعالى عالم وله
علم قائم بذاته وبينا مع ذلك كونه عالما بمعلومات لا نهاية لها وبينا انه لا يمكن توقيف دلالة
المعجز على الصدق على بيان انه لا يفعل القبيح وبالجملة فالقدح في كل مقدمات هذا الوجه مما مر في هذا الكتاب
قوله في تكفير الروافض والخوارج انهم كفروا المسلمين ومن كان كذلك فهو كافر لقوله عليه السلام من
قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما قلنا تكفير المسلم يقتضي الكفر مطلقا ام اذا كان المكفر معترفا بكون المكفر
مسلما الاول ممنوع فلم قلتم بان من اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة ثم كفر ذلك المعتقد
به فانه يكون كفرا والثاني مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا اساس الاسلام الا لاعتقادهم
صدور الكفر عنهم وان كانوا قد اخطأوا وضلوا في ذلك الاعتقاد واما قوله عليه السلام من قال لاخيه
يا كافر فقد باء به احدهما قلنا انه لا بد من اخبار الاحاد فلا يفيد العلم ثم بتقدير صحته فلا بد من تاويله
لان من ظن في مسلم كونه يهوديا او نصرانيا فقال له يا كافر فانه لا يكفر بالاجماع فعلمنا ان قوله من قال لاخيه
المسلم يا كافر لا يقتضي الكفر على الاطلاق فاذا يجب حمله على ما اذا قال له يا كافر مع اعترافه بكونه مسلما

ولا نزاع في ان ذلك يوجب الكفر ولكن الخوارج والروافض لا يعتقدون اسلام الصحابة الذين يكفرونهم
بكفرهم فلا يندرجون تحت الحديث قوله القرآن والاخبار تشتمل على الثناء على الصحابة رضي الله عنهم
فتكفيرهم مع ذلك كفر قلنا ان القوم لا يسلمون ذلك بل يقولون ان الذي ورد في القرآن
هو الثناء على المهاجرين والانصار وذلك لا يقتضي الثناء على اقوام مخصوصين وان سلمنا دلالة
القرآن على الثناء على اقوام معينين لكن ذلك مشروط بسلامة العاقبة وليس فيها دلالة على سلامة
عاقبتهم والا لوجب القطع بعصمة الصحابة وليس كذلك الا انه من قال بذلك واذا كان كذلك الدلالة
مشروطة بسلامة العاقبة ولم توجد سلامة العاقبة في حقهم لم يكن القدح فيهم رد الكتاب والسنة
والحاصل ان الروافض والخوارج ما ردوا الكتاب صريحا بل ذكروا فيه تاويلا فلم قلتم ان صاحب
التاويل لا بد من تكفيره واما الاحاديث الواردة في فضائل الصحابة رضي الله عنهم فهي من باب الاحاد
واجمعت الامة على ان انكارها لا يوجب الكفر بل القول بثبوت الفضيلة في حق الصحابة مسئلة علمية
لا عملية واجمعت الامة على انه لا يجوز التمسك باخبار الاحاد في المسائل العلمية قوله اجمعت الامة
على تكفير من كفر الصحابة قلنا انما يصح دعوى الاجماع لو ثبت ان الخوارج والروافض ليسوا من الامة
والا فهم يخالفون في ذلك وانما يثبت انهم ليسوا من الامة بالاجماع على تكفير من كفر الصحابة فيتوقف
كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا **المسئلة الرابعة في تفصيل الكفار** اعلم ان الانسان
اما ان يكون معترفا بنبوة نبينا محمد عليه السلام او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكونوا معترفين بنبي
من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما ان لا يعترفوا بذلك وهم اما ان يكونوا مثبتين
للفاعل المختار وهم البراهمة واما ان لا يثبتوه وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم فهذه فرق منكري
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان انكارهم لنبوته اما ان يكون عنادا واما ان لا يكون فالاول
اجمعت الامة على ان عقابهم يكون مخلدا ويكون اشد من عقاب غيرهم واما الذين لم يعاندوا
بل نظروا واجتهدوا واتوا بمنتهى مقدورهم في البحث والتفتيش فلم يعرفوا صحة نبوته عليه السلام
فالجاحظ زعم ان هؤلاء يكونون معذورين وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبري فانه صوب
جميع المجتهدين في الاصول لا على معنى انهم مصيبون في تلك الاعتقادات فان ذلك سفسطة
بل على معنى ان منتهى تكليفهم ذلك قالوا والدليل عليه ان حالهم يجري مجرى حال العاجز والله تعالى
قال ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج وحال هذا المتحير في العجز اشد من حال الاعمى والاعرج
لان الاعمى والاعرج يمكنهما الاستعانة بالغير واما المتحير الذي قد استعان بكل احد فلم يجد منه

ما ينبغي لتعليل في أنه في العجز لا محالة أشد من حال الأعمى والأعرج فكيف يليق بحكمة الحكيم تعالى أن يعذبه
مع أنه استفرغ الجهد وبذل الطاقة قال أما التشديدات الواردة فهي مخصوصة بالمعاندين و
النبي عليه السلام إنما كان يحارب المعاندين المتعصبين في نصرة الباطل لا غير وأما أصحابنا فقد
ذهبوا إلى أنه غير معذور وادعوا إجماع السلف في أن اليهودي والنصراني إذا كان مصرا على
يهوديته ونصرانيته فإنه لا يكون معذورا سواء كان إصراره للعناد أو للشبهة فهذا هو القول
في منكري نبوة محمد عليه السلام وأما المعترفون بنبوته فلا يخلو إما أن يكونوا مخطئين في بعض المسائل
أو لا يكونوا كذلك أما الأول فعندنا أن المخطئين من أهل القبلة ليسوا من الكفار بل يكون
ذلك الخطأ جاريا مجرى فعل سائر الكبائر في أنه تعالى يرجى منه أن يعفو عنه أو أن يعاقب عليه
لكن لا يخلد عقوبته وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون اعتقادهم عن الدليل أو عن التقليد
فإن كان الأول فهم ناجون بالاتفاق وإن كان الثاني فالمتكلمون قديما وحديثا اختلفوا
فيه والصحيح عندنا أنهم من أهل النجاة وإلا لزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فإنا
نعلم بالضرورة أن الأكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلة ولأنه كان عليه السلام يحكم
بإسلام كل من يقبل دينه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام ولو لم يصح الإسلام إلا بالدليل
لكان من الواجب عليه أن لا يحكم فيه بإسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونهم معتقدين لأصول
الدين والإسلام بالدليل وقد بينا تقرير هذه الطريقة بما مضى المسألة الخامسة في أن مرتكب
الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن وذهبت الخوارج إلى أنه كافر وذهب بعض الزيدية إلى أنه
كافر نعمة وذهب الحسن البصري إلى أنه منافق وذهبت المعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر بل له منزلة
بين المنزلتين والدليل على أنه مؤمن النقل والعقل أما العقل فهو أن المؤمن من اتصف بالإيمان
كما أن الأسود من اتصف بالسواد والفاسق متصف بالإيمان لأن الإيمان هو التصديق
على ما مر والفاسق متصف بالتصديق وتقريرها بين المقدمتين قد مر فيما تقدم وأما النقل فالآيات
الدالة على أن الإيمان يبقى مع المعاصي وأن الطاعة مضافة إلى الإيمان والآن فلنذكر شبه المخالف
أما الخوارج فقد تمسكوا بتسعة عشر أمرا أولها قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون
والاحتجاج بالآية من وجهين أحدهما عموم الآية في كل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل فيه الفاسق
وثانيهما أنه تعالى علل كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنزل الله وذلك يقتضي أن كل من لم يحكم بما أنزل
فهو كافر وثانيها قوله تعالى وهل نجازي إلا الكفور وثالثها قوله تعالى ولله على الناس حج

البيت ثم قال ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ورابعها أنه تعالى قد أخبر عن موسى وهارون عليهما
السلام أنهما قالا إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى وخامسها قوله تعالى فأنذرتكم
نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى فإن كان الفاسق يصلى النار كان مكذبا والمكذب
كافر وسادسها قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك
الذين خسروا أنفسهم إلى قوله ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وهم الكفار والفاسق تخف
ميزانه فكان كافرا مكذبا وسابعها قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت
وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم والفاسق ممن يسود وجهه فيكون كافرا وثامنها قوله تعالى والذين
كذبوا بآياتنا هم أصحاب المشأمة والفاسق من أصحاب المشأمة فيلزم أن يكون مكذبا وتاسعها
قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ذكر بكلمة الحصر وهي تقتضي حصر الخبر في المبتدأ وهو
أن لا يوجد فاسق إلا كافر وعاشرها قوله تعالى ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله
إلا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله وهو ثوابه فيكون كافرا وحادي عشرها أن
كل فاسق يدخل النار بالعمومات المذكورة وكل من دخل النار فهو مخزي لقوله تعالى ربنا إنك
من تدخل النار فقد أخزيته وكل من أخزاه الله فهو كافر لقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين و
ثاني عشرها قوله تعالى وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه إلى قوله إنه كان لا يؤمن
بالله العظيم وثالث عشرها قوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله
ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ورابع عشرها قوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار
كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وخامس
عشرها قوله تعالى أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين إلى قوله وكنا نكذب بيوم الدين
فحكم على جميع المجرمين الداخلين النار أنهم يكذبون بيوم الدين والمكذب بيوم الدين كافر وسادس
عشرها قوله تعالى وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا ثم قال وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا
ولم يذكر قسما ثالثا فوجب أن يكون الإنسان إما متقيا وإما كافرا وسابع عشرها قوله عليه السلام
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وثامن عشرها قوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت إن شاء
يهوديا أو نصرانيا وتاسع عشرها أن الولاية والعداوة ضدان لا واسطة بينهما فكما أن الولاية لله
تكون إيمانا فكذلك عداوته يجب أن تكون كفرا وأما الذين زعموا أن الفاسق منافق فقد احتجوا بالعقل
والنقل أما النقل فقوله عليه السلام آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا اؤتمن

خان واما العقل فهو ان العاقل اذا اعتقد ان في هذا الجحر حية فانه لا يدخل يده فيه ومن ادعى انه يعتقد
ذلك ثم ادخل يده فيه فانه يستدل بذلك على كذبه في تلك الدعوى وهذا المعنى في دعوى اعتقاد
الكبيرة اولى واما المعتزلة الذين اثبتوا المنزلة بين المنزلتين فحاصل كلامهم فيه وجهان الاول انهم يسندون
بالمعنى في مسئلة الايمان على ان الفاسق ليس بمؤمن ويبطلون ايضا كونه كافرا من وجوه ثلاثة الاول
ان ذلك مخالف لاجماع الصحابة لانهم كانوا يقيمون الحد على الفساق ولم يقتلوهم ولا حكموا
بردتهم وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يكون كذلك الثاني انه يلزم
الرامي لزوجته ان تبين منه امرأته بنفس الرمي وان لا يحتاج في تلك الابانة الى اللعان الى قضاء
القاضي لانه ان كان صادقا في رميها كانت امرأته كافرة فتبين منه وان كان كاذبا فانه يصير كافرا
فتحصل البينونة الثالث وهو الذي اورده واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه ان
قال الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه
والاخذ بالمتفق عليه والجواب عما تمسكوا به اولا انا لا نسلم ان صيغة من للعموم على ما مر في مسئلة الوعيد
ولئن سلمنا ذلك ولكن قوله بما انزل الله اما ان يكون المراد به ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله او المراد
به بكل ما انزل الله فان كان الاول فنحن نقول بموجبه لان من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر واما الثاني
فليس في الاية دليل عليه وان سلمنا العموم في الحاكم والمحكوم به ولكن نخصصه بما قبل الاية وهو قوله انا
انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار ثم قال
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فرجع الى المنزل المذكور قبله وليس ذلك الا التورية
والذين وجب عليهم الحكم به هم اليهود خاصة واما نحن فلسنا متعبدين بالحكم به فلا نكفر بترك الحكم به
فيصير الاية خاصة في اليهود والجواب عما تمسكوا به ثانيا هو ان هذا الحصر متروك الظاهر لان غير
الكفور يجازى وهو لنا لقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت واذا كان كذلك وجب حمل الجزاء
على جزاء مخصوص لانه يجوز ان يختص الكفور بعقاب لا يشاركه فيه غيره وسياق الاية دليل عليه وهو
قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا والجواب عما ذكره ثالثا ان قوله ومن كفر يحتمل ان يكون المراد
منه ومن انكر وجوب الحج الذي اوجبه الله تعالى فقد كفر وذلك لا نزاع فيه والجواب عما ذكره
رابعا ان قوله ان العذاب على من كذب وتولى مخصوص بالاتفاق لان شارب الخمر والزاني غير
مكذب لله تعالى بل اليهودي والنصراني لا يكذب الله تعالى نعم ربما يلزمه تكذيب الله تعالى
وفرق بين الكذب وبين من يلزمه التكذيب والجواب عما ذكره خامسا ان النار في قوله انذرتكم

نارا تلظى نكرة فلعلها نار مخصوصة لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى والجواب عما ذكره
سادسا ان قوله ومن خفت موازينه هو الذي يكون خفيفا في كل شيء وعندنا ان الفاسق ليس
كذلك فان ثواب ايمانه يثقل في الميزان ويمكن الاستدلال بهذه الاية على نفي المحابطة فيقال لو لم يكن
استحقاق ثواب الطاعة باقيا مع فسقه لكان كافرا ولما لم يكن كذلك ثبت الاول والجواب عما
ذكره سابعا انا لا نسلم ان كل فاسق يسود وجهه ولان الاية واردة في بعض الكفار لقوله اكفرتم
بعد ايمانكم والجواب عما ذكره ثامنا انا لا نسلم ان قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشئمة يقتضي ان كل من كان من اصحاب المشئمة كان مكذبا بالكيف والزاني والسارق من اصحاب
المشئمة ويعرف بالضرورة انهما ليسا مكذبين والجواب عما ذكره تاسعا ان قوله ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يقتضي ان يكون الفاسق هو الذي كفر بعد ذلك وبالاتفاق
الذي كان كافرا من اول الامر فاسق والجواب عما ذكره عاشرا انا لا نسلم ان الفاسق آيس من رحمة
الله بل الرجاء حاصل له والجواب عما ذكره حادي عشر ان الالف واللام في قوله ان الخزي اليوم
داخلتان على الاسم المفرد فلا يقتضي العموم وبتقدير ان يكون كذلك لكنه مطلق فينصرف الى المسمى
الكامل والخزي الكامل عندنا للكفار والجواب عما ذكره ثاني عشر ان قوله اما من اوتي كتابه بيمينه فحكمه
كذا واما من اوتي كتابه بشماله يكون حكمه كذا لا يقتضي ان يكون كل الناس منقسمين الى هذين القسمين لكن
سلمنا ذلك لكن قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم متروك الظاهر لان فساق اهل الصلاة يؤمنون بالله العظيم
فان الايمان هو التصديق وذلك حاصل قطعا والجواب عما ذكره ثالث عشر انه لو كان كل
ظالم كافرا لزم تكفير الانبياء لقوله تعالى حكاية عن آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني
ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين والجواب عما ذكره رابع عشر ان مقصودهم لا يتم الا
اذا اثبت ان كل فاسق فانه يكون مكذبا بالقيمة وذلك باطل قطعا والجواب عما ذكره خامس عشر
وسادس عشر ما مر انه لا يلزم من قوله واما الذين نقوا فحكمهم كذا واما الذين فسقوا فحكمهم كذا عموم
ذلك في حق كل واحد واما الاحاديث فهي من باب الاحاد فلا تصلح معارضة للاجماع قوله ان
الولاية والعداوة ضدان قلنا لم لا يجوز اثبات متوسط بين الضدين والجواب عن الحديث الذي
تمسك به من جعل الفاسق منافقا انه من اخبار الاحاد ولانه متروك العمل بظاهره بالاجماع
لان من وعد غيره بان يخلع عليه خلعة نفيسة فاذا لم يفعل ذلك لم يكفر بالاتفاق قوله كل من
اعتقد ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده فيه قلنا الفرق هو ان مضرة العقاب آجلة ويجوز

للمكلف ان يأتي بالتوبة او يعفو الله عنه بخلاف الحية فان مضرتها عاجلة فلا جرم لم يكن الاحتراز
عن مضرة العقاب كالاحتراز عن مضرة الحية واما ما احتجت به المعتزلة اولا فهو بناء على ان الفاسق
ليس بمؤمن والكلام فيه قد مر والذي عول عليه واصل بن عطا باطل لانهم لم يسلموا ان الفاسق
قسم مغاير للمؤمن والكافر بل الاجماع قبله كان منعقدا على انه اما مؤمن واما كافر فقوله بانه ليس بمؤمن
ولا كافر خرق للاجماع فيكون باطلا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب الاصل الخمسون
في الامامة الامامة رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا عن
الرئيس والقاضي وغيرهما وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه
فان كل الامة ليس شخصا واحدا واعلم ان الاستقصاء في اصول هذا الباب وفروعه غير لايق بكتابنا
فالاولى الاقتصار على اهم مسائل هذا الباب المسألة الاولى في وجوب الامامة قال جمهور الامة انه
يجب نصب الامام في كل وقت وقال ابو بكر الاصم وهشام الفوطي من المعتزلة والنجدات من الخوارج
وهم اصحاب نجدة بن عويمر انه لا يجب نصب الامام اما القائلون بوجوبه فمنهم من جعل الطريق اليه
العقل وحده ومنهم من جعل الطريق اليه السمع وحده ومنهم من جعل السمع والعقل طريقا اليه اما القائلون
بانه لا طريق اليه الا العقل فهم الشيعة والاثنا عشرية وهما زعما ان الامام من الالطاف فيجب
ان لا يخلي الله الزمان عنه ثم ان الشيعة زعموا ان الحاجة الى الامام ليستفاد منه معرفة الله تعالى
ومعرفة صفاته ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه والاثنا عشرية زعموا انه لا حاجة اليه في معرفة
الله تعالى بل الحاجة اليه ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبايح
العقلية والشرعية واما القائلون بانه لا طريق اليه الا السمع فهو مذهب اكثر اصحابنا اهل السنة
والجماعة واكثر المعتزلة واما القائلون بان العقل والشرع طريق اليه فهو الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري
واتباعه وهولاء لا يجعلونه لطفا في الدين فلا جرم لا يقولون بوجوب نصبه على الله تعالى بل يقولون
ان نصبه يندفع به ضرر كثير من الخلق فيجب عليهم نصبه لدفع الضرر واما القائلون بعدم وجوب
الامامة فالاصم ذهب الى انه لا يجب نصب الامام عند ظهور العدل والانصاف لانه لا حاجة
اليه في هذه الحالة ويجب نصبه عند ظهور الظلم واما الفوطي فقد عكس الامر وقال عند ظهور الظلم
لا يجب نصب الامام لانهم ربما قتلوه واستنكفوا عن طاعته فيصير نصبه سببا لزيادة الفتنة
فاما عند ظهور الانصاف فانه يجب نصبه لاظهار شعاير الشرع واما النجدات فانهم لم يوجبوا
نصب الامام في شيء من الاحوال فهذا تفصيل المذاهب والمعتمد في ايجابه شرعا ان نقول اجمعت الامة

على انه لا يتولى اقامة الحدود الا الامام او من يتولى ذلك بامره والله تعالى امر باقامة الحدود وقال
فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا لم يكن اقامة الحدود الا بواسطة
الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فانه يكون واجبا فان قيل لا نزاع في شيء من المقدمات التي ذكرتموها الا في قولكم ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فانه يكون واجبا فانا نطالبكم اولا بتفسير هذه القيود وثانيا
باقامة الدلالة على صحة ذلك وثالثا ان نذل على فساده من وجهين الاول هو ان الامر بقطع يد السارق
لا يخلو اما ان يكون مشروطا بنصب الامام او لا يكون مشروطا به فان كان مشروطا به لم يثبت
وجوب قطع السارق الا عند وجوده ولا شك ان الامر بالشيء اذا ورد مشروطا بشرط فانه لا يجب
على المامور تحصيل ذلك الشرط فان الامر باداء الزكاة لما ورد مشروطا بشرط ملك النصاب النامي
لم يجب على المكلف تحصيل النصاب النامي لتجب فيه الزكاة واما ان لم يكن مشروطا به لم يلزم من
وجوب قطع السارق وجوب نصب الامام الثاني انه ليس في لفظ الامر ذكر لايجاب غير المامور به
فاقتضاؤه لايجاب غير المامور به خلاف الاصل ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على وجوب الامامة
لكن ههنا ما يدل على عدم وجوبها وهو وجوه اربعة الاول ان الامة مجمعة على ان الطريق الى الامامة
ليس الا النص او الاختيار او الدعوة والنص باطل لما سنذكره في ابطال قول الامامية والاختيار
باطل بما تذكره الامامية في ابطال ذلك والدعوة باطلة بما تذكرونه انتم والامامية في ابطال ذلك فيلزم
فساد القول بالامامة الثاني وهو انه لو وجب نصب الامام لكان وجوبه اما لفائدة دينية او دنيوية
فان كان لفائدة دينية فهي اما معرفة الله تعالى على ما قالت الملاحدة لعنهم الله واخزاهم او ما عدا ذلك
من معرفة الشرع واداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبايح العقلية والشرعية
على ما يقوله الامامية والقسمان باطلان لما سياتي بعد ذلك في الرد على هذين الفريقين فان كان
وجوبها لفائدة دنيوية فهي اما جلب المنفعة وذلك بالاتفاق غير واجب او دفع المضرة ووجوبه
يتوقف على حصول المضرة لكن لا امتناع في انكفاف الناس عن الاضرار ومع ذلك لا يكون دفع الضرر
ممكنا فضلا عن ان يكون واجبا الثالث ان نصب الرئيس يتضمن الاضرار بالخلق فوجب ان
لا يجب وانما قلنا انه يتضمن الضرر لوجهين الاول انه قد يستنكف بعض الناس عن طاعته فيحاربونه
ويحاربهم وذلك ضرر وثانيهما ان الامام ان كان معصوما عن الخطا وقد لا ينقاد له
بعض العوام فيستحق القتل عاجلا والعقاب اجلا وذلك ضرر حاصل بسبب نصب الامام

وان لم يكن معصوما جاز ان يصير فاسقا او كافرا وح ان لم يعزل تعدى ضرر فسقه
وكفره الى الخلق وان عزل احتيج في عزله الى المحاربة واثارة الفتن وذلك ضرر الرابع ان
شرط الامامة من الورع والاجتهاد والفقه غير حاصل في ائمة اكثر الازمنة فوجب خلو تلك
الازمنة عن الامام الحق فلو كان نصب الامام الحق واجبا مع ان اهل زماننا ما نصبوه لكانت
الامة قد اجمعت على ترك الواجب وذلك باطل والجواب قوله ما تقسيم القيود المذكورة
قلنا ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون مقدورا للمكلف كالقدرة او لا يكون والاول
لا يلزم من الامر بالشيء الامر به والثاني لا يخلو اما ان يكون الامر بالشيء مشروطا
بحصول ما يفتقر الشيء اليه مثل ايجاب الزكاة فانه مشروط بحصول النصاب الثاني فلا جرم
لم يلزم من الامر باداء الزكاة الامر بتحصيل النصاب واما ان يكون ايجاب الشيء مطلقا
نحو ان يقال اصعد السطح فهذا الامر يوجب الصعود وتقديم نصب السلم فاذا عرفت هذا
التفصيل ظهر ان اطلاق القول بان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا غير صحيح بل لا بد ان يقال
ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب واذا خصصنا الدعوى فالدعوى
لا بد لها من دليل والدليل على صحتها وجهان الاول ان الامر المطلق يقتضي ايقاع الفعل مطلقا
فاذا كان ذلك الفعل موقوفا على شرط فان كان ترك ذلك الشرط مباحا ففي حال عدم
الشرط اما ان يبقى الامر بالمشروط فيكون امرا بالمحال ولا يبقى فلا يكون الامر بالمشروط مطلقا
وكلامنا ليس الا فيه الثاني ان السيد اذا امر غلامه بحاجة في السوق عندما يكون الغلام في البيت
فلو لم يذهب الغلام الى السوق فانه يحسن من السيد ان يعاتبه ويعاقبه على ذلك ولولا ان
ذلك الامر دل على الامر بالذهاب الى السوق والا لما حسنت المعاتبة قوله الامر بقطع السارق
اما ان يكون مشروطا بنصب الامام او لا يكون قلنا الجواب عنه يستدعي بيان الفرق بين
ان يكون الامر بالشيء موقوفا على الشرط وبين ان لا يكون الامر به موقوفا على الشرط وان كان
المامور به موقوفا على شرط فمثال الاول الزكاة فان الامر بها يتوقف على حصول ملك النصاب
النامي ومثال الثاني الصلاة فان الامر بها غير موقوف على حصول الطهارة وان كانت الصلاة
في نفسها موقوفة على الطهارة فانا نعلم بالضرورة الفرق بينهما اذا امرنا بالصلاة امرا جازما
لا مخلص عنه مع ان الصلاة تكون مشروطة بالطهارة وبين ما اذا امرنا بالصلاة بشرط حصول
الطهارة واذا عرفت هذا الفرق فنقول الامر بالقطع غير مشروط بوجود الامام بل الامر بوجود القطع

المشروط بالامامة ثابت مطلقا وعلى هذا الوجه يصح الاستدلال ويظهر الفرق بينه وبين مسئلة
الزكاة قوله دلالة الامر على ايجاب غير المامور به على خلاف الاصل قلنا ان دلالته عليه ليست
بالمطابقة والتضمن حتى يلزم تغيير الوضع بل بالالتزام فلا يكون ذلك على خلاف الاصل قوله الطريق
الى الامامة اما الاختيار او النص او الدعوة والكل باطل قلنا الحق هو الاختيار ونجيب عن شبهة الامامية
في ذلك قوله وجوب نصب الامام اما لفائدة دينية او دنيوية قلنا لفائدة دينية سوى
ما يقوله الملاحدة من تعلم اصول الدين وسوى ما يقوله الاثنا عشرية من تعلم الشرع منه بل لاجل
اظهار شعائر الدين من اقامة الاعياد والجمع وما يشبههما او نقول هو لفائدة دنيوية وهو دفع الضرر
قوله انه يجوز عقلا امتناع الخلق عن الاضرار فلا يحتاج الى الامام قلنا ما ذكرتموه امر موهوم واما
الحاصل الموجود فهو ان الخلق لا يخلو حالهم عن الايذاء والتنازع قوله نصب الامام يتضمن الضرر
قلنا هب انه كذلك ولكن الضرر الحاصل من تركه اعظم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فوجب ترجيح نصبه على عدم نصبه قوله الامام الذي تعتبرون امامته غير موجود فلو كان
نصبه واجبا لزم اجماع الامة على ترك الواجب وانه باطل قلنا انما يكون ذلك باطلا لو كان
عن الاختيار مع القدرة اما اذا تركوه عن الاضطرار والعجز فلم يلزم الباطل الطريقة الثانية وهي
ان الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة الرسول عليه السلام اجمعوا على انه لا بد من الامام واجماعهم
حجة وانما قلنا انهم اجمعوا على ذلك لما روي انه عليه السلام لما توفي كان اول من خطب
ابو بكر رضي الله عنه ان قال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان
يعبد اله محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب فقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة
الى الامام ثم تبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا اهم الاشياء وهو دفن الرسول عليه السلام
وراوا نصب الامام اهم من ذلك وكل ذلك يدل على وجوب نصب الامام على الفور
وكذلك قصة الشورى وبالجملة فجدهم واجتهادهم عقيب موت كل امام في نصب امام
اخر يدل على اعتقادهم وجوب نصب الامام على الفور المسئلة الثانية في الكلام على احتجاج
الاثنا عشرية على وجوب الامامة عقلا قالوا الامامة لطف واللطف واجب فالامامة واجبة
وانما قلنا ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس
قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات فان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبائح

اقرب من حالهم الى ذلك اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف الا ذلك وانما قلنا ان اللطف
واجب لوجهين احدهما ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعلة المكلف فاذا كان التمكين واجبا
فكذلك اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لما ثبت في الشاهد من ان احدنا اذا دعا
غيره الى الطعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض وقت التناول ولم يبده
وعلم انه متى استبشر في وجهه فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله فان تركه الاستبشار
والحال ما ذكرنا ويجري مجرى غلق الباب عليه والعلم بذلك ضروري الثاني ان المكلف لو لم يجب
عليه اللطف لكان ما يتحتم منه ايضا فعل المفسدة لانه لا فرق في العقول بين فعل ما يختار المكلف
عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عند تركه الواجب والعلم بذلك ضروري فثبت
ان اللطف واجب الكلام عليه لا نسلم ان الامامة لطف قوله الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم
عن القبائح ويحثهم على الواجبات فان حالهم الى فعل الواجبات وترك القبائح اقرب من
حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس قلنا هذا القدر لا يدل على كون الامامة لطفا الا بتقدير خلو نصب
الامام عن جميع جهات القبح وكون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر فعليكم
ان تدلوا على ان نصب الامام مصلحة خال عن جميع جهات القبح لانكم اذا لم تدلوا على ذلك كنتم
تجوزون ثبوت ما لو ثبت لقطعتم بكونه ليس بلطف ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكونه لطفا فثبت
ان ما ذكرتموه لا يكفي في بيان كون الامامة لطفا ما لم تضموا اليه الدلالة على خلوه عن جميع جهات
القبح لا يقال ما ذكرتموه مدفوع من اربعة اوجه اولها انه لو جاز القدح في كون الامامة لطفا من اجل
الاحتمال المذكور جاز القدح في كون معرفة الله تعالى لطفا لان الذي يكفينا في بيان كون المعرفة لطفا
كونها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقليين فاما خلوها عن جميع جهات القبح فقد
مما لا يمكن اثباته بالاتفاق وثانيها ان ما ذكرتموه يفضي الى تعذر القطع على وجوب شيء على الله تعالى
لكونه لطفا لانه لا شيء يدعى كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه فاذا كان في ذلك ما يسد باب
معرفة وجوب الالطاف على الله تعالى وكانت هذه المسئلة فرعا من فروع مسئلة وجوب الالطاف
كان ذلك مدفوعا وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة من جهات القبح فوجب نفيه و
رابعها ان جهات القبح محصورة مضبوطة وهي كون الفعل كذبا او جهلا او ظلما وهذه الجهات زائلة
عن الامامة فوجب القطع بنفي اشتمالها على القبح لانا نقول اما الاول فنقول معرفة الله تعالى ليست
من الالطاف التي يجب على الله تعالى فعلها بل يجب على العبد فعلها واذا كان كذلك فنقول

شيء لان الدليل دل على كون معرفة الله تعالى مصلحة ولم يدل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه فيغلب
على ظننا كون المعرفة لطفا والظن يقوم مقام العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا الا ترى ان الجالس
تحت الجدار المائل اذا غلب على ظنه سقوطه عليه فانه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع واذا
كان كذلك لا جرم كفى ظن كون المعرفة لطفا في وجوبها علينا واما الامامة فانتم توجبونها على الله تعالى
ولا يكفي في الايجاب على الله تعالى ظن كونها لطفا بل لا بد فيه من العلم بكونها لطفا فما لم يعلم بالدلالة
القاطعة خلوها عن جميع جهات القبح لا يمكن القطع بكونها لطفا فلا يمكن ايجابها على الله تعالى فظهر الفرق
قوله هذا يسد باب معرفة الالطاف قلنا نحن لا نستدل بكون الشيء لطفا على وجوبه على الله تعالى بل
نستدل بان الله تعالى فعله وانه لا وجه يحسن فعله الا كونه لطفا على كونه لطفا واما العلم بوجوب فعل
اللطف على الله تعالى على سبيل الاجمال فلا تعلق له بهذا الموضع قوله لا دليل على حصول جهة من
جهات المفسدة في الامامة قلنا قد مر تزييف هذه الطريقة قوله جهات القبح محصورة قلنا الحصر
المفيد هو المتردد بين النفي والاثبات وقد مر في مسئلة الحسن والقبح ان ذلك كالمتعذر في جهات
القبح ثم ان سلمنا انه لا بد في القدح في كون الامامة لطفا من تعيين وجه المفسدة فلم لا يجوز ان يقال
ان نصب الامام يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام اما عند
عدم نصب الامام فالمكلف انما يتركه لقبحه لا للخوف من الامام واذا كان كذلك كان في
نصب الامام للمكلف هذه المفسدة لا يقال هذا باطل بترتب العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي
ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل لخوف عن العقاب لانا نقول عندنا ان ترتب العقاب
على القبيح لا يعلم الا من الشرع وقبل ورود الشرع بذلك كان ذلك مجوزا فلما ورد الشرع به علمنا
ان ترتب العقاب لا يقتضي هذه المفسدة وغرضنا من مسئلتنا ان يقال ان نصب الامام
قبل ورود الشرع به يجوز ان يكون مفسدة وانما يعلم خلوها عن جميع جهات القبح اذا ورد الشرع به
وذلك اعتراف بانه لا طريق الى معرفة وجوبه الا من الشرع وذلك مما لا نزاع فيه وان سلمنا
ان هذا الوجه لا يصلح ان يكون مفسدة ولكن فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام
اشق منهما عند وجوده واذا كان كذلك كان نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا
الوجه وبتقدير هذا الاحتمال فلا نسلم انه يحسن فعله فضلا عن ان تدعوا وجوب فعله على الله تعالى
بل بورود الشرع بوجوب الامامة على عدم هذه المفسدة كان ذلك صحيحا ولكنه يصير الاستدلال
على وجوب الامامة سمعيا وذلك مما لا نزاع فيه ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا ولكن في كل

الازمنة او في بعضها مع بيانه وهو ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة قوم يستنكفون
عن طاعة غيرهم ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا قصدوه بالقتل واثاروا الفتن
العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيسا اصلا فانهم لا يقدمون على القبائح او يقل اقدامهم على القبائح
وهذا الاحتمال وان كان نادرا الا انه ممكن الوقوع فيكون نصب الامام في ذلك الزمان مفسدة
فيقبح من الله تعالى فعله ثم انه لا زمان على التعيين الا ويجوز فيه ان يكون زمانا لوقوع ذلك فلما
فاذا لا يمكننا القطع بوجوب الامام في شي من الازمنة لا يقال هذا مدفوع من وجهين احدهما ان
الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس كلامنا الان فيه بل في مطلق الرئيس وثانيهما ان هذه
مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند عدم نصب الامام غالبة بدليل استقراء العرف فان المفسدتين
اذا تعارضتا فدفع الاكثر بالتزام الاقل اولى من دفع الاقل بالتزام الاكثر لانا نقول اما الاول
فمدفوع لانه كما يتفق الاستنكاف من طاعة رئيس معين فقد يتفق كون الانسان في النفس ابية بحيث
يستنكف عن طاعة الغير كائنا من كان ذلك الغير واما الثاني فهو مدفوع لانا لا ننازع في ان
الزمان الذي يكون المفاسد فيه عند عدم الرئيس اقل منها عند وجوده زمان نادر ولكن كون
ذلك الزمان نادرا لا يقدح في غرضنا لان في ذلك الزمان النادر يكون نصب الرئيس مفسدة
فلا يجوز في الحكمة نصبه بل لو ادعيتم استحالة ذلك في كل الازمنة لكان ذلك دافعا للسؤال
ولكن عليكم ان تقيموا دلالة قاطعة على استحالة وقوع ذلك فان الذي ذكرتموه لا يدل الا على
ان الامر كما ذكرتموه في غالب الازمنة فاما انه يجب في كل الازمنة ان يكون الامر كذلك فكلامكم
لا يوجبه ولا يقتضيه ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا في جميع الازمنة ولكنها لطف يمكن ان يقوم
غيرها مقامها او لا يمكن مع بيانه وهو ان الامامة وان كانت لطفا الا ان من المحتمل ان يكون
في مقدور الله تعالى ما يقوم مقامها وح لا يجب على الله تعالى نصب الامام على كل حال فعليكم
ان تبطلوا هذا الاحتمال ثم انا نبين وجود ما يقوم مقام الرئيس في كونه لطفا على سبيل التبرع فنقول
انكم تعتبرون عصمة الامام فاما ان يكون عصمته لاجل امام اخر ولزم التسلسل او لا لاجل امام
اخر فح قد عقلنا ان المكلف في فعل الواجبات والامتناع من القبائح لا يتوقف على ان يكون له امام
فقد عقلنا في هذه الصورة شيئا اخر يقوم مقام الامامة في كونها لطفا لا يقال انا نعلم بالضرورة
ان القوم الذين لا يكونون معصومين يكون حالهم في الانزجار عن القبائح عند وجود الامام القاهر
الكامل احسن مما اذا لم يكن لهم هذا الامام والعلم بذلك ضروري لانا نقول اما اولا فلا يمكنكم القطع بوجوب

وجود الامام في كل حين لاحتمال ان يكون في بعض الازمنة كل الامة معصومين فيستغنون عن
الامام واما ثانيا فاذا جوزتم ان تقوم العصمة مقام الامام في المنع من القبائح فلم لا يجوز ان يقوم
غيرها مقامه ودعوى الضرورة ممنوعة وعليكم الدلالة وان سلمنا كون الامامة لطفا ولكن في المصالح
الدنيوية او المصالح الدينية ممنوع مع بيانه وهو ان الامام اما ان يكون لطفا في افعال الجوارح او في افعال
القلوب فان كان لطفا في افعال الجوارح فافعال الجوارح على قسمين منها ما يدرك وجوبها وقبحها
عقلا ومنها ما لا يدرك ذلك الا بالشرع فان اثبتم وجوب نصب الرئيس لكونه لطفا في الشرعيات
لم يلزم من ذلك وجوب نصب الرئيس مطلقا لان الشرعيات غير واجبة في جميع الازمنة
ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه فكيف يمكن الاستدلال بوجوب الشرعيات
على وجوب الامام في كل الازمنة وح يكون ذلك تركا منه للطريقة التي تقدم منا الاعتراض عليها
واما ان اثبتم وجوب نصب الرئيس لكونه لطفا في العقليات فنقول القبائح العقلية
في افعال الجوارح ان ترك لوجه وجوب تركها كان في ذلك مصلحة دينية وان ترك لا لذلك كان
ذلك مصلحة دنيوية لان ترك الظلم والكذب لا شك في كونهما مصلحة دنيوية لان نظام العالم
لا يحصل الا عند ترك الظلم والكذب والمعنى بترك القبيح لوجه قبحه هو ان الداعي له الى ترك الظلم هو
علمه بكونه ظلما وذلك من صفات القلوب فان جعلنا الامام لطفا في ترك القبيح سواء كان
الترك لوجه قبحه او لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية فيكون الامام لطفا في المصالح
الدنيوية وذلك بالاتفاق غير واجب على الله تعالى وان جعلناه لطفا في ترك القبيح لوجه
قبحه فقد جعلنا الامام لطفا في صفات القلوب لا في صفات الجوارح وذلك باطل لان الامام
لا اطلاع له على البواطن الا على مذهب الغلاة ولسنا نتكلم الان معهم واذا لم يكن له اطلاع على بواطنهم
لم يكن فعلهم للواجبات العقلية من افعال القلوب وتركهم القبائح العقلية من افعال القلوب لاجل
الخوف من الامام فلا يكون الامام لطفا في شي من المصالح الدينية لا يقال انه يحصل بسبب وجود
الرئيس القاهر مواظبة المكلف على فعل الواجبات العقلية من افعال الجوارح وترك القبائح
العقلية من افعال الجوارح ومواظبته على ذلك تقتضي ان يصير الداعي له الى ذلك الفعل والترك
وجه وجوبها ووجه قبحها فيكون نصب الرئيس لطفا في المصالح الدينية من هذا الوجه لانا نقول
ما ذكرتموه يقتضي ايجاب اللطف على الله تعالى وتقدس في جميع المصالح الدنيوية لان على
التقدير الذي ذكرتموه يكون رعاية المصالح الدنيوية سببا لرعاية المصالح الدينية وذلك

بالاتفاق غير واجب ثم ان سلمنا ان الامام لطف في المصالح الدينية ولكن متى اذا كان الامام
ظاهرا نافذ الحكم او اذا لم يكن كذلك م ع بيانه وهو ان انزجار الخلق عن القبائح بسبب الامام
انما يكون اذا كان الامام قادرا على زجرهم عن القبائح فاما اذا لم يكن قادرا على ذلك فلا يحصل
الانزجار فالحاصل ان الامام الذي يوجبونه ليس بلطف والامام الذي هو لطف لا يوجبونه ان اجابت
الشيعة عن هذا بجوابين احدهما انهم قالوا اللطف حاصل بالامام وان كان غائبا فان المكلف
اذا اعتقد وجود الامام وامامته واعتقد انه لا حال من الاحوال الا ويجوز ان يظهر ويتمكن من التصرف
في الحال الا ويكون المكلف خائفا ولاجل ذلك يمتنع من القبيح وثانيهما انهم قالوا سلمنا ان اللطف
انما يحصل عند ظهوره وتمكنه ولكنه انما لم يظهر لعلة ترجع الى المكلفين وهي اخافتهم الامام فهم قادرون
على ازالة ذلك فهم قد اتوا في تفويت اللطف من انفسهم قالت الشيعة وليس لاحد ان يعترض على
هذين الجوابين فنقول اما الاول فباطل لان الخوف الحاصل من امكان ظهوره في كل وقت كالخوف
الحاصل من امكان ان يخلقه الله في كل وقت وامكان نزوله من السماء في كل وقت واذا كان
كذلك فجوزوا ان لا يكون موجودا الا ان الله تعالى يجب عليه ان يخلقه عندما يكون المصلحة
في ايجاده ثم انه لا وقت الا ويجوز من المكلف ان يخلقه الله تعالى في ذلك الوقت فيكون اللطف
حاصلا وان لم يكن الامام موجودا وكذلك القول في نزوله من السماء والهواء واما الثاني فهو ايضا
ضعيف لان العذر الذي ذكرتموه غير حاصل في اولياء الامام فكان يجب ان يظهر لهم قالت الشيعة
لانا نقول اما الاول فباطل من وجهين احدهما ان الخوف من الامام مشروط بوجود الامام لان
الخوف من المعدوم محال فيستحيل حصول الخوف عنه مع تجويز عدمه وثانيهما ان هذا الاحتمال باطل بالاجماع
لان الامة في هذه المسئلة على قولين منهم من لم يوجب على الله نصب الامام ومنهم من اوجب ذلك
وحكم بان ذلك الامام موجود في الارض فلو اوجبناه على الله تعالى مع زعمنا انه غير موجود بل يوجده
الله تعالى عند حصول المصلحة لكان ذلك قولا خارقا للاجماع وانه باطل واما الثاني فهو باطل
ايضا من وجهين احدهما انا لا نسلم انه لا يظهر لاحد من اوليائه فان كل احد يعلم من حاله ان
الامام لم يظهر له فاما انه لم يظهر لغيره فذلك غير معلوم وثانيهما انا نسلم ذلك ولكن السبب فيه
ان احدا من احدهما انه اذا ظهر له فهو لغاية سروره به ربما يخبر غيره وذلك الغير يخبر بالنادر
فينتشر ذلك الخبر وينتهي الى الاعداء وثانيهما ان ذلك الولي انما يعرفه بالمعجزة فلا يمتنع دخول
الشبهة على المكلف في ذلك وح يستعين بغيره وربما لا يقف على وجه الدلالة فيصير عند

ويصير ذلك سببا لوصول الخبر الى الاعداء فهذا تقرير كلام الشيعة لانا نقول اما قولكم اولا
ان الخوف عن الامام يتوقف على وجود الامام قلنا هذا مسلم ولكن اذا توقعنا حدوث الامام
في كل وقت وعلمنا انه متى حدث كان مانعا عن القبائح كان الخوف حاصلا عنه في كل وقت
وان كنا لا نعلم انه هل هو حاصل في ذلك الوقت ام لا مثاله ان من علم ان السلطان متى اخذه
ضربه ثم انه يتوقع في كل حين ان ياخذه السلطان فانه يكون خائفا على نفسه قبل ان ياخذه
السلطان وان كان يعلم توقف ذلك الضرب على وقوعه في يد السلطان قوله ثانيا نتمسك
بالاجماع في دفع هذا السؤال قلنا ح يصير دليلكم سمعيا لانه لا فرق بين ان يكون الدليل بكل مقدماته
سمعيا او بعض مقدماته سمعيا وايضا فالعلم بصحة الاجماع عند الشيعة يتوقف على وجود المعصوم
في كل زمان لان الاجماع ليس حجة في نفسه عندهم بل لاشتماله على قول المعصوم فاذا الاجماع
لا يكون حجة ما لم يعلم قول المعصوم فيه وانما نعلم قول المعصوم فيه لو علمنا وجوده وحصوله في
الارض فلو اثبتنا اصل وجوده وكون وجوده في الارض بالاجماع لزم الدور قوله ثالثا ان
كل احد يعلم حاله من ان الامام لم يظهر له فاما ان الامام لم يظهر لغيره فذلك غير معلوم قلنا
هب ان هذا العذر البارد وجد ايضا في الغير فاما الرجل الذي يكون في غاية الولاء والخلوص
للامام اذا لم يره البتة مع شدة احتياجه اليه ليستفيد منه الذي اشكل عليه من العلوم فان
ما اوردناه من الاشكال متوجه فيه قوله رابعا المانع من ظهوره للاولياء اما خوف الاشتهار او
الخوف من عدم وقوف ذلك الولي على وجه دلالة المعجزة على صدقه قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه
ولكن الرجل الواحد اذا احتاج في تعلم الدين الى الامام فالذي يمكنه ان يعزم على خدمة الامام
وعلى ترك مخالفته فلا يمكنه ان يزيل خوف الامام عن الظالمين عن الاولياء على الوجه الذي
قررتموه فهذا الشخص قد تعذر عليه الانتفاع بالامام لا بعذر صدر عنه فاما ان يسقط التكليف
عنه وهذا هو قول الباطنية لعنهم الله او لا يسقط مع انه تعذر عليه الانتفاع باللطف لا لجرم صدر
عنه وذلك ايضا باطل لان التكليف بالفعل مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف غير جائز عندهم
سلمنا ان ما ذكروه يدل على كون الامام لطفا ولكن متى اذا كان نافذ الحكم او اذا لم يكن م ع بيانه
وهو ان المرجع في معرفة كون الامام لطفا الى استقراء احوال العالم والزمان عندكم ما خلا البتة
من الامام فلا يمكن معرفة حال الزمان الخالي عن الامام بالتجربة واما الذي يكون معرفته بالتجربة فهو
حال الزمان الخالي عن الامام النافذ الظاهر فاذن ما تريدون اثباته وهو وجود الامام لا يمكن

او عا ان عدمه مفسدة لان ذلك انما يعرف بالتجربة والتجربة ما حصلت وما لا يمكن التجربة
في كونه مفسدة فهو عدم الامام الظاهر القادر فلا توجبونه فبطل ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على كون الامام لطفا ولكنه منقوض والدليل المنقوض لا يجوز التمسك به لا يقال بيان كونه منقوضا
وهو انا لو قدرنا في كل بلدة بل في كل محلة اماما يزجر الخلق عن القبائح ويحثهم على الطاعات لكان
امتناع الخلق عن القبائح واقدامهم على الطاعات اكثر مما اذا لم يكن لهم الا رئيس واحد معصوم وكذلك
لو قدرنا الامراء والقضاة والجيش معصومين لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبائح وكذلك لو قدرنا
الامام عالما بالغيوب لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبائح وكذلك لو قدرنا اماما يرشد الخلق
الى ادلة معرفة الله تعالى واثبات النبوة ووجوب الامام عقلا ووجوب عصمته لكان في قوتهم
على هذه الاصول اسهل مما اذا لم يكن كذلك وما ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب اصل
الامامة قائم في هذه التفاصيل مع ان شيئا منها لم يجب عقلا فانتقض ما ذكرتموه لا يقال
لما اجمعت الامة على عدم وجوب هذه الامور علمنا ان جهات اللطف فيه غير كاملة فلذلك لم يجب
لانا نقول ان كان الامر كذلك علمنا ان مجرد ما ذكرتموه في بيان كون اصل الامامة لطفا و
ان الخلق مع الامام اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية مما اذا لم يكن لهم امام غير كاف في ذلك
اذ لو كان ذلك القدر كافيا في كونه لطفا لكان اينما حصل ذلك القدر حصل كونه لطفا وكان
يلزم الحكم بوجوبه عقلا ثم ان سلمنا ان الامامة لطف فلم قلتم ان اللطف واجب قوله اولا ان
فعل اللطف جار مجرى التمكين قلنا لا نسلم قوله لان من قدم الطعام الى انسان واراد من ذلك
الانسان ان يتناول ذلك الطعام وعلم منه انه لا يتناوله الا اذا تواضع
له فان تركه التواضع له يقدح في كونه مريدا من ذلك الانسان ان يتناول طعامه قلنا لا نسلم ان
ترك التواضع والحالة هذه يقدح في كونه مريدا على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد يكون الانسان
مريدا من غيره ان يتناول طعامه ارادة في الغاية حتى انه يقدر مع نفسه ان يفعل كل ما يعلم ان
الضيف لا يتناول طعامه الا عند فعله وقد يكون الانسان مريدا من غيره ان يتناول طعامه ولكن
لا الى هذا الحد بل يقول اني اريد منك ان تاكل طعامي لكن لا احب انك لو وقفت ذلك الاكل
على ان اقبل رجلك فاني لا افعل ذلك بل اريد ذلك ارادة لا الى هذا الحد واذا عرفت هذا
بالتفصيل فنقول الارادة اذا كانت واقعة على الوجه الاول كان ترك التواضع قادحا فاما اذا
كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نسلم ان ترك التواضع يقدح فيها والعلم بذلك بعدما

والتجربة ضرورية واذا ثبت ذلك فنقول لم قلتم ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات
والاجتناب عن المعاصي والقبائح على الوجه الاول حتى يلزمه فعل اللطف بيانه ان التكليف
تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان ياتي باقصى مراتب التفضل واذا كان كذلك حسن
من الله تعالى ان يريد الطاعة وترك المعصية على الوجه الثاني وعلى هذا التقدير لا يلزم من ترك
اللطف القدح في تلك الارادة قوله ثانيا ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا ان عنيتم بقولكم
ان احدهما كالاخر ان احدهما مماثل للاخر في حقيقته فهو باطل قطعا لان عدم فعل الشيء لا يكون مثلا
لفعل شيء اخر وان عنيتم به انه مماثله في الوجوب فهذا اول المسألة فيكون ذلك استدلالا بالشيء على
نفسه لا يقال اعني به تماثلهما في كونه اضرارا بالغير وذلك علة القبح ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك
في الحكم لانا نقول هذا قياس وقد بينا في اول الكتاب ان القياس لا يفيد العلم ولئن سلمنا ذلك ولكن
الفرق ظاهر لانه لا معنى لكون ترك اللطف ضررا الا انه ترك الانتفاع ولا يلزم من قبح فعل الاضرار
قبح ترك الانتفاع الا ترى انه يقبح منا ان نضر بالفقير ولا يقبح ان لا ننفعه فظهر الفرق ثم ان سلمنا
ان اللطف واجب ولكن اللطف يحتمل لان الملطوف له لا يفعل عند فعله ولا يعلم ذلك مع ثبوته وهو ان لفاعل اللطف
احوال ثلاثة اولها ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه يفعله وثالثها ان يعلم انه لا يفعله
فنحن ولئن سلمنا انه يجب فعل اللطف في الثاني فلم قلتم انه يجب في الثالث وذلك لان الواحد منا لا يجب عليه ان يتواضع للضيف اذا كان لا يعلم انه
يتناول الطعام عند ذلك التواضع واما الثالث فلا نسلم انه يجب فيه فعل اللطف وبه خرج مثال
الضيف وعلى هذا نقول انه لا يتصور في حقه تعالى الا احد القسمين احدهما ان يعلم ان الملطوف له
يفعل الملطوف فيه وثانيهما ان يعلم انه لا يفعله وعلى هذا التقدير لا يجب على الله تعالى نصب الامام الا اذا
علم من الامة انتفاعهم به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم منهم ان الامام في حقهم ليس لطفا محصلا
وان كان الثاني وهو ان يكون لطفا مقربا فاذا كان كذلك لا يجب على الله تعالى نصبه ثم لا نسلم
الا ان هذا الاحتمال قائم فيه فاي الازمان يمكن القطع بحصول الامام فيه وان سلمنا ان الامام لطف
وان اللطف واجب مطلقا ولكن متى اذا كان ذلك اللطف ممكنا ام اذا لم يكن مع بيانه انه
يحتمل ان لا يكون النبي في مقدور الله تعالى لطفا لبعض المكلفين فانه لا لطف له في مقدور الله تعالى
ولذلك يمكن ان يعلم الله تعالى ان كل من خلقه في هذا الزمان فانه يكفر ويفسق فلا يكون في ذلك
الزمان خلق المعصوم مقدورا له واذا كان هذا الاحتمال قائما في كل زمان لم يمكن القطع بوجود الامام
فيه لاحتمال انه لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان مقدورا فسقط التكليف بخلاف الكافر فانه

لا لطف له في الحال والمآل فلما استحال ذلك مطلقا لا جرم لم يتوقف عليه التكليف في الحال
اما اللطف الحاصل من الامام فهو وان كان متعذرا في الحال لكنه ممكن في المستقبل فلا جرم يقبح
التكليف في الحال بدون الامام لانا نقول لما ان الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا اصلا حسن
التكليف فكذلك لم لا يجوز ان يقال خلق المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدورا لا جرم
لم يتوقف عليه التكليف وتقريره ان تعويلكم في وجوب اللطف على مثال الضيف وهنا
اذا علم المضيف انه لا لطف له في ذلك اليوم يحسن منه ان يدعوه الى الضيافة وان كان
يعلم حصول ذلك اللطف غدا فان ادعيتم قبح هذه الضيافة فطالبناكم بالدلالة لانكم انتم المستدلون
فعليكم الدلالة ولئن سلمنا جميع ما ذكرتموه ولكن مدار هذه الحجة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين
وقد بينا فساد هذا الاصل واعلم انا انما اطنبنا في الاعتراض على هذه الحجة لانها كالقطب
في مسائل الامامة ولو صحت لاستمر اكثر اصول الشيعة ولم ار احدا من اصحابنا ولا من المعتزلة
بالغ في الكلام عليها فلذلك بالغت في الكشف عنها والله اعلم المسئلة الثالثة في صفات
الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة
وحل الشبه في اصول الدين ومن الفتوى في احكام الشرع الثانية ان يكون ذا رأي ومتانة في تدبير
الحرب والسلم ويشتد في مواضع الشدة ويلين في مواضع اللين الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب
فلا يضعف عن لقاء العدو وعن اقامة الحدود ولا يجبن عن القيام بالحرب الرابعة ان يكون عدلا
في الظاهر لان الفاسق ربما يصرف الاموال الى اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج في ذلك
كونه مسلما بطريق الاولى فهذه الصفات الاربعة لا بد من تحققها في الامام ويتوقف ثبوتها على
اربع صفات اخر وهي الذكورة والحرية والبلوغ والعقل اما الذكورة فلان الغالب من حال
النساء ان لا يحصل لهن الصفات التي ذكرناها ولانه لا يحصل لهن من الهيبة ما يحصل للرجال و
بهذا القول في البلوغ واما الحرية فلاستحقار الناس العبيد ولان ازمنتهم مشغولة بخدمة السادات
واما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا معه فهذه الصفات الثمانية معتبرة بالاتفاق
وهنا صفة تاسعة وهي كونه قرشيا وهي عندنا وعند ابي علي وابي هاشم معتبرة وحكى الجاحظ
عن جل المعتزلة انهم لم يشترطوا ذلك وهو قول الخوارج ولنا الاجماع والسنة اما الاجماع فثبت
بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة يوم السقيفة منعهم ابو بكر رضي الله عنه لعدم كونهم من قريش
واستمر ذلك في الصحابة ولم ينكر احد ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك

يدل على انعقاد الاجماع على رعاية هذا الشرط واما السنة فما رواه ابو بكر وكثير من اكابر الصحابة
عنه عليه السلام انه قال الائمة من قريش وندعي ههنا ان الالف واللام للاستغراق فيكون
معنى الحديث ان كل الائمة من قريش سواء كان المراد منه الامر او الخبر فانه يمنع من كون الامام غير
قرشي وتركنا العمل بلفظه الا في الامام الاعظم فيبقى الحديث حجة فيه وقال عليه السلام الولاة
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقال ايضا قدموا قريشا ولا تقدموها واحتج
المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا السلطان ولو امر عليكم
عبد حبشي اجدع وظاهر الحديث يقتضي نفي اعتبار الانساب واما المعقول فهو ان الغرض من الامام
القيام بمصالح الامة وذلك يصح من دون اعتبار النسب والجواب عن الاول ان كل امام
سلطان وليس كل سلطان اماما فلا يلزم من الحديث كون العبد الحبشي سلطانا دلالته على كونه
اماما والجواب عن الثاني انه لا يبعد ان يكون انقياد الخلق للقرشي بسبب اتصاله بالرسول عليه
السلام اتم فلاجل ذلك يعتبر في الامام كونه منهم فهذه الصفات التسعة المعتبرة في الائمة عندنا
والامامية يعتبرون صفات اخرى ونحن لا نعتبرها فلنشرح كل واحدة منها في مسئلة مفردة ان شاء الله
المسئلة الرابعة في نفي العصمة لم يشترطها في الامامة جمهور الملاحدة والامامية والمعتمد في عدم اشتراطها
ثلاثة مسالك المسلك الاول ان الامامة عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه شرعا
على غيره والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص اخر عليه شرعا فلو توقفت الامامة على العصمة لكان
ذلك اما للوصف الاول او الثاني او لمجموعهما والاقسام الثلاثة باطلة لان الاسير الذي بالمشرق
حال كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد غير الامام والامام غير نافذ الحكم عليه في هذه الحالة
لان ذلك يستدعي علم الامام بالغيب وقدرته على الاختراع ولا نزاع في فساده فثبت
ان الاسير في هذه الحالة لا ينفذ عليه حكم غيره وصار نافذ الحكم على غيره فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين
على الاجماع على ما كان عليه مع ان العصمة غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامام فان قيل
اولا نطالبكم بصحة القسمة وصحة الحصر الذي ذكرتموه وثانيا نبين فساده وذلك لانا نعتبر عصمة
الامام ليكون لطفا في المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة او في الواجبات العقلية
كما ذهبت الاثنا عشرية اليه او ليكون ناقلا للشريعة او ليكون مفسرا للقرآن ومشارعا للاحكام
او ليكون مرشد الخلق الى مصالحهم الدنيوية من الاغذية والادوية على ما ذهب اليه بعضهم وشيء
من هذه الوجوه غير داخل في تقسيمكم فيكون باطلا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان تكون الحاجة

الى العصمة لنفوذ حكمه على غيره **قوله** الامير والقاضي ينفذ حكمهما على الغير مع ان العصمة غير معتبرة فيهما **قلنا** لم لا يجوز ان يقال الامام انما احتاج الى العصمة لانه نافذ الحكم على كل من عداه والامير والقاضي ليسا نافذي الحكم على كل من عداهما وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الحاجة الى العصمة لعدم نفوذ حكم غيره عليه **قوله** الامير الغائب لا ينفذ حكم غيره عليه **قلنا** لا نسلم بل ينفذ عليه حكم الامام والا يلزم وجوب اطلاع الامام على الغيوب وقدرته على الاختراع ثم ان سلمنا انه لا ينفذ عليه حكم الامام لكن مطلقا او في الحال ع م وبيانه ان الامير يخاف الرعية من انهائهم ارتكاب المحظور لو ارتكبه فيصير خوفه من زجر الامام له زاجرا له في الحال عن ارتكاب المحظور في الحال واما الامام اذا ارتكب المعصية فانه لا يخاف احدا لانه ليس فوقه غيره حتى يكون خائفا منه فظهر الفرق لا يقال الامة معصومة عن الخطأ فالامام يكون خائفا من ان يعزلوه لو اقدم على المحظور لانا نقول كل من شاهد العالم وابصر احوال الملوك والرعية علم قطعا ان الرعية لا يقدرون على دفع الملوك عن الظلم ومن انكره فقد جحد الضرورة وان سلمنا ان ما ذكرتموه ينفي اشتراط العصمة الا ان ههنا ما يدل على اشتراطها وذلك من وجوه **الاول** وهو الذي عليه يعولون بان قالوا انا قد دللنا في باب وجوب الامامة على ان الخطأ لما كان جائزا على الناس وجب ان يكون لهم رئيس ليكونوا عند وجوده ابعد من الخطأ وعلى هذا لو لم يكن الامام معصوما لزمت حاجته الى امام اخر وتبيين ذلك بطريقين احدهما ان نذكر ذلك الدليل فيه بعينه فنقول لا شك ان ذلك الامام لو كان له امام اخر يزجره عن القبيح ويحثه على الطاعات لكان هو في هذه الحالة اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي مما اذا لم يكن له ذلك فيكون وجود الامام لطفا للامام الذي يجوز عليه الخطأ واللطف واجب فوجب ان يكون للامام امام اخر ولزم التسلسل وثانيهما انا لا نذكر ذلك الدليل فيه بل نقول لما ثبت بذلك الدليل ان من جاز عليه الخطأ احتاج الى الامام فنقول ان جهة الحاجة الى الامام هو جواز الخطأ لانا متى علمنا جواز الخطأ على الرعية علمنا حاجتهم الى الامام وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم جواز الخطأ على الرعية لم نعلم الحاجة الى الامام وان علمنا سائر الامور فوجب ان يكون جواز الخطأ علة الحاجة الى الامام فلو ثبت جواز الخطأ على الامام لحصلت فيه علة الحاجة الى الامام فيلزم افتقاره الى امام اخر ولزم التسلسل ومثال هذين الطريقين انا نقول في الممكن ان وجوده مساو لعدمه فيستحيل ان يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمؤثر فاذا اردنا ان نبين حاجة ذلك المؤثر الى مؤثر اخر بتقدير كونه ممكنا كان لنا فيه طريقان احدهما ان نذكر ذلك الدليل فيه بعينه فنقول لما كان ممكنا كان الوجود

في حقه مساويا للعدم فيستحيل ان يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح فوجب افتقاره الى مؤثر اخر وثانيهما ان لا نستعمل فيه ذلك الدليل بعينه بل نقول ان الممكن الذي اثبتنا بالدليل الاول حاجته الى المؤثر انما احتاج اليه لاجل امكانه لانا عند العلم بذلك نعلم حاجته وعند عدم العلم بذلك لم نعلم حاجته فاذا كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والامكان حاصل في هذا المؤثر وجب افتقاره الى مؤثر اخر و اذا عرفت الفرق بين هذين الطريقين ههنا فكذلك في مسئلتنا فثبت ان الامام لو لم يكن معصوما لاحتاج الى امام اخر ولزم التسلسل ولما كان ذلك باطلا كان القول بعدم عصمته باطلا **الثاني** ان الامام يجب متابعته بمجرد قوله وكل من كان كذلك وجب عصمته وانما قلنا ان الامام يجب متابعته اما اولا فلان الامام تفيد المتبوعية في اللغة واما ثانيا فللاجماع فانه لا نزاع في انه يجب على العامي متابعته في الفتوى والحكم ومتابعة من نصبه لهما وان العالم والعامي يجب عليهما متابعته في سياسته وعزله وتوليته وامره ونهيه في الذهاب الى الغزوات واقامة الحدود والعقوبات وانما قلنا انه يجب متابعته بمجرد قوله اما اولا فلانعقاد الاجماع على ان العامي يجب عليه قبول حكمه وفتواه لا لدليل وان العالم يجب عليه قبول امره ونهيه في السياسات لا لدليل يعتبره الامام على صحة ما يقوله واما ثانيا فلان متابعتنا له انما تحصل اذا قلنا ما قاله اذ لو كنا متابعين له اذا قلنا ما قاله لدليل دل على ان ذلك القول صواب لكنا متابعين لليهود والنصارى في القول بحدوث العالم ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام وذلك فاسد فثبت انه يجب علينا متابعته بمجرد قوله وانما قلنا ان كل من كان كذلك وجب عصمته لانه لو جاز عليه الخطأ لم يؤمن ان يسوس الناس بما فيه هلاكهم فاذا اوجب الله تعالى علينا متابعته يكون قد امرنا بالخطأ وباعتقاد صحته وذلك غير جائز **الثالث** ان الشريعة لا بد لها من ناقل وليس ذلك الناقل هو اهل التواتر اذ ليس يجب في كل ما نص الله عليه ان يكون معلوما لاهل التواتر واذا لم يجب ذلك لم يجب ان يكون كل الشريعة منقولا بالتواتر وايضا فبتقدير ان يكون كل الشريعة معلوما لاهل التواتر لم يجب ان ينقل اهل التواتر كلها اما عمدا او سهوا واذا بطل ذلك ثبت انه لا بد من معصوم ليكون حجة في نقل الشريعة والا لما قطعنا بوصول كل الشريعة الينا **الرابع** ان الامة اختلفت في احكام ليست في كتاب الله تعالى ولا في الاخبار المتواترة وما يدل عليها والقياس واخبار الاحاد ليسا طريقين الى الشريعة فلا بد من معصوم يستفاد منه الحق في هذه الاحكام **الخامس** انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى انما انزل القرآن لنعلمه ونعمل به ولا طريق لنا الى ذلك الا بقول المعصوم

المعصوم من وجهين احدهما ان القرآن قد تطرق اليه التغيير والتبديل والتحريف والدليل
عليه ما نرى فيه من الآيات المتناقضة مثل ان فيها ما يدل على التنزيه ومنها ما يدل على التشبيه
ومنها ما يدل على ان افعال العباد بقضاء الله وقدرته وارادته ومشيته ومنها ما يدل على انها
ليست كذلك وتكلف المتكلفين من اهل التاويل في دفع ذلك التناقض غير مستقيم لان
التناقض لو اندفع بمثل تلك التكلفات لما امكن ان يدعى التناقض على احد من اهل العلم في
قوله وتصنيفه لامكان ازالة التناقض عن ذلك بالتاويلات البعيدة وايضا فانا نرى انه
حصل في القرآن ما لا يجب ان يكون مثل التكرار في اللفظ كما في سورة الكافرين وفي قوله فباي
آلاء ربكما تكذبان وفي قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فانه جاء في سورة
النساء مرتين وفي المعنى كتكرير قصة موسى في اكثر سور القرآن ومثل اللحن كما في قوله ان هذان لساحران
وفي قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى ولم يحصل فيه ما يجب ان يكون
مثل الدقائق الاصولية والفروعية التي يشتمل عليها كتب المتكلمين والفقهاء فان اشتمال كتاب الله تعالى
عليها اولى وكل ذلك يدل على ان القرآن قد تطرق اليه التحريف وايضا فكثرة القراءات واختلاف
الناس في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو في اول كل سورة من القرآن مع انه اشهر ما في القرآن و
اختلافهم في المعوذتين والحاق بعض الناس آية الرجم ودعاء القنوت وكل ذلك مما يقدح في كون
القرآن متواترا فثبت تطرق التحريف الى القرآن فلا بد من معصوم يعلمنا القرآن الذي انزله الله تعالى
على رسوله **واعلم** ان هذه الشبهة قد تعلق بها جمهور المتقدمين من الروافض وطولوا فيها وصنف
القاضي ابو بكر الباقلاني رضي الله عنه في الجواب عما ذكروه في تقرير هذه الشبهة على التفصيل اربع مجلدات
الوجه الثاني وهو ان المتاخرين سلموا عدم تطرق التحريف الى القرآن لكنهم زعموا انه لا طريق لنا الى
فهم معناه الا من المعصوم لان اكثر الفاظ القرآن مشتركة ومحتملة ولذلك تجد المفسرين مختلفين في تفسيره
والكل منهم صاير الى ما سبق الى ظنه من غير دليل قاطع والتفاسير المنقولة عن الرسول عليه السلام
ليست متواترة فلا تكون مفيدة للعلم وهي ايضا متعارضة فثبت انه لا بد من معصوم يعلمنا التفسير الحقيقي
السادس ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله وكل من كان
كذلك فهو معصوم فالامام معصوم وانما قلنا ان كل امام فهو منصوص عليه لما سياتي انه لا طريق
الى الامامة الا النص وانما قلنا ان كل منصوص عليه من قبل الله تعالى فهو معصوم اما اولا فلانه لا يجوز
من الحكيم ان يولي من يعلم من باطنه انه يفسد في الحال وفيما بعده واما ثانيا فلان واحدا منا لو عرف

رجلا معصوما واختار للامامة لكان لا بد وان يختار ذلك المعصوم اذا كملت فيه شرائط الامامة
وتساوى فيها من ليس بمعصوم فلان يجب ذلك في حكمة الله تعالى كان اولى **السابع** ان الامام
نافذ الحكم على كل من عداه بالعزل والتولية والعقد والحل ولا ينفذ عليه حكم احد فوجب عصمته كالرسول
الثامن انه لو كان الخطا جائزا على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الاموال والفروج
اما ان يجب منعه او لا يجب فان وجب منعه فالمانع اما احاد الرعية او مجموعهم والاول باطل اما
اولا فلانه لو صح من احاد الرعية عزله وتوليته كما صح منه عزل احادهم لم يتميز حاله عن حال كل احد
منهم في ان لا يكون هو بان يكون اماما لهم اولى منهم بامامته واما ثانيا فلان كل من شاهد احوال العالم
وابصر الملوك والرعية علم بالضرورة ان كل واحد من احاد الرعية لا يتمكن من دفع ملك بلدته
فضلا عن ملك الارض كلها واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامام لطفا لكل واحد من الرعية ويكون
كل واحد منهم لطفا له فيلزم الدور لان الامام يمتنع عن المحظور لخوفه من الرجل الذي لا يمتنع من المحظور
الا من خوف الامام وباطل ان يكون المانع مجموع الرعية اما اولا فلان مجموع رعية الامام هو كل اهل
الارض واتفاق كل اهل الارض على الشيء الواحد ممتنع في العادة واما ثانيا فلانه وان امكن ذلك على
سبيل الندرة الا انه اقل فلا يكفي ذلك في منع الامام عن المعاصي واما ثالثا فلانا نعلم ان كل
واحد من الرعية يخاف من اظهار مخالفة الملك لخوف ان غيره لا يوافقه على تلك المخالفة
فيستعين الملك بغيره ويقتله وباطل ايضا ان يقال انه لا يجب منع الامام عن المعاصي اما اولا
فللاجماع وهو عندكم حجة سواء ثبت المعصوم او لم يثبت فلا يلزم من جعله مقدمة في اثبات المعصوم
دور واما ثانيا فلان المضرة التي في صلاح من نصب الامام تكون اكثر من منفعة نصبه فثبت ان
القول بجواز الخطا على الامام يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا **التاسع** انه ثبت
بما مضى في وجوب الامامة استحالة خلو الزمان عن الامام ثم نقول كل من احال خلو الزمان عن
الامام عقلا قال بوجوب عصمته فلو اوجبنا وجود الامام ولم نوجب عصمته كان ذلك خرقا
للاجماع **العاشر** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر و
كل من امر الله بطاعته يجب ان يكون محقا فاذا يجب ان يكون اولو الامر محقين ولا نعني بالمعصوم
الا ذلك فهذه عيون شبه الاثنا عشرية **واما شبه السبعية** فهي خمسة **الاولى** ان معرفة الله تعالى
غير حاصلة بالفطرة فلا بد من اكتسابها ونظر العقل غير واف بها للشبهة المحكية عن نفاة النظر فلا بد
من مخبر يخبرنا بذلك وذلك المخبر يجب ان يكون معصوما حتى يجوز الجزم بما اخبر به **الثانية** ان العقل

اما ان يكون كافيا في معرفة الله تعالى او لا يكون فان كان كافيا وجب ان يفوض كل واحد منا
الى ارشاده اليه عقله من العقائد وان لم يكن كافيا فلا بد من المعلم الثالثة انا اذا قلنا بالحاجة الى
المعلم فالخصم ان ساعدنا على هذا فهو المطلوب وان انكر فقد علمنا ان القول بالتعليم باطل وذلك
متناقض لانه نفي التعليم بالتعليم الرابعة ان نظر العقل يفضي بكل انسان الى مذهب اخر والمذاهب المتناقضة
يستحيل صحتها فعلمنا ان نظر العقل لا يفيد الحق واما التعليم من المعلم المحق فقد استحال ان يكون الا واحدا فعلمنا
ان طريق معرفة الله تعالى هو التعليم لا يقال النظر له شرائط وكل من اتى بها وصل الى الحق والناس انما
لم يصلوا الى الحق لعدم اتيانهم بها وايضا فانه لا يمكننا ان نعلم الامام والرسول الا بعد معرفة الله تعالى
فلو وقفنا عليهما معرفة الله لزم الدور وايضا فانتم انما اثبتم التعليم بهذه الوجوه التي ذكرتموها لا بالتعليم
فقد اثبتم التعليم بنظر العقل فوجب الاعتراف بصحة النظر وذلك يمنع من الجزم بالحاجة الى التعليم لانا
نقول اما الاول فالجواب عنه ان نقول هب ان للنظر شرائط وكل من اتى بها وصل الى الحق و
لكنا نعلم ان الانسان لا يقصر في حق نفسه عمدا وتجد ارباب المقالات يجتهدون كل الاجتهاد
في تصحيح انظارهم في الاحتراز عن مواضع السهو والغلط والشبهة ثم مع ذلك يقعون فيها فعلمنا
ان القوة الانسانية غير كافية في الوقوف على الشرائط المعتبرة في صحة النظر فلا بد من انسان كامل
يرشدهم الى استعمال تلك القوانين وهذا هو المعني بالشبهة الحكمية من قدمائهم ان النفس قد عمها الكون
فلا بد من كامل يزيل النقص عنهم واما الثاني فالجواب عنه انا لا نقول ان معرفة الله تعالى انما تحصل بمجرد
قول الامام حتى يلزمنا الدور المذكور بل نقول انه لا طريق لنا الى الوصول الى استعمال ما يدل على الله تعالى
الا بارشاد الامام فاذا وصل الامام الينا وارشدنا الى تلك الادلة عرفنا الله تعالى ثم
هو يرشدنا ايضا الى ما يدل على ما ستوضح نعرف امامته ايضا فالحاصل انا نقول بان الطريق الى
معرفة الاشياء مجرد قول القائل حتى يلزمنا المحال الذي ذكرتموه بل الطريق اليها هو نظر العقل بشرط
ارشاد الامام فالعقل وحده ناقص فيكمل بكمال الامام وارشاده ويحصل المعارف واما الثالث
فالجواب عنه ان الحاجة الى التعليم والمعلم ضرورية والعلم الضروري غير نظري بدليل ان العقلاء اذا رأوا
انسانا لم يقرأ كتابا ولم يلق استاذا ولا سمع شيئا من المباحث ثم ان ذلك الانسان يدعي انه يستخرج
حقائق العلوم بفكر نفسه فانهم يستهزئون به ويضحكون منه ولولا علمهم الضروري بانه لا بد من المعلم
والمعلم والا لما ضحكوا منه ولانا نعلم ان من يخالفنا اذا اتاه من قبلنا في وجوب التعليم كلام قوي
لا يقدر على الجواب عنه فانه في الحال يطلب الجواب من استاذه وذلك اعتراف من فطرته بالحاجة

الى المعلم فثبت بذلك كله اضطرار العقلاء الى العلم بالحاجة الى المعلم بل الفرق انما هو مع القول بانه
لا بد من المعلم نقول ان ذلك المعلم يجب ان يكون معصوما وهو النبي والامام حتى يحصل المطلوب وانتم
مع القول بانه لا بد من المعلم تقنعون بكل غوي وكبير في العالم ومن العلوم بالضرورة ان ما ذكرناه
اولى الخامسة انه جاء في القران ما ينبه به على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا من الرسول الا ترى ان
سحرة فرعون لما قالوا امنا برب العالمين لم يتم اسلامهم حتى قالوا رب موسى وهارون وكذا اولاد
يعقوب ما قالوا نعبد الاله بل قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق وكل ذلك
يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بواسطة الانبياء والائمة وخرافات الملاحدة كثيرة و
حاصلها ما اوردناه فهذه عيون شبه المثبتين للعصمة والجواب قوله ما الدليل على الحصر قلنا
الاستقلال ببيان ان كذا اما مشروط بكذا ام لا لا محالة مسبوق بتصور كل واحد من الامرين والمعقول
عندنا من الامامة ما ذكرناه من نفوذ حكمه على كل من عداه وعدم نفوذ حكم كل من عداه من الاشخاص
عليه ما دام لم يرتكب معصية ولم يعرف اشتراط العصمة عن الامام الا بهذا المعنى فاذا ادعى الخصم
اشتراط العصمة في الامامة بمعنى اخر كان ذلك بحثا اخر غير ما نحن فيه الان واذا تلخص ذلك فنقول انه
لما كان مفهوم الامامة بهذا المعنى مركبا من هذين القيدين علمنا بالضرورة ان المحتاج للعصمة اما احد
الامرين او مجموعهما قوله الملاحدة قالوا الامام هو الذي يكون لطفا في المعارف والاثنا عشرية جعلوه
لطفا في اداء الواجبات العقلية وحجة في نقل الشريعة الى غير ذلك من الوجوه قلنا هذه الاقسام
كلها داخلة في التقسيم الذي ذكرناه لان المعني بكونه لطفا في المعارف وفي اداء الواجبات ان حكمه
بايجاب بعض العقايد وبعض الاعمال نافذ عليهم وحكم غيره ليس بنافذ عليه وهكذا القول في سائر ما ذكروه
قوله لم لا يجوز ان تكون الحاجة الى العصمة لنفوذ حكمه على غيره قلنا لما ذكرنا ان الامير قد تحقق فيه هذا المعنى
مع ان العصمة غير معتبرة قوله الامام نافذ الحكم على كل من عداه بخلاف الامير قلنا اذا قدرنا ان يكون
تحت يد الامير عشرة وقدرنا في وقت اخر انه لا يحصل تحت يد الامام الا هذا العدد فنفاذ حكم
الامام في هذه الحالة مساو لنفاذ حكم الامير في تلك الحالة الا ان يقال الامير على العشرة وليس له نفاذ
في الكل والامام في العشرة وله نفاذ في الكل ولكنا نعلم بالضرورة انه لا اثر لهذا الفرق الا في التسمية
واذا كان كذلك فلو اقتضى ذلك النفاذ عصمة الامام لاقتضى عصمة الامير لما علمنا بالضرورة وجوب
تساوي المثلين ولا دافع لذلك الا ان يقال الامام لما كان نافذ الحكم في الكل لم يكن خائفا من غيره
والامير اذا لم يكن نافذ الحكم في الكل كان خائفا من غيره فحينئذ يكون هذا انتقالا الى المقام الثاني

وهو ان الحاجة الى العصمة لاجل انه لا ينفذ فيه حكم غيره وقد ابطلنا ذلك غير مرة بالامير الغائب
قوله انه ينفذ عليه حكم الامام ويلزم وجوب اطلاع الامام على الغيوب والقدرة على الاختراع
قلنا هذا مذهب الغلاة ونحن الان في هذا المقام لا نتكلم معهم لانا نعلم بالضرورة ان عليا
كرم الله وجهه ما كان كذلك وكيف وقد نسبوه الى الخوف والتقية فكيف يكون من هذا
حاله قادرا على الاختراع قوله ان خوفه من ان الرعية ارتكابه المحظور الى الامام يمنعه من الاقدام
عليه قلنا قد لا يكون خائفا من ذلك بان يكون واثقا بعجز الامام عن عزله وعدم تمكنه من منعه
من ذلك وكيف لا يقال ذلك مع ان الائمة عند الروافض كانوا ابدا خائفين على ارواحهم من كل احد
ولذلك لا يصل احد الى الامام في زماننا هذا وايضا فهب ان ذلك الخوف حاصل ولكن
ذلك لا يمنع من ارتكاب المحظور قطعا لما نشاهده في زماننا هذا ان الرعية كثيرا ما يقدمون
على مخالفة الملوك ولا يمنعهم الخوف عن تلك المخالفة قوله في المعارضة الاولى لو لم يكن الامام
معصوما لزم احتياجه الى امام اخر قلنا بناء هذه الشبهة على الشبهة التي ذكرتموها في باب وجوب
الامامة ونحن قد بينا فساد تلك الشبهة بيانا لا يرتاب العاقل فيه فتكون هذه الشبهة ايضا
باطلة قوله ثانيا الامام يجب متابعته بمجرد قوله وكل من كان كذلك وجب عصمته قلنا لا نسلم
انه يجب متابعته اما التمسك بلفظ الامام فذلك يدل على ان اهل اللغة اعتقدوا ان من
ينصب للنظر في امور الكل انه يجب متابعته فهو كتسميتهم الاصنام آلهة واعتقادهم ليس بحجة علينا كما انه
لا يلزمنا اذا سموا الاصنام آلهة لاعتقادهم ثبوت معنى الالهية فيها ان نعتقد ذلك فيها
ونسميها واما التمسك بالاجماع فلا يصح ذلك على اصولهم اما اولا فلان الاجماع عندهم انما
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فتكون صحة الاجماع فرعا على القول بالمعصوم فلا يمكن اثبات
المعصوم والا وقع الدور واما ثانيا فلان الاجماع دليل سمعي وعندهم وجوب الامامة والعصمة
غير سمعي اما على اصولنا فانه يصح التمسك بالاجماع ولكنا نمنع وجوب متابعة الامام ثم ان سلمنا
ان الامام يجب متابعته بمجرد قوله فلم قلتم ان من كان كذلك وجبت عصمته قوله اذا جاز عليه الخطا
فاذا اتى به كنا مامورين بفعل الخطا وانه غير جائز قلنا هذا منقوض بامور احدها انه يجب على الرعية
متابعة القاضي والامير مع انتفاء عصمتهما بمجرد قولهما فان قالوا الامام من وراء الامير والقاضي
قيل لهم انه وان كان كذلك الا انه يجب على رعية الامير والقاضي الغائبين عن الامام بالف
فرسخ الانقياد لقولهما في استباحة الفروج واراقة الدماء وهب ان الامام يتدارك في ثاني

الحال ولكن كيف ما كان يجب على الرعية الانقياد للامير والقاضي الظالمين في تلك الحالة
وايضا فالذي يقع للمقتول ظلما والموطوءة حراما ما يتداركه الامام بعد ذلك وثانيها ان المفتي من
الشيعة ليس بمعصوم مع انه يجب على العامي متابعته بمجرد قوله وثالثها الحاكم يجب عليه الحكم
بشهادة من هو ظاهر العدالة مع انه لا يجب عصمة الشاهد ورابعها ان العبد يجب عليه طاعة
سيده فيما لا يعلمه محرما مع انه لا يجب عصمة السيد والابن يجب عليه طاعة الاب والزوجة
يجب عليها طاعة الزوج وان لم تجب البتة عصمة هؤلاء وخامسها ان المأموم يتبع الامام و
ان جوز ان تكون افعال الامام محظورة بان يكون قصد بركوعه وسجوده الكواكب فيخرج من هذه
المسائل انه لا تناقض في امر الله تعالى الرعية باتباع الامام في الظاهر وان كان قد نهى الامام
عن ذلك الفعل قوله ثالثا الشريعة لا بد لها من ناقل والتواتر لا يكفي في ذلك فلا بد من المعصوم
قلنا نحن نعترف بوجود المعصوم ولكنه هو جملة الامة فانها عندنا معصومة عن الخطا وايضا فانتم
لم تشاهدوا الامام فبالطريق الذي وصلت اليكم الشريعة من الامام جاز وصولها من الرسول الينا
قوله رابعا اختلف الامة في احكام غير مذكورة في كتاب الله تعالى ولا في السنة المتواترة والقياس
واخبار الاحاد ليسا طريقين فلا بد من معصوم قلنا لم ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها اقصى
ام ظاهرا ام خ بيانه ان العمومات الواردة في كتاب الله تعالى وتقييد المطلقات وتخصيص العمومات
وضم الآيات بعضها الى بعض والتمسك بالآيات يجوز ان يكون وافيا ببيان الاحكام الشرعية
ولذلك ترى في زماننا ان البخاريين من الشفعوية والحنفية يخرجون اكثر المسائل الخلافية منهم على قوله
عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وهذا هو السؤال الذي يوردونه علينا حيث قلنا الصحابة
اختلفت في مسئلة الحرام والجد ولا مستند لذلك الا القياس ثم ان سلمنا انه ليس في الكتاب ولا
في السنة المتواترة ما يدل عليها فلا نسلم ان خبر الواحد والقياس ليسا بطريقين الى الاحكام وبيانه مذكور
في اصول الفقه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الواجب فيه الرجوع الى استصحاب الحال والى
دليل العقل عند من يقول الاشياء قبل الشرع على الاباحة ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول الاحكام الشرعية
كلها غير منقولة عن الامام لانها غير متناهية وما لا يتناهى لا يمكن التنصيص عليه على التفصيل فبالطريق
التي عرفتم هذه الاحكام من الامام فنحن عرفناها من الرسول عليه السلام قوله خامسا القران قد تطرق
اليه التحريف قلنا شرائط التواتر حاصلة في نقل القران فوجب القطع بصحته واما الوجوه التي استدلوا
بها من اشتمال القران على التناقض والتكرار واللحن فالقاضي هو استقصى الجواب عنها في كتاب الانتصار

فمن ارادها فليطلبها منه قوله اكثر الفاظ القران مشتركة قلنا الواجب علينا في الاخبار والقران حملها
على الظواهر فان منع من ذلك مانع عقلي وسمعي وجب حملها على المجاز ان كان وجه المجاز واحدا وان
كان وجه المجاز اكثر من واحد فان وجدنا دليلا يرجح به احد معنييه على الآخر رجحناه والا قلنا ان الله تعالى
اراد بها على الجميع ان جوزنا ان يراد باللفظ الواحد جميع مسمياته على الجمع وان منعنا من ذلك توقفنا فيه
واستدلالهم باختلاف المفسرين على انه لا حجة معهم باطل لانه يلزمهم ان يكون الاختلاف في التوحيد و
النبوة قادحا في صحتهما وايضا لما اوجبوا علينا الرجوع الى الامام في تفسير القران وجب ان يكون
امامهم قد فسر لهم القران ونحن اذا نظرنا الى التفاسير التي حكاها ابو جعفر القمي في كتاب نوادر الحكم وامثاله
عن ائمتهم وجدناها بحيث يستنكف العاقل عن الالتفات اليها فثبت ان الذي وضع هذه الشبهة كان
غرضه القدح في هذا الدين قوله سادسا الامام منصوص عليه فيكون معصوما قلنا المقدمة الاولى
ممنوعة ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان المنصوص عليه معصوم قوله انه لا يجوز من الحكيم ان يولي من يعلم اقدامه
على المفسدة قلنا اليس الذي نص عليه الرسول عليه السلام بالامارة لا يجب ان يكون معصوما فكذا
ههنا ايضا فما المانع من ان الله تعالى يعرف باطن الانسان في الحال والمستقبل ويعلم ان المصلحة ان نطيعه
لظننا صلاح ذلك كما امرنا ان نعظم من ظاهره الايمان والصلاح بحسب ظنوننا وان كان هو تعالى
عالما بان كثيرا منهم لا يستحقون ذلك ولذلك امرنا بالعمل على خبر من نظن صدقه في دفع المضار عنا
وان كان هو تعالى يعلم كذبه وما الفرق بين ان يأمر بذلك في الجملة وبين ان يعين شخصا واحدا بذلك
ويعلمنا وجوب متابعته مع انه لم يدل على باطنه قوله السابع لو عرفتم رجلا معصوما لكنتم لا تختارون غيره
فكذلك يجب ان لا ينص الله تعالى الا عليه قلنا لم تنكرون على من يقول انما يجب ذلك علينا
لان غرضنا بنصب الامام دفع المضرة فاذا عرفنا المعصوم وامكن اختياره كان توليته ادخل
في الاستظهار فوجب ذلك علينا ولا يجب ذلك عليه تعالى كما انا اذا علمنا طبيبا معصوما
وجب علينا ان لا نختار من لا نعلم عصمته وان لم يجب ذلك عليه تعالى وكذا الامام لو
علم اميرا معصوما او قاضيا معصوما وجب عليه ان لا يختار غير المعصوم مع ان ذلك غير
واجب في حكم الله تعالى فكذا ههنا قوله سابعا الامام نافذ الحكم على كل من عداه ولا ينفذ عليه
حكم احد فوجب عصمته قلنا لا نسلم انه لا ينفذ عليه حكم احد بل للرعية ان يعزلوه اذا اقدم على
المحظور ثم ان سلمنا الوصف فما الجامع فان جعلوا الجامع ان الامام لما كان كذلك فلو لم يكن
معصوما لم نأمن من تعديه الفساد من غير ان يكون وراءه من يأخذ على يديه فنفارق بذلك

الامير والقاضي واشباه الرسول عليه السلام كان ذلك عودا الى الشبهة الثانية قوله ثامنا
الامام اذا فسق فاما ان يجب عزله او لا يجب قلنا الصحيح انه ينظر الى المفسدة اللازمة من تولية
الامام والمفسدة اللازمة من منعه فايهما كان اكثر كان اولى بالدفع واستقصاء القول فيه مذكور
في الكتاب الغياثي لامام الحرمين رضي الله عنه والقدر الذي ذكرناه كاف لنا في هذا المقام قوله
تاسعا كل من لم يجوز اخلاء الله تعالى الزمان من الامام حكم بكون الامام معصوما قلنا قد ابطلنا
الاصل الذي فرعتم عليه هذا الكلام قوله عاشرا انه تعالى امر بطاعة اولي الامر فيجب ان يكون
معصوما قلنا قد نقضنا ذلك بوجوب طاعة العبد للسيد ووجوب طاعة الزوج على الزوجة
وطاعة الاب على ابنه مع انه لا يلزم عصمتهم فكذا ههنا فلنذكر الآن الجواب عن شبه الشيعة قالوا
النظر ليس طريقا الى العلم بالله تعالى فلا بد من التعليم قلنا قد سبق الجواب عن شبه الطاعنين في النظر
قوله العقل اما ان يكفي في معرفة الله تعالى او لا يكفي قلنا العقل مع النظر الصحيح كاف ثم انا نقلب
ذلك عليهم فنقول مجرد الدعوى ان كان كافيا وجب ان لا يكون قبول قول البعض اولى من قبول قول
غيرهم وان لم يكف فلا بد من المميز وهو النظر قوله اقامة الدليل على نفي التعليم ابطال للتعليم بالتعليم
قلنا لا نسلم بل هو ابطال التعليم بنظر العقل قوله النظر ساقط باصحاب المذاهب الى الاقوال المتناقضة
قلنا هذا طعن في النظر وقد سبق الجواب عنه ثم نقول هؤلاء الملاحدة اذا كنتم تطعنون في النظر وتحكمون
بان اليقين في معرفة الله تعالى لا يحصل الا بقول الامام فيجب ان يكون امامكم قد بين لكم ذلك ولكن
اذا نظرنا في مذاهبكم في ذات الله تعالى وصفاته وكيفية فاعليته وجدناها اركك المذاهب واسخفها
مثل الاستدلال بكون الافلاك سبعة وكون السيارة سبعة على وجوب كون الائمة سبعة بل
هذا الاستدلال احسن ما يوجد في كلامكم فاما اذا شرعتم في قولكم انه تعالى لا موجود ولا لا موجود ولا معدوم ولا لا معدوم
وفي قولكم بالسابق والتالي رايناكم تذكرون كلمات يضحك منها الصبيان وتراكم تعولون في اثبات
تلك الخرافات على الوجوه العقلية ومن كان هذا حاله كيف يتأتى له القدح في النظر والعقل ولانهم بعد
الفراغ عن اثبات الامام اذا قيل لهم فاين هذا الامام الذي يستفاد منه الدين لم يمكنهم الاشارة الا
الى جاهل خلف لو حاولنا تفهيمه اظهر دليل يذكره المتكلمون لعجز عن تفهمه واذا قلنا للاثني عشرية اين
امامكم الذي هو لطف في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية لم يشيروا الا الى
امام لم يعرف له في الدنيا اثر ولا خبر فظهر من ذلك ان كلام كل واحد من الفريقين يقرب بعضه
من البعض في الركاكة وان الامام الذي يذكرونه امر في الوهم لا في الوجود كعنقاء مغرب وانه ما كان

غرض مولانا في اثبات هذا الامام لا القدح في اصول الدين وفروعه كما ذكروه في شبههم وبالله التوفيق الطريقة الثانية في نفي اشتراط العصمة ان نقول دل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه ثم نقول كل من اثبت امامته زعم انه ما كان واجب العصمة فيلزم من صحة امامته عدم اعتبار العصمة الطريقة الثالثة لو وجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم لفعله ولو فعله لكان ظاهرا فلما لم يكن ظاهرا علم انه غير واجب وانما قلنا انه لو فعله لكان ظاهرا لانا نعلم بالضرورة انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى الا لانتفاع الخلق بشيء من الوجوه التي يذكرونها ونعلم بالضرورة ان هذا المقصود لا يحصل الا اذا كان ظاهرا متمكنا من الترغيب والترهيب فاما اذا كان مختفيا عن الخلق لم يحصل منه البتة شيء من المنافع فان قيل ان الله تعالى فعل ما وجب عليه ولكن المكلفين لسوء اختيارهم خوفوا المعصوم فاختفى عنهم ولا يجوز منه تعالى ان يمنعهم عن ايذائه لانه يفضي الى الجائهم الى طاعته وذلك يناقض كونهم مكلفين قلنا هذا باطل لانه تعالى قادر على ان ينصره بجيش معصوم ويزيلون الخوف عنه وذلك لا يفضي الى الالجاء ولما اوردت هذا الكلام على شيخ معتبر منهم زعم انه من الجائز ان يكون في معلوم الله تعالى انه ليس هناك جيش لهم من الالطاف ما يمنعهم من القبائح فاجبته بانه كان يجب ان يعيد الانبياء الذين مضوا ويجعلهم جيشا له فقال ان ذلك ينقص من حال الانبياء وانه غير جائز فاجبته بان عندك ان عيسى عليه السلام انما ينزل من السماء وقت ظهور الامام المنتظر ويكون مطيعا له فبطل قولك فانقطع المجيب وايضا فاذا جاز في بعض الاوقات ان يعلم انه ليس فيه جيش لهم من الالطاف ما يمنعهم من القبيح جاز ان يعلم في بعض الاوقات ان كل من يوجد فيه فانه لا يكون له من الالطاف ما يمنعه عن القبائح فح يكون ذلك الزمان خاليا عن المعصوم وذلك يبطل قولهم وايضا فلم لا يخلق الله تعالى في بنيته من القدر والعلوم ما يطلع بها على بواطن الخلق ويقوى على دفع شرهم عن نفسه سيما ومذهبهم لا يستمر الا مع القول بكون الامام عالما بالغيب قادرا على الاختراع فبطل من هذا الوجه ما ذكروه المسألة الخامسة في كون الامام عالما بكل الدين اتفقت الامامية على ذلك فان كان مرادهم من ذلك انه يجب ان يكون الامام عالما بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وبكثير من الفروع الجزئية لتلك القواعد ويكون بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا يعلم حكمها فانه يكون متمكنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا وهو الذي نعني بقولنا ان الامام يجب ان يكون مجتهدا وان عنوا به ان الامام يجب ان يكون عالما على التفصيل باحكام جميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعها فليس الامر عندنا كذلك والمعتمد في فساده

الاول وهو ان الجزئيات التي يمكن وقوعها غير متناهية مثل مسائل الجزئية الواقعة في كل باب من ابواب الفقه والعلم بما لا نهاية له على التفصيل يستحيل حصوله للانسان وما كان محالا استحال ان يكون شرطا في صحة الامامة الثاني ان العقلاء يعتبرون في حسن تفويض صنعة الى الانسان كونه عالما بكل الجزئيات التي يمكن وقوعها في تلك الصنعة الا ترى ان من قال اني لا استطب طبيبا الا وقد عرفت انه قد تقدمت معرفته بكل فرع من فروع الطب وانه يعرفه عند حدوثه ولا يحتاج فيه الى استيناف اجتهاد ونظر فانه يضحك منه وهكذا القول في جميع الصنائع واذا ثبت سقوط هذا الشرط عن درجة الاعتبار في المواضع التي ذكرناها فكذلك في الامامة واحتجت الامامية على مذهبهم بامور اولها ان الامام متولي الحكم في كل الدين وكل من كان كذلك وجب ان يكون عالما بكل الدين اما المقدمة الاولى فمجمع عليها واما الثانية فبيانها بالرجوع الى العرف فانه لا يحسن من الملك ان يفوض سياسة جنده ورعيته الى من لا يعرف سياسة الجند واحكام الديوان وان كان ذلك المفوض اليه متمكنا من تعلم هذا العلم وكذلك يحسن من الملك ان يعتذر عن عدوله عنه في الوزارة بانه لا يعرفها كما يحسن منه ان يعتذر من تركه امر زيد بشيء بانه لا قدرة له عليه فعلمنا ان فقد المعرفة يجري مجرى فقد القدرة وثانيها انه لو لم يعلم الامام الاحكام كلها لجاز ان تحدث حادثة لا يعرف حكمها ولا يؤدي به اجتهاده اليه ولا يتسع الزمان لمراجعة الاجتهاد فان كلفتموه حكمها كلفتموه ما لا يطيقه وثالثها الامام حجة في الشريعة وحافظ لها فلو جوزنا ان لا يعلم بعض الشريعة لم نامن ان يترك الانقل ذلك البعض فلا يصل التعبد به الينا ورابعها عدم العلم بكل الشريعة منفر فلا يجوز ثبوته للامام قياسا على النبي وبيان كونه منفرا ان الناس اذا علموا انه لا يخفى على امامهم شيء من الاحكام كانت قلوبهم اليه اسكن مما اذا جوزوا ان يخفى عليه بعض الاحكام والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم ان الامام متولي الحكم في كل الدين والاجماع ممنوع لان القائلين بالاختيار ابدا يقولون الامام كغيره من اهل الاجتهاد في جواز ان يشكل عليه الحكم في الحادثة ولا يؤديه اجتهاده الى الحكم فيها او يضيق الزمان على استيفاء الاجتهاد فح لا يجوز ان يحكم فيها بل يفوض الحكم الى غيره فلا يكون هو متولي ذلك الحكم وبالجملة فعند اصحاب الاختيار ان الامام متولي الحكم اذا ظهر له الحكم وليس هو متوليا للحكم اذا لم يظهر له الا اذا كان الخصومة بينه وبين غيره لان الناظر في الحكم بينهما غيره فشانه في ذلك كشان المفتي والحاكم ثم ان سلمنا الاجماع على ذلك لكنا بينا غير مرة انه لا يتاتى على مذهبكم التمسك بالاجماع ثم ان سلمنا ان الامام متولي الحكم

في الدين فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بكل الدين **قوله** لانه يقبح من الملك ان يستوزر
من لا يعرف جميع احكام الوزارة **قلنا** متى يقبح اذا لم يكن عالما بشيء منها او اذا كان عالما باصولها
ومجتهدا في فروعها وان لم يكن عالما بكل الفروع في الحال فالاول لا نزاع فيه لانه لا يجوز عندنا
نصب امام غير مجتهد والثاني ممنوع لما بينا ان كل صناعة فانه يقع فيها جزئيات غير متناهية
فلو شرطنا في حسن الاستيزار كون الوزير عالما بكلها لزم قبح الاستيزار في امتناع حصول
العلم بما لا نهاية له ولكان الملوك الماضية باسرهم مذمومين لانه لم يكن لهم وزير قط على هذه
الصفة لا يقال لما ثبت انه لا يجوز تفويض الوزارة الى من لا يعلم شيئا من احكامها فاذا لم يكن
عالما ببعض احكامها وجب ان لا يجوز تفويض ذلك البعض اليه لان العلة وهي الجهل قائمة في ذلك
البعض لانا نقول قد بينا بحق اتفاق العقلاء على الفرق بين الصورتين فان اهل العرف يستحسنون
تفويض الوزارة الى من كان مجتهدا فيها وان لم يكن عالما بكل فروعها ويستقبحون تفويضها الى من
لا يعلم شيئا من احكامها واذا كان الفرق ثابتا بالاتفاق لم يجب علينا ذكر الفارق ثم نقول
الفارق هو ان الانسان انما يكون متمكنا من استنباط الحكم في الجزئيات على الوجه الصحيح اذا
كان قد عرف اصول تلك الصناعة وتدرج في كثير من فروعها واذا استوزر الملك من
لا خبرة له باحكام الوزارة وامره ان يتعلمها فانه لا يصير من اهل الاجتهاد فيها الا بعد زمان
طويل فيفتقر الملك فيه الى تدبير وسياسة فان امره الملك في تلك المدة بالتدبير الصائب كان
في ذلك قد كلفه ما لا يطيقه وان رخص في ترك ذلك عظمت المضرة لعدم التدبير في الزمان
الطويل بخلاف ما اذا كان المفوض اليه مجتهدا فظهر الفرق لا يقال لو كانت العلة ما ذكرتموه
لحسن ان يفوض اليه الوزارة اذا علم انه يتعلم ذلك العلم في مدة لا تستضر الرعية بعدم التدبير
في تلك المدة لانا نقول ان تدبير امور الرعية والجيش وجباية الاموال من اصعب الصنائع
ولا يصير الانسان عالما فيه الا بعد ان يمارس ويتدرب به ويتعلم من غيره ومعلوم انه لا طائفة الا
وتستضر بتاخير تدبير امورها في اقل من المدة التي يتعلم الانسان فيها هذه الصناعة ضرر المجحفة
ضرر يتعدى اليه من ضرر غيره ولان الناس اذا استضروا بفقد المدبر وانقطعوا عن مهماتهم استضر
غيرهم بذلك لتعلق امور الناس بعضها ببعض ولو لم يستضروا في هذه المدة بتاخير تدبيرهم لما احتاجوا
الى من يتولى تلك المدة وفي ذلك هدم قول الامامية انه لا بد من رئيس مدبر في كل زمان فلو ادعوا
لزوا ولو عرفنا ان طائفة لا تستضر بتاخير تدبير امورها في مدة يمكن ان يتعلم الانسان فيها علم

السياسة لما احتاج الملك الى ان يولي عليهم من يدبر امورهم ويامره بتعلم علم الرياسة لانه لا فائدة
في هذه الولاية بل كان ينبغي ان يامر من يريد ان يوليه بان يتعلم السياسة ثم يوليه بعد التعلم امر تلك
الطائفة ثم ان سلمنا ما ذكرتموه من المثال ولكن دليلكم منقوض بما اذا فوض الامام جميع احكام بلدة
من القضاء والامارة الى رجل فانه لا يجب كون ذلك الرجل عالما بكل الدين وان كان متوليا لكل الدين
في تلك البلدة لا يقال خليفة الامام لا يتولى النظر في كل ما ينظر الامام فيه بل الامام يوليه الحكم فيما يعلمه
دون ما لا يعلمه لانا نقول ارايتم لو رفع الى خليفة الامام في اقصى المغرب خصومة في ما يخشى في الحكم فيها
ان يعظم الفتنة في تلك البلدة ويكثر القتل والنهب ولم يسمع خليفة الامام حكم تلك المسألة عن الامام
ويعلم انه ان استدل بالادلة على الحكم فيها سكنت الفتنة وكان الامام في هذا الوقت في اقصى المشرق
فان حرمتم ذلك الحكم عليه فقلتم ما نعلم فساده بالضرورة وان جوزتموه بطل ما ذكرتموه اللهم الا ان
تحكموا بان الامام عالم بالغيب ولكنه كفر والجواب عما ذكروه ثانيا ان المجتهد اذا تكافئت عنده
الامارات كان مخيرا في الحكم عند بعضهم ويجب عليه مراجعة الاجتهاد والذي يسوغ الحكم عند الاخرين
فعلى الاول لا اشكال على الثاني ان لم يكن في الوقت مجتهد غيره جرى ذلك مجرى ما علم انه لا دليل
عليه في الشرع ووجب ان يحكم في الحادثة بحكمها في العقل لانه لا يمكنه غير ذلك كما يجب على المجتهد
باليمن ان يفعل ذلك وان كان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافه في ذلك الوقت لما لم يمكن
للمجتهد ان يعلم ذلك النص في تلك الحادثة فان كان في الوقت مجتهد اخر غير الامام يعرف حكم
الحادثة فوض الامام اليه حكم تلك الحادثة كما يجب مثله على المفتي اذا اشكل عليه الفتوى والجواب
عما ذكروه ثالثا ان الحافظ للشريعة هو اهل الاجماع فان الامة عندنا معصومة والجواب عما ذكروه
رابعا انا لا نسلم ان النفوس تكون نافرة من سلطان يعرف معظم الشريعة ويخفى عليه اليسير ويكون
متمكنا من استنباط الحكم فيه ثم ان سلمنا انه منفر ولكن لا يجب نفي المنفرات التي تكون من هذا
الجنس عن الامام الا ترى انه لو كان قائما في اكثر الليالي وصائما في اكثر الايام كان قبول القلوب له
اكثر ثم ان ذلك غير واجب ثم ان سلمنا ذلك ولكن القياس على النبي غير جائز لان الامة
انما تاخذ الشريعة من الرسول فلا يجوز ان يكون اعلم بها منه وهذا المعنى غير حاصل في الامام فظهر
الفرق ثم ان سلمنا ذلك فهو منقوض بالامير والقاضي **المسألة السادسة** في كون الامام افضل
من رعيته في كل ما هو امام فيه اوجبت الامامية ذلك على الاطلاق وليس الامر عندنا كذلك
واحتجوا على ذلك بامور **اولها** ان اهل العرف يستقبحون ان يجعل المفضول في الشيء رياسة على

على من هو افضل منه الا ترى انه يقبح ان يجعل من لا يعرف من الفقه الا مبادیه واعدادا من
مسائل الفقه رياسة فيه على ابي حنيفة والعلة في ذلك كون ابي حنيفة افضل منه في الفقه
لدوران العلم بالقبح مع العلم بكون المرؤس افضل وجودا وعدما فان كان الامام اماما للرعية
في احكام الدين وعلومه وعباداته وجب ان يكون افضل منها واكثر علما وعبادة واذا ثبت
انه يجب ان يكون اكثر علما وعبادة وجب ان يكون اكثرهم ثوابا لانه لو لم يكن اكثرهم ثوابا مع انه
اكثرهم علما وعبادة لكان ذلك لان باطنه بخلاف ظاهره ولكن عصمته تمنع من ذلك و
ثانيها ان الامام حجة فيما يؤديه كالرسول وتجويز كونه مساويا في الفضل لبعض رعيته وانقص
فضلا منه ينفر عن القبول منه ومعلوم انه يحصل من السكون الى قوله اذا كان هو افضل ما لا يحصل
اذا لم يكن كذلك والجواب عما ذكروه اولا انه انما قبح جعل المبتدي في الفقه رئيسا على ابي حنيفة
فيه لان الرياسة في الفقه هو ان يكون الرئيس فيه معلما للمرؤس فلو جعلنا المبتدي رئيسا على ابي حنيفة
فابو حنيفة اما ان يستفيد من المبتدي تمام علمه وذلك محال او علم ما لا يعلمه لكن ما لا يعلمه
ابو حنيفة فاولى ان لا يعلمه المبتدي فلو كلفنا المبتدي ان يعلم ابا حنيفة ذلك كنا قد كلفناه ما
لا يطيقه بخلاف سائر الرياسات فانه يحسن فيها تولية المفضول على الافضل لاغراض احدها
انه متى علم ان الرعية لا يطيعون الفاضل حسن تقديم المفضول عليه فان امير البلدة
لو مات وخلف ابنا شابا وهناك انسان آخر ليس من بيت اهل الامارة ولكنه اسوس
من ابن الامير ولكن الجند لا يطيعونه وانما يطيعون لدا الامير فانه لا يقبح من الامام ان يولي
ابن الامير ويامره ان يستعين براي ذلك الرجل ونحن نعلم ان اولاد الملوك يقرون
في الملك وان كان غيرهم من اعوان المملكة اقوم بالسياسة منهم ولا يقول احد ان ذلك يقبح
كما يقبح جعل المبتدي في الفقه رئيسا على ابي حنيفة رحمه وثانيها انه قد تقدم المفضول على الفاضل
لمفضول اذا لم يشق ذلك على الفاضل وثالثها ان يسهل على من يؤم نقص فضلا من الامير الدخول
تحت امارته كما اختار عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان يجعل في جيش اسامة رضي الله عنه لما انف
بعض مشيخة قريش ان يكون في جيشه ورابعها ان يقصد به رياضة الفاضل وكسر ما فيه من
النخوة ولئن سلمنا ان الامام يجب ان يكون افضل لكن في العلم او في كثرة الطاعة مع بيان
ان المثال الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون الرئيس فوق المرؤس في العلم ولا يقتضي ان يكون فوقه
في كثرة العبادات لانا نعلم بالضرورة انه يحسن من المجتهد المتهجد بالليل المواصل للصلاة والحج

وانما دان يستفتي من ليس له من ذلك كبير حظ وانما لا يجوز استفتاء الفاسق لانه لا يامن
ان يفسق في الفتوى ثم ان سلمنا انه يجب ان يكون الامام اكثر عبادة من الرعية ولكن لم قلتم انه
يجب ان يكون اكثر ثوابا منهم قوله لما كان اكثر عبادة منهم فلو لم يكن اكثر ثوابا منهم لكان باطنه بخلاف
ظاهره وعصمته مانعة من ذلك قلنا العصمة انما تمنع من الكفر والفسق ولا تمنع من نقصان الثواب
لجواز ان يكون الشخصان المتساويان في الايمان وفي اداء الواجبات يختلفان في ان يكون احدهما
اكثر خضوعا ويكون فعله اكثر موقعا كعلمنا ان الانفاق قبل الفتح اعظم موقعا منه بعده ثم ان سلمنا
ذلك ولكن ما ذكرتموه باسره منقوض بالامير والقاضي فانه لا يجب كونهما افضل فيمن يليانه
ممن يليان عليهم والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان الامام حجة فيما يؤديه بل هو فيه مثل
سائر المجتهدين والقضاة والامراء على ما بيناه في مسئلة العصمة ثم ان سلمنا ذلك فلا يمتنع ان يختلف
حال الرسل فيما ينفر عنهم بحسب المرسلين فيكون رسل الله تنفر عنهم ان يكونوا انقص فضلا من
امتهم ولا ينفر ذلك عن رسل الانبياء كما لا ينفر عن رسل الائمة وكما نقول في المتولين فانهم رسل
الانبياء والائمة فاذا عرفت الجواب عن شبههم فلنذكر المعتمد في جواز تولية المفضول على الفاضل
اذا قدرنا بلدة فيها ثلاثة نفر من الناس احدهم غاية في النسك وثانيهم غاية في الفقه وثالثهم
غاية في السياسة وكل احد منهم ناقص في الامرين الذين لصاحبيه فان ولينا الاعلم والانسك
عظمت المفسدة والفقد المعرفة للسياسة وان ولينا السائس والامير رئيس في كل احكام
الدين على كل عشيرة فحينئذ يكون الرئيس اقل فضلا من المرؤس فيما هو رئيس فيه من العلم والنسك
فان قالوا يفوض السياسة الى السائس ويرجع في الفتوى الى الفقيه وفي امر الصلوات والعبادات
الى الناسك قلنا اما اولا فهذا باطل بما اذا كان من هو ناسك انقص علما من الفقيه او كان
لا معرفة له بالفقه اصلا فانه قد تقدم على الفقيه في صناعة الفقه من ليس اعرف منه واما ثانيا
فلان المشهور في الشريعة ان الامير يتقدم رعيته في الصلوات والطاعات وقد امر النبي عليه السلام
عمرو بن العاص على جيش امر فيه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وكان هو المتقدم في الصلاة ولم يجعل
النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة اليهما وهما اسبق اسلاما وهجرة واحسن ظاهرا ومنكره دافع
للضرورة واعلم ان الروافض يعتبرون في الائمة صفات اخر منها ان يكون صاحب المعجزات
ومنها ان يكونوا فاطميين بل حصروا الامامة في اشخاص متعينين ومنها ان يكون الامام عالما
بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجا

البر والبحر والسموات والارضين وان يكون قادرا على الاختراع وهذا مذهب الغلاة منهم وفساده
معلوم بالضرورة ولما فرغنا من صفات الائمة فلنتكلم فيما يصير به الامام اماما المسئلة السابعة
فيما يصير الامام به اماما اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واتفقوا
على انه لا تقتضي ثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان ينابذ الظلمة
من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه واتفقوا على كون النص
من الرسول ومن الامام طريقا الى امامة المنصوص عليه واختلفوا في الطريقين الاخرين فالامامية
اتفقت على ابطالهما واتفق اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج والزيدية الصالحية
على ان الاختيار طريق الى ثبوتها وذهبت الزيدية غير الصالحية الى ان الدعوة طريق الى الامامة
ولم يوافق الزيدية على ذلك احد سوى الجبائي والمعتمد ان نقول اجمعت الامة على ان الطريق الى
امامة من قام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما النص او الاختيار وسنقيم الدلالة على فساد
النص فيتعين القول بالاختيار والا لكان الحق خارجا عن الامة وهو غير جائز واعلم ان شبههم
في ابطال الاختيار على انواع ثلاثة احدها ما يقتضي القول بعدم الاختيار عقلا والثاني لا يقدح
في صحتها عقلا ولكنها تدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفوض امر الامامة الى الاختيار والثالث
ان قالوا وجد النص من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الاختيار باطلا ونحن نورد في هذه المسئلة النوعين
الاولين في النوع الاول اربع عشرة شبهة اولها ان الامام يجب ان يكون معصوما وذلك مما لا يصح
معرفته بالاختيار وايضا فكل من يشترط عصمة الامام ابطل الاختيار وثانيها انه يجب ان يكون
الامام افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه عليهما وذلك لا يعرف بالاختيار وثالثها ان
الامام يجب ان يكون عالما بكل الدين وذلك مما لا يعلم بالاختيار لانه انما يعلم الخبر ذلك من غيره
واذا كان هو عالما بجميعها وليس احد من رعيته يعلم ذلك فلم يصح ان يعلم بالاختيار ان غيره
يعرفه ورابعها انه لا خلاف ان الامام لا يجوز ان يكون كافرا فلو وليناه باختيارنا لم نامن
ان يكون في باطنه كافرا وخامسها ان اهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في امور المسلمين فكيف
يصح ان يملكوها غيرهم وسادسها ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان من الامام لان الامام
اذا توفي ثم عقد اهل بلدين لرجلين فان علم تقدم احد العقدين على الاخر كان المتاخر باطلا وان
علم وقوعهما معا بطلا فاما اذا لم يعلم احد هذين القسمين امتنع الحكم بالصحة والفساد فاما انه
لا يمكن الحكم بالصحة فلاحتمال وقوعهما معا وذلك يوجب فسادهما واما انه لا يمكن الحكم بالفساد

فلاحتمال ان يكون احدهما سابقا على الاخر فيكون صحيحا واما انه لا يمكن ان يعين الصحيح منهما والفاسد
فلانا لا نعرف ايهما السابق واذا كان كذلك فلا يمكن نصب امام اخر فيلزم خلو الزمان عن الامام
وسابعها ان الاختيار يؤدي الى الفتنة لان الناس مختلفو المذاهب والاغراض وكل صاحب
مذهب يدعي وجوب كون الامام على مذهبه واهل كل بلد يريدون ان يكون الامام من بلدهم
ومن اقاربهم فيدعي كل واحد منهم ان الذي اختاره اولى بالامامة ممن اختاره غيره وذلك
يؤدي الى المحاربة واثارة الفتن وثامنها انه لو ثبتت الامامة بالاختيار لكان لمن يثبتها باختياره
ان يزيلها باختياره كما في الامير والقاضي فلما لم يؤثر الاختيار في الازالة وجب ان لا يؤثر في التولية
وتاسعها ان المعنى بنصب الامام جعل الرجل المعين نافذ الحكم على جميع اهل العالم وذلك الناصب
ايضا من اهل العالم فيكون قد جعل غيره نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره ثم انه لو اراد ان يجعل غيره
نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره وحده لم يصح منه ذلك بالاتفاق فلان لا يصح منه جعله
نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره معا اولى وعاشرها ان الامامة اعظم الولايات والعلم الضروري
حاصل بان من لا يقدر على اسهل الاشياء فانه لا يكون قادرا على اعظمها واذا لم يقدر احاد الامة
على تولية المناصب النازلة مثل القضاء والامارة فبان لا يكونوا قادرين على تولية اعظم المناصب وهو
الامامة كان اولى وحادي عشرها ان الامام خليفة الله تعالى ورسوله ولو ثبتت الامامة بالاختيار
لكان خليفة لهم لانهم هم المستخلفون ولا يجوز ان يكون خليفة الامة لان احدا من الامة ما قال ذلك
وثاني عشرها ان الناصب للامام يجب ان يكون اعلم منه ليتمكن من العلم بعلم الامام ولو كان
اعلم منه لكان اولى بالامامة ولما كان له ان يختار الامام ولا للامام ان يقبل الامامة وثالث عشرها
لو جاز اثبات الامامة بالاختيار لجاز اثبات النبوة به ورابع عشرها الامامة ركن عظيم من اركان
الدين فوجب ان ينص عليها كالصلوات الخمس والصيام واما النوع الثاني من الشبه ففي
اربع اولها ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها او في غيرها
من البلاد فلو كان الاستخلاف مما عنه بد لجرى مجرى كل ما منه بد في انه لا يستمر على طريقة واحدة
بل يكون تارة ولا يكون اخرى ومن المعلوم ان السبب في هذا الاستخلاف انه عليه السلام لم يمكنه
مع غيبته سياسة بلد غاب عنه وهذا المعنى فيما بعد الموت اكد لان الغائب قد يدبر امر ما غاب
عنه ويسوسه بعض السياسة وذلك متعذر بعد الموت فوجب فيه من الاستخلاف
ما وجب في حال الغيبة وثانيها انه قد علم من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يسوس امته

كما يسوس الوالد اولاده الصغار وقد بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انما انا لكم مثل
الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ثم اذا كان الوالد
يجب عليه الوصية باولاده الصغار عند موته فلان يجب عليه بان يوصي بامته الى واحد
منهم كان اولى وثانيها انه قد ظهر منه عليه السلام مبالغته في بيان احكام الشرع حتى بين الفرائض
والسنن والآداب وشرح كيفية الاستنجاء والمسح على الخفين ولا شك ان امر الامامة اعظم من
هذه الاشياء واذا كان النبي عليه السلام لم يخل ببيان هذه الاحكام فكيف يجوز ان يخل ببيان
امر الامامة وثالثها ان الله تعالى ما اخرج نبيه من الدنيا حتى انزل تعالى عليه اليوم اكملت لكم دينكم
ولن يكون مكملا للدين الا وقد بين كل ما يتعلق به والامامة ان لم تكن اعظم اركان الدين فلا شك
انها من الامور المتعلقة بالدين فاذا من الواجب ان يكون تعالى قد بين امر الامامة اما في كتابه
واما على لسان نبيه وذلك يقتضي وجود النص والجواب عما ذكروه اولا انا ابطلنا اشتراط العصمة
وان سلمنا ذلك فلم يمتنع ان ينص الله تعالى على عصمة رجال ثم يفوض اختيار الافضل الينا والجواب عما
ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان الامام يجب ان يكون افضل وان سلمنا ذلك لكن حقيقته في الظاهر مع كونه افضل الخلق ظاهرا
على التخصيص بل يكفي الامام في توليته الامر لا يقتضي ذلك ما قلنا ان كونه افضل عند الخلق كاف لانا قد
اكتفينا بالظنون في امر الشاهد وامر الصلاة وامر السيد عبده وامر الزوج زوجته فيجوز ان يكون
هنا كذلك وهو الجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا وايضا فانه يجوز ان ينص الله تعالى على اشخاص
كثيرين يكون كل واحد منهم مؤمنا في الباطن وعدلا وعالما بكل الدين ثم انه يفوض الاختيار في تعيينهم
الينا والجواب عما ذكروه خامسا انه منقوض بالولي فانه لا يملك التصرف في المراة وان كان
يملك تمليك التصرف فيها للزوج وكذلك الوكيل والجواب عما ذكروه سادسا انا اذا لم نعلم
العقدين وقعا على التفاوت ومع التساوي حكمنا ايضا بالبعض ومتى لا استحالة تخلو الزمان عن
الامام والجواب عما ذكروه سابعا انه ليس كل احد من ارباب المذاهب اهل الحل والعقد
بل اهل الحل والعقد فرقة مخصوصة فان تمكنوا من نصب الامام فهو المراد والا سقط التكليف لتحقق العجز
لا يقال ان على التقدير الذي ذكرتموه القول بالاختيار يؤدي الى الفتنة من جهتين الاول ان المذاهب
وان بطلوا الا اهل الحق فان انقطاع مادة الفتنة عند النص اتم منه عند الاختيار والثاني انه اذا جاز
لكل احد من اهل الحق اختيار شخص غير الذي يختاره الآخر فان ذلك يفضي الى وقوع الخصومة
بين اهل الحق لانا نقول اما الاول فليس كل من كان ابلغ في دفع المفاسد وجب ان يجوز غيره وليس

ان الله تعالى لو بعث ملكا يشافه الخلق بالتنصيص على الامام كان ذلك ابلغ في دفع الفساد وكذا
لو سلب قوة الاشرار وازداد في قوة الانصار حتى قهر الامام على الظهور لكان ذلك اولى لكنه تعالى
لم يفعل ذلك فكذلك هاهنا واما الثاني فان كانت الاشخاص التي يحاول كل واحد من اهل الحل
نصبه متفاوتة في الفضائل قدم الاصلح وان تساووا كان الحال فيه كالحال في المراة التي يطلبها
كفوان متساويان من كل الوجوه فالحكم هاهنا كالحكم هناك والجواب عما ذكروه ثامنا انه
ليس كل من قدر على الاثبات قدر على الازالة فان ولي المراة يقدر على اثبات النكاح ولا يقدر
على ازالته والجواب عما ذكروه تاسعا انه لا استبعاد في اختلاف حكم الله تعالى بحسب
اختلاف الشرائط فيجوز ان يجعل الله تعالى الاختيار سببا لثبوت التولية العامة وان لم يكن
سببا للتولية الخاصة وهو الجواب عما ذكروه عاشرا والجواب عما ذكروه في الحادي عشر
ان الله تعالى لما حكم بالخلافة عند اختيار الخلق لا جرم كان خليفة الله تعالى لا الامة كما انه لما حكم
عند شهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي كان حكما له لا للشاهد والقاضي والمفتي والجواب
عما ذكروه في الثاني عشر ان الناصب يكفي ان يظن كون الامام عالما بالدين مجتهدا فيه
وهذا الظن لا يتوقف على كونه اعلم من الامام والجواب عما ذكروه في الثالث عشر والرابع عشر
انه جمع بين الصورتين من غير دليل والجواب عما ذكروه اولا من النوع الثاني لم قلتم ان
استخلافه دائما يدل على وجوب ذلك عليه فان مواظبته على السنن دائما لما لم يدل على وجوبها
عليه فكذلك هاهنا ولئن سلمنا انه كان يجب عليه الاستخلاف فلم قلتم انه يلزم من وجوب الاستخلاف
عليه عند الغيبة وجوبه عند الموت فانه لا يمتنع ان يقال ان الله تعالى وجب عليه النظر
في الامة حال حياته ولم يوجب ذلك عليه حال موته فلا جرم وجب عليه الاستخلاف عند
الغيبة ولم يجب عليه عند الموت والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم انه يلزمه في امته كل
ما يلزم الوالد في حق اولاده الصغار لانه ما كان يلزمه دفع الضرر عنهم ولا الانفاق عليهم ولئن
وجب ذلك على الوالد والجواب عما ذكروه ثالثا ان الصحابة لما اجمعوا على الاختيار وجب
ان يكونوا عالمين بدليل على صحة الاختيار لامتناع انعقاد الاجماع لا عن دلالة وقيل ان الذي دلهم
على جواز الاختيار امران احدهما قوله عليه السلام ان وليتم ابا بكر وجدتموه قويا في دين الله
ضعيفا في بدنه وان وليتم عمر وجدتموه قويا في دين الله وقويا في بدنه وان وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا وذلك
اشارة الى صحة الاختيار وثانيهما ما روي ان المسلمين قالوا يوم موته خالد بن الوليد ولم ينكر ذلك

عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا ثبت أنه عليه السلام نبههم على جواز الاختيار كان قد بين لهم أمر الإمامة كما بين لهم سائر الشرائع وهذا هو الجواب عما ذكروه رابعا وهذا هو تمام الجواب عن شبههم واعلم أنا لما بينا القول بصحة الاختيار على القول بعدم النص وجب علينا بيان ذلك

المسئلة الثامنة في نفي النص الجلي وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفصيل المذاهب فنقول ذهب جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجئة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على إمام بعده وقال غيرهم قد نص على إمام ثم اختلفوا في المنصوص عليه فقال قوم إنه نص على إمامة أبي بكر وقال آخرون إنه نص على إمامة علي وأما الذاهبون إلى إمامة العباس فإنهم لم يذكروا في ذلك نصا على الإمامة وإنما ذكروا إبانة النبي صلى الله عليه وسلم إياه بأفعال وأقوال يدل على أنه أحق بالخلافة من غيره ثم القائلون بالنص على أبي بكر اختلفوا فالحسن البصري ذكر نصا خفيا وهو تقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة وذهب بعض أصحاب الحديث إلى نص جلي في ذلك وهو ما روي عنه عليه السلام أنه قال ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر وأما القائلون بالنص على علي فقد اتفقوا على ثبوت النص الخفي وهو ما لا يعلم المراد منه بالضرورة وأما النص الجلي فلم تثبته الزيدية وأثبته الإمامية وهو قوله عليه السلام سلموا على علي بإمرة المؤمنين وقوله مشيرا إليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا وقوله يوم الدار وقد جمع بني عبد المطلب أيكم يبايعني ويوازرني يكن أخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي فهذا تفصيل المذاهب **لنا** في إبطال النص الجلي المتواتر على علي رضي الله عنه طرق ثلاثة **الطريقة الأولى** لو نص الرسول على إمامة علي نصا جليا لكان في ذلك إما أن يكون بمشهد من أهل التواتر أو لا فإن لم يكن بمشهد من أهل التواتر فقد سقطت الحجة به وإن كان بمشهد من أهل التواتر وجب اشتهاره في الأمة وأن يكون العلم به كالعلم بسائر المتواترات وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم وإنما قلنا إنه لو كان بمحضر من أهل التواتر لوجب اشتهاره في الأمة لأن تنصيص الرسول عليه السلام على إمامة شخص معين أمر عظيم وكل أمر عظيم يقع بمشهد من أهل التواتر فإنه لا بد وأن ينتشر في أكثر الخلق وكل خبر هذا شأنه فإنه لا بد وأن يحصل العلم لسامعه فهذه دعاوى ثلاث متى صحت حصل المطلوب وإنما قلنا إن نص الرسول عليه السلام على إمامة شخص أمر عظيم لأن أعظم الأشياء عند الإنسان الدين وأعظم الناس الشارع وإذا استناب الشارع إنسانا على أمته

ودنياهم فلا شك في كون تلك المنزلة أعظم المنازل وإنما قلنا إن الأمر العظيم الواقع بمشهد الناس لا بد وأن ينتشر لأنا نعلم بالضرورة أن الناس يوم الجمعة إذا انصرفوا عن المسجد وقد جرت فتن عظيمة فإنه يمتنع أن لا يخبر الناس بذلك وإنما قلنا إن الخبر الذي هذا شأنه يفيد العلم لأن ذلك ضروري وإذا ثبت هذه الأمور لزم من وجود النص الجلي اشتهاره وظهوره فيما بين الخلق كسائر الأمور المتواترة فلما لم يكن كذلك علم كذبه فإن قيل لو لزم من وجود النص الجلي على علي رضي الله عنه أن يكون العلم به كالعلم بأنه عليه السلام نص على الكعبة وصيام شهر رمضان في الجلاء والظهور يجب أن يكون العلم بأنه لم ينص على علي كالعلم بأنه لم ينص على أبي هريرة نصا جليا ولا على قبلة غير الكعبة ولا على صوم غير صوم رمضان في الجلاء والظهور فإن لم يجب ذلك لم يجب ما قلتموه ثم نقول لا نزاع في شيء من المقدمات إلا في قولكم الأمر العظيم الواقع بمشهد الخلق العظيم لا بد وأن يتواتر فإنا نقول ليس الأمر كذلك فإن انشقاق القمر وفتح مكة هل كان بالصلح أو بالقهر وكون بسم الله الرحمن الرحيم هل هو آية من كل سورة أم لا وكون الإقامة مثنى أو فرادى مع مشاهدة الصحابة لذلك مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم كل يوم خمس مرات وكذلك أحكام الصلاة والزكاة مع مشاهدتهم هذه الأمور من النبي عليه السلام مدة حياته كل ذلك أمور عظيمة وقعت بمشهد أكثر الأمة ثم إنه لم ينتشر منها شيء وكذلك المعجزات المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل نطق البهائم وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وانفجار الماء من بين أصابعه وحركة الشجرة من مكانها بأمره وكل ذلك من أعجب الأشياء وكانت الواقعة بمشهد الخلق الكثير ثم إنها لم تنتشر ثم إن سلمنا أن الأمور الواقعة بمشهد الجمع العظيم يجب أن تنتشر ولكن إذا كان لهم داع إلى الكتمان أم إذا لم يكن ثم الأول م م وبيانه أن أهل الجمعة لو تصوروا أنهم لو أخبروا بما رأوه لوصلت إليهم مضرة عظيمة مثل القتل أن كتمانهم ذلك يفيدهم منفعة عظيمة فإنه لا يوجد الإخبار بذلك إلا من أحد رجلين إما من له داع يزيد على هذا الصارف وإما من لا يبالي بشيء أصلا ولما كان وجود هذين الصنفين قليلا وجب أن لا يصدر الإخبار مع تلك الصوارف إلا من جماعة قليلة وإذا ثبت ذلك فنقول إن دواعي الكتمان كانت حاصلة في النص على علي رضي الله عنه لأمور منها حسد طائفة على الفضائل الكثيرة التي كانت له ومنها عداوة آخرين بسبب أنه قتل أقاربهم ومنها دخول الشبهة على آخرين بسبب رواية أبي بكر قوله عليه السلام الأئمة من قريش وظنهم أن هذا العام صار ناسخا للنصوص السابقة ومنها أنهم لما رأوا وجوه الصحابة تركوا العمل بالنص الجلي اعتقدوا أنهم لولا

اطلاعهم على ناسخ لذلك النص والا لما خالفوه ومنها حصول الخوف لطائفة اخرى من رواية
النص فلما حصلت هذه الاسباب بقي ذلك النص مكتوما والذي يبين احتمال الكتمان مع العلم
بصحة الشيء امور الاول قال الله تعالى مخبرا عن اهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا الثاني ما علمنا من القران والاخبار عن ضلال قوم موسى بعبادتهم العجل مع علمهم الضروري
بنفي كون العجل الها ولعل الضالين بعبادة العجل كانوا اكثر من جميع المسلمين الذين كانوا بالمدينة
الثالث ان كثيرا من الصحابة كطلحة والزبير بعد مبايعتهم امير المؤمنين نسبوا اليه ما كان بريا
منه وتبرءوا منه وحاربوه وامتنع سعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وابن عمر وغيرهم من بيعته
مع بيعة المسلمين له وعائشة مع محبتها والتصاقها برسول الله صلى الله عليه وسلم وروايتها فيه
الفضائل الجمة حاولت مقاتلته ومعوية وعمرو بن العاص مع علمهما بفضله وسماعهما قول النبي صلى الله عليه وسلم
يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وقوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وقوله عليه السلام علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار وغير ذلك من
الافعال والاقوال الدالة على نهاية الاعظام لعناه وقاتلاه واذا جاز ذلك عليهما فلم لا يجوز
مثله على غيرهما الرابع ان الانصار طلبوا الامامة مع ان النبي صلى الله عليه وسلم بين ان الامام
لا بد وان يكون من قريش فطلبهم للامامة اما ان يكون للجهل بما قال الرسول عليه السلام او للعناد
وكيف ما كان جاز مثله ههنا فلهذه الاسباب لم ينتشر النص على علي رضي الله عنه مثل انتشار
سائر الامور العظيمة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي نفي النص لكن ههنا ما يدل عليه وهو ان
شرائط التواتر ثلاثة احدها ان يكون الاخبار عن امر مدرك لا يقع فيه الاشتباه والثاني
بلوغ المخبرين في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والثالث ان يكون حالهم في كل
الازمنة كذلك واذا عرفت ذلك فنقول خبر الشيعة عن النص الجلي مستجمع للشرائط الثلاثة
وكل خبر استجمع الشرائط الثلاثة كان متواترا مفيدا للعلم انتج ان خبر الشيعة عن النص الجلي متواتر
مفيد للعلم فاما المقدمة الثانية فلا نزاع فيها واما المقدمة الاولى فهي محتاجة الى التقرير فنقول
اما الشرط الاول فثبوته ظاهر لان المخبر عنه هو تنصيص الرسول عليه السلام وكلام النبي فيه
امور محسوسة بعيدة عن الالتباس فلو جوزنا تطرق الاشتباه اليه فليجز مثله في سائر المشاهدات
وذلك يجر الى السفسطة واما الشرط الثاني وهو كثرة الناقلين في زماننا فظاهر ايضا لانا نعلم

بالضرورة بلوغ الشيعة في الكثرة والتفرق في مشارق الارض ومغاربها الى حيث يعلم بالضرورة
امتناع تواطئهم على الكذب فاما الشرط الثالث وهو ان حال الرواة في كل الازمنة كانت كذلك
ففيه طرق ثلاثة الاول ان الشيعة على كثرتهم في زماننا هذا يخبرون عن اهل العصر الذين اخذوا النص منهم
انه كانت صفتهم كصفتهم في امتناع الكذب منهم ووقوع التواطؤ عليه منهم وان اهل العصر الذي
قبلهم اخبروا ان من اخذوا النص منه كانوا كذلك الى ان ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم
وخبرهم طريق الى العلم بما اخبروا به وقد اخبروا بصفة من اخذوا النص عنه فكانوا صادقين
فيما اخبروا به من ذلك فصح تكامل شروط التواتر في نقل الشيعة في كل عصر الثاني ان نقول ان
هذا الخبر لو كان مما وضعه قوم معينون في وقت معين في عصر معين لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر
وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وبيان الشرطية ان القول بهذا النص تضمن امورا
عظيمة في تخطئة السلف وتضليلهم والدواعي ابدا كانت متوفرة على ابطال هذا المذهب
واستخراج عيوبه وليس في المعائب اعظم من كونه موضوعا مختلقا فلو كان كذلك لوجب توفر
الدواعي على نقل ذلك واشاعته لا سيما وكان الاستيلاء لمنكري هذا النص والغلبة كانت
في جانبهم والمثبتون له كانوا مقهورين في التقية والخوف وبهذا ظهر الفرق بين ذلك وبين ما
الزمتم علينا من وجوب اشتهار النص الجلي الذي كان على علي رضي الله عنه لان هناك وجد
الخوف من اظهاره وههنا توفر الدواعي على اظهار كون هذا النص مختلقا ولم يوجد الخوف فيه
اصلا واذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر انه متى كانت الدواعي متوفرة على النقل ولم يوجد
مانع من الاشاعة والاظهار وجب ان يشيع فيما بين الناس كون هذا النص مختلقا موضوعا
وان يتواتر الخبر بذلك وان يحصل العلم الضروري به فلما لم يكن كذلك ثبت ان حال الرواة
في جميع الازمنة كحالهم في هذا الزمان لا يقال المذاهب المختلفة انما يجب اشتهار وضعها ووقت
حدوثها اذا اسمع الناس تلك المذاهب من ذلك الانسان بعد ان لم يسمعوه من احد اما اذا
وضع الانسان مقالة وذكرها للواحد وقبل ذلك الواحد وذكرها لاثنين من غير ان ينسبها الى
واضعها ثم الاثنان يذكران تلك المقالة لاربعة اخرى من غير النسبة الى من سمعوها منه ثم
لا يزال يذكر بعضهم لبعض من غير اسناد فان ذلك الخبر ينتشر ولا يعرف مخترعه ولا وقت اختراعه
ومثاله الاراجيف الواقعة في كل زمان من غير ان يعرف مخترعها ولا وقت اختراعها لانا نقول لو
جوزتم ذلك فجوزوا مثله في كل الاخبار المتواترة وذلك يقتضي الطعن في الخبر المتواتر اصلا الثالث

ان هذا النص لو كان كذبا لما دعى الى روايته الا الهوى وكان ينبغي ان لا يرويه من لا هوى له فيه
وقد رواه اصحاب الحديث كابن جرير الطبري مع انه ليس من الامامية فبطل ان يكون كذبا والجواب
قد بينا ان الامر العظيم الواقع بمشهد الجمع العظيم لابد وان ينتشر ونزيده الآن تقريرا فنقول لو جاز
كتمان النص الجلي لاجل الحسد والعداوة من قوم والشبهة من آخرين لجاز ان يكون النبي عليه السلام قد نقل
الحج من الكعبة الى العراق ثم بقي ذلك مكتوما لاجل ان بعض العرب كره ذلك لما لهم فيه من عز بلدهم
وصلة اهل الآفاق لهم وامتياز اهل بلدهم في الشرف من سائر البلاد فهذا البعض كتم ذلك النص
لهذا الغرض وكتمه الباقون لحسن ظنهم بالاولين ولجاز ذلك ايضا في نسخ بعض الصلوات او زيادة
صلوات اخر وذلك يؤدي الى ارتفاع الثقة بالشرع كله بل نقول النصوص على الامام اولى
بالظهور من نقل هذه الامور لان الحاجة الى الامام اشد لان به يتم الحج والجهاد وعليه يتوقف امر
الدنيا والدين وقد يجوز ان ينقل الشيء ولا ينقل ما هو دونه اما في الخفاء واما في الحاجة فاما ان ينقل
الشيء ولا ينقل ما الاهتمام به اولى فمحال الا ترى انه لا يجوز ان ينقل اهل المسجد ما قرأه الامام ولا ينقلوا
الفتنة العظيمة الواقعة فيه لا يقال الفرق بين كتمان النص على الامام وبين كتمان النص على النسخ
في الصلوات والحج من وجوه ثلاثة **الاول** ان النص على الامام قد نقله بعض الناس فلو كان
النص على الامور التي ذكرتموها موجودا لنقله بعض الناس ايضا **الثاني** ان للناس اغراضا
دنيوية في كتمان النص على الامامة وليس لهم غرض دنيوي في كتمان بعض العبادات **الثالث**
انا نعلم بالضرورة عدم النص على الامور التي ذكرتموها ولا نعلم بالضرورة عدم النص على
امير المؤمنين ولو كان احدهما جاريا مجرى الآخر لما كان كذلك لانا نقول اما الاول فباطل
لانه ان جاز على اكثر الخلق كتمان الامر العظيم جاز ايضا على الكل لانه ليس يمتنع ان يكون حكم القليل
كحكم الكثير فان ما يجوز على مائة الف يجوز على مائة الف وعشرة واما الثاني فباطل ايضا لان
في كتمان النص على العبادات اغراضا منها التخفيف ومنها المنافع الدنيوية كما ذكرنا في الحج غاية
ما في الباب ان يقال الاغراض في كتمان النص على العبادات اقل منها في كتمان النص على الامامة
ولكن ذلك لا يفيد القطع بامتناع كتمان النص على العبادات بل يفيد كون هذا الكتمان اندر من
كتمان الاول واما الثالث فباطل ايضا لان تفاوتهما في كون احدهما ضروريا والآخر نظريا لو منع من
قياس احدهما على الآخر لانسد باب الاستدلال بالضروريات على النظريات وذلك يسد
باب النظر واما الانشقاق فقد منع الحليمي وقوعه وحمل قوله تعالى وانشق القمر على ان المراد سينشق

ولئن سلمنا وقوعه فلعل الشاهدين ما كانوا في حد التواتر لانه آية ليلية واكثر الناس كانوا تحت
السقوف فلذلك لم ينتشر واما ان فتح مكة كان في ذلك صلحا او عنوة فليس ذلك من الامور
الظاهرة لان كيفية استفتاح البلاد مما لا يظهر الا للاكابر العسكر وايضا فلا فائدة في معرفة
ذلك بخلاف النص على علي فانه كان امرا جليا وجميع مصالح الدين والدنيا كان متعلقا به
واما التسمية فقد منع القاضي كونها آية من اول كل سورة وبتقدير كونها كذلك ليس حكم الرسول
بكونها كذلك جاريا مجرى نصه على امامة علي في الجلاء واما امر الاقامة فلعل المؤذنين في عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقيمون تارة فرادى وتارة مثنى ثم ان بعض الرواة نقله على احد
الوجهين والبعض على الوجه الآخر فصار اختلاف الروايات منشأ للاختلاف **و**اما المعجزات
التي ظهرت على يديه فلعل المبصرين لها ما كانوا بالغين الى حد التواتر فان كان السامعون
للنص الجلي على علي غير بالغين الى حد التواتر كان ذلك تركا منهم لمذهبهم **قوله** كتموا النص لاغراض
قلنا قد بينا ان تجويز ذلك يسد باب القطع بصحة الشرائع واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم **قلنا** انا لا ننكر جواز تعمد الجماعة للكذب وانما احلنا
ذلك على الجمع العظيم وعلماؤهم كانوا قليلين **قوله** ان قوم موسى عليه السلام عبدوا العجل مع علمهم
بفساد ذلك **قلنا** قد بينا دلالة على استعظام الصحابة رضي الله عنهم نصوص الرسول عليه السلام
ولسنا نسلم ان قوم موسى كانوا مستعظمين له وكيف وقد نسبوه الى قتل هارون والى ارادة ايلامهم
حينما كانوا في التيه ولما نهاهم هارون عن عبادة العجل اجهروا بالرد واما الصحابة رضي الله عنهم فكانوا
بالعكس من ذلك ثم ان سلمنا استعظامهم ولكن لانه امر موسى عليه السلام فلا نسلم انهم كانوا
عالمين ببطلان الحلول على الاله بل المنقول ان في التوراة كلمات كثيرة موهمة للتشبيه ولعلهم ما نظروا
في الادلة العقلية المبطلة للتشبيه فاجروا تلك الآيات على ظواهرها كما وقع للمشبهة فيما بيننا فاعتقدوا
لذلك جواز الحلول ولئن سلمنا كونهم عالمين بامتناع ذلك لكن لعل الباقين صرحوا بانكار
ذلك وفي مسئلتنا لم يذكر ان احدا من الصحابة نقله **قوله** ان طلحة وزبير وعائشة خالفوا عليا لا لشبهة
قلنا لا نسلم بل شبهتهم انما هو ان قتلة عثمان في عسكره وامتناعه من اجراء القصاص
عليهم فاعتقدوا ان ذلك خطأ يوجب انعزاله ولذلك فعلوا ما فعلوا **و**اما سعد وابن عمر
ومحمد بن مسلمة فانما امتنعوا من البيعة لحديث رواه سعد عن النبي عليه السلام ان الاولى بالانسان
ان يصير جليس بيته في زمان الفتنة ولفظ هذا معناه وانما علم بقوله عليه السلام يا علي حربك حربي

وسلمك سمي فلعلهم اعتقدوا ان النبي صلى الله عليه وسلم ما اثبت ذلك مطلقا بل بشرط
ان لا يصدر عنه المعصية فلما اعتقدوا ان امتناعه عن اقامة القصاص على قتلة عثمان معصية
اعتقدوا ان هذا الحديث لا يمنع من محاربته وهذا كما يقوله الروافض في جميع الفضائل الواردة
في الصحابة رضي الله عنهم ثم ان سلمنا ذلك ولكن المكابرين في هذا المواضع كانوا قليلين ونحن
انما انكرنا جواز ذلك على الخلق العظيم قوله الانصار طلبوا الامامة مع علمهم بقوله عليه السلام
الائمة من قريش قلنا هذا الحديث من باب الاحاد ثم انه ضعيف الدلالة على منع غير القرشي
من الامامة لان وجه التعلق به اما من حيث ان تعليق الحكم بالاسم يقتضي نفيه عن غيره او ان
الالف واللام يقتضيان الاستغراق والاول باطل والثاني مختلف فيه فكيف يساوي ذلك
ما يدعونه في النص المتواتر الذي لا يحتمل التاويل وايضا فلان هذا الحديث مع ضعفه في الاصل
والدلالة لما احتجوا به على الانصار تركوا طلب الامامة فكيف نعتقد بهم عدم قبول النص المتواتر
الجلي قوله خبر الشيعة عن النص الجلي على امير المؤمنين مستجمع للشرائط الثلاثة قلنا لا نسلم ولا نزاع
في الشرطين الاولين انما النزاع في الشرط الثالث وهو ان الرواة في كل الاعصار الماضية كانوا
في حد التواتر قوله الشيعة مع كثرتهم في زماننا يخبرون عن كون الرواة في كل الاعصار الماضية الى
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغين الى حد التواتر قلنا هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم
ان جميع المسلمين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق منهم على الاسلام الا عدد يسير
اقل من العشرة وايضا فلان المرتضى نقل في الشافي عن ابي جعفر بن قبة انه قال النص الجلي كان بحضور
اقوام قليلين واما الذي كان بحضور الجمع الكثير فهو النص الخفي يوم الغدير وايضا فلانه اما ان يقال
بان عوام الشيعة وعلماءها في زماننا هذا يدعون الرواية عن اهل التواتر عصرا بعد عصر الى ان يتصل
ذلك بزمان النبي صلى الله عليه وسلم واما ان يقال المدعون لهذه الدعوى علماء الشيعة والاول
ظاهر الفساد لان جملة العوام منهم واكثر المتوسطين من علمائهم لا يمكنهم معرفة كيفية هذه الدعوى
على الوجه المحقق فضلا عن ان يقال انهم يعلمون ذلك بالضرورة والثاني لا يوجب مقصودهم
لانه لم يبلغ علماؤهم في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب قوله لو كان النص مختلقا لوجب
اشتهار كونه كذلك قلنا هذا منقوض بدعوى البكرية النص الجلي على ابي بكر فانه من المذاهب المختلقة
لا سيما عندهم مع انه لم يشتهر عند الامامية واضعها ولا زمان وضعها وكذلك منقوض بالاحاديث
المروية في القضاء والقدر وفضائل الصحابة فانها عندكم موضوعة وكذلك الاحاديث مسالة

في التشبيه فانه لم يعرف واضع هذه الاحاديث ولا زمان وضعها وايضا فان جاز عندكم
كتمان الامة النص الجلي لبعض الاغراض فلم لا يجوز عليهم كتمان واضع هذا النص لاغراض اخر منها ادخال
الشبه في قلوب الخلق وذلك من اغراض المنكرين لهذا الدين ومنها انهم لما اعتقدوا امامة امير
المؤمنين اعتقدوا جواز تقريره بكل ما يمكن حقا كان او باطلا وايضا فما ذكرتموه انما يفيد كون
هذا النص مرويا بعد ان لم يكن مرويا ولا يوجب ان يكون لم يزل متواترا فانه يمكنكم انه لم يزل
معروفا فيما مضى على حد الاحاد الى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانتم انما تريدون الدلالة
على تواتره وايضا فالمتكلمون يقولون انا نعلم ان هذا المذهب وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي
وكل من تتبع الاخبار وخالط الرواة علم ان هذا النص ما كان مذكورا اصلا في زمان الصحابة
ولا في زمان التابعين قوله ان ابن جرير صحح هذا النص قلنا انه روى في قوله وانذر عشيرتك
الاقربين روايات غير مشتملة على هذا المعنى الا رواية واحدة ذكر ذلك فيها فاما ابن اسحاق والواقدي
عند ذكر القصة يوم الدار ولم يذكرا ما ذكرتموه واما الطبري فانه ذكر في ذلك روايات
اكثرها خالية عن ذلك وذكر ايضا رواية فيها انه عليه السلام قال في حق علي يوم الدار انه خليفتي
فيكم فاما ان يقول انه خليفتي فيكم من بعدي فلم يذكره ثم ان سلمنا انه ذكره فلعله رواه قبل ان
يثبت عنده صحة هذا الحديث فان من المحدثين من يروي كل غث وسمين ثم ان سلمنا ذلك
فلا نسلم انه ما كان متهما بالتشيع ثم ان سلمنا ذلك لكنه يعارضه انكار الزيدية بعدم هذا النص
الجلي مع انهم من اشد الناس حبا لامير المؤمنين كرم الله الطريقة الثانية ان نقول ان عليا
لو كان منصوصا عليه لكان كل واحد من الصحابة اما ان يكون قد علم ذلك النص واما ان لا يكون
والقسمان باطلان فالقول بالنص باطل بيان فساد القسم الاول انهم كلهم لو علموا هذا النص فاما
ان يكونوا قد علموا مع ذلك انه ما صار منسوخا او اعتقدوا فيه انه صار منسوخا والاول
باطل من ثلاثة اوجه الاول انهم ذكروا الكلمات نحكيها في المسلك الثالث وهي بحيث لو كانوا
عالمين بالنص لجرت تلك الكلمات مجرى الوقاحة واجتماع الخلق العظيم على الوقاحة محال
فاستحال ان يكونوا عالمين بالنص الثاني انهم لو دفعوا هذا النص مع علمهم بلزومه لكانوا
مرتدين وذلك باطل لان القرآن ورد بالثناء عليهم وعلمنا ايضا بالضرورة منه عليه السلام
اكرامه اياهم الثالث ان كل واحد منهم لو علم ذلك النص لكانت مخالفتهم لذلك النص اما
ان يكون لغرض او لغير غرض والاول محال لانا نعلم بالضرورة شدة محبة الصحابة للنبي عليه السلام

واستعظامهم لاوامره ونواهيه حتى صبروا لاجله على هجر الاوطان وبذل المهج وقتل الاقارب
في نصرة الدين وردوا الاعراب المرتدين الى الاسلام وغزوا فارس والروم وهم اضعافهم عددا
واوفر منهم عددا وتشددهم على الامة في الغنائم ولو باقل القليل وتشديدهم بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وكل ذلك يدل على وثوقهم بصحة هذا الدين واعتقادهم ان الجنة في متابعته والنار
في مخالفته واذا كان كذلك استحال من الجمع العظيم الذي هذا حالهم مخالفة النص الجلي لغرض
وباطل ايضا ان يكون لغرض لان ذلك الغرض اما ان يكون هو صرف الامامة عن علي الذي هو المنصوص عليه
بغضا له او تحصيلها لانفسهم او تحصيلها لابي بكر والقسم الاول باطل اما اولا فلانهم رووا الاخبار
الدالة على كمال فضله ولو انهم كانوا مبغضين له لما فعلوا ذلك لا يقال انهم ما قدروا على ذلك
الكتمان لانا نقول لو لم يكونوا قادرين على كتمان هذه الاحاديث التي طريقها الاحاد فلان لا يكونوا
قادرين على كتمان النص الجلي لهم كان اولى اما ثانيا فلان عليا كان من اشد الناس اختصاصا
برسول الله صلى الله عليه وسلم والاغلب على الطباع ميلها الى اقارب الرئيس المالوف
رياسته لا الى الاباعد ولهذا يستحب الناس لطاعة ابن الملك ولا يستحبون لطاعة من لا يكون
من بيت الملك واما ثالثا فلان الناس لو كانوا مبغضين لعلي رضي الله عنه لكان ذلك بسبب
ما نالهم من ايذائه ومعلوم انه ما قتل احدا ولا اذاه الا بامر النبي صلى الله عليه وسلم
فكيف يكونون مبغضين له مع فرط محبتهم للرسول عليه السلام وعلمهم بان الذي فعله علي رضي الله عنه
قد كان بامر الرسول صلى الله عليه وسلم واما رابعا فلان عليا ما قتل احدا من اقارب الانصار
بل الذي قتل اقاربهم كانوا معه مثل ابي سفيان وخالد بن سعيد بن العاص قال ابو سفيان ارضيتم
معشر بني عبد مناف ان يكون امركم من تيم لاملأنها على ابي بكر خيلا ورجلا واما خالد بن سعيد
فانه لم يبايع الا بعد ان عرف رأي بني هاشم واما القسم الثاني وهو ان يكون غرضهم من مخالفة
النص تحصيل الامامة لانفسهم فهو باطل اما اولا فلان اكثر الصحابة كانوا جازمين بعدم وصول الامامة
اليهم واما ثانيا فلان الانصار قد طلبوها لانفسهم والمهاجرين منعوهم عنها وزعموا انهم اولى بها من
الانصار محتجين على ذلك بهجرتهم وابتداء الله تعالى في كتابه بذكرهم وكونهم من قريش ومعلوم
ان هذه الحجج ليست قاطعة في فضلهم وتقدمهم على الانصار فلو كان علي هو المنصوص عليه لكان من الواجب تصريح الانصار
بمنع المهاجرين عنها فان الانصار انما خالفوا النص لغرض الرياسة فلما فوت المهاجرون عليهم ذلك فلو انهم قدروا
على منع المهاجرين عنها لفعلوا ذلك لا سيما وتسليم الامامة الى المهاجرين يتضمن خروجهم من الدين ومعلوم

بالضرورة ان العاقل لا يرضى بخروجه عن الدين وبمقهوريته للخصم ونذكر في هذا المقام الكلام الذي
لو ذكروه لفازوا باعلى درجات الدين الذي يعتقدانه لا سبيل الى النجاة الا بمتابعته ولصاروا غالبين
للخصم فلما لم يذكره الانصار ذلك علمنا عدمه لا يقال يحتمل ان يكون سكوت الانصار لخوفهم من المهاجرين
لانا نقول هذا باطل اما اولا فلما قيل انه لم يحضر السقيفة من المهاجرين الا ابو بكر وعمر وابو عبيدة
وسالم مولى ابي حذيفة واما ثانيا فلان اكثر المهاجرين كانوا حاضرين الا ان الدار كانت
للانصار والغلبة كانت لهم لا سيما عند انضمام بني هاشم اليهم وخاصة مثل علي والعباس والزبير
والمقداد مع كمال شجاعتهم وعظم وقعهم في القلوب وكان ابو سفيان وهو شيخ بني امية معهم
وكانت فاطمة عليها السلام مع منصبها ووقعها في القلوب معهم فكيف يمكن خوف هؤلاء
مع جمهور الانصار من المهاجرين واما القسم الثالث وهو ان يكون الغرض من مخالفة النص
تحصيل الامامة لابي بكر رضي الله عنه فمن المعلوم انه لا بد لهم من غرض في صرفها اليه وذلك
باطل من وجهين احدهما ان ذلك الغرض اما رغبة او رهبة اما الرغبة اما دينية او دنيوية
اما الدينية فباطلة لانهم لم يعتقدوا فيه كونه نبيا ناسخا لشرع محمد عليه السلام بل لو اعتقدوا
ان صرف الامامة اليه اولى لكان ذلك بسبب اعتقادهم ان النبي عليه السلام كان يعظمه
فغرضهم من ترتيب ابي بكر تعظيم شان الرسول عليه السلام فكيف يمكن ان يستجيزوا نقض الرسول
عليه السلام لغرض تعظيم الرسول عليه السلام واما الدنيوي فهو ايضا باطل لان ابا بكر رضي الله عنه
ما كان له من المال ما يقدر به على صرف وجوه الصحابة عن الدين واخراجهم عن الاسلام ولو كان
له ذلك فمعلوم بالضرورة انه ما اعطاهم شيئا ولا خفف عنهم تكليفا بل كان ابدا
يكلفهم بالافعال الشاقة من الغزوات وكيف لا نقول ذلك وهو لم يدفع الانصار عن
الامامة بالاموال والجاه بل بالدين واما الرهبة فباطلة لان جملة بني هاشم مع بني امية وجميع
كل الانصار يستحيل ان يكونوا خائفين من ابي بكر مع قلة ماله واعوانه وذلك معلوم بالضرورة
وثانيهما ان اسكات الجمع العظيم عن امر عظيم يعرفونه بالضرورة اما بالترغيب والترهيب
لا يمكن الا بعد مضي مدة مديدة في ذلك الترغيب والترهيب الا ترى ان الملك العظيم لو حاول
اسكات الناس عن الاخبار عن بعض الوقائع المشهورة فانه لا يقدر على ذلك وان قدر
عليه فانما يقدر بعد تعذيبات كثيرة من القتل والصلب وترغيبات كثيرة مع الخلع
والعطايا الجزيلة فكيف يتصور ذلك من ابي بكر رضي الله عنه في المجلس الاول وهو يوم السقيفة

من غير أن يظهر منه ترغيب وتحذير إلا أن يقال إن ذلك الترغيب قد وجد لكنه حال حياة
النبي صلى الله عليه وسلم لكن ذلك محال أيضا ولأن ذلك يقتضي كون القوم كفارا حال حياة النبي عليه السلام
وقد بينا على فساد ذلك لشدة محبتهم للنبي عليه السلام وشدة تعظيم النبي عليه السلام لهم وإكرامه لهم
فلأنا نعلم بالضرورة عدم اقتدار أبي بكر على ذلك حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بما ذكرنا
إبطال هذا القسم وهو أن يقال الصحابة كلهم كانوا عالمين بالنص وبكونه غير منسوخ ثم إنهم خالفوه
وأما القسم الثاني وهو أن يقال النص كان معلوما للكل لكن بعضهم اعتقد كونه منسوخا بشبهة دخلت
عليه فهو باطل أيضا لأن العالمين بذلك النص كانوا عالمين بحل تلك الشبهة إما أن يقال إنهم كانوا
خائفين من حل تلك الشبهة وما كانوا خائفين والأول باطل أولا فلأن في ذلك الخوف لا بد
أن يكون لأجل أنه علم منهم أنهم لا يقبلون الجواب من تلك الشبهة فيعود التقسيم في أن عنادهم
وعدم قبولهم الحق إما أن يكون لغرض أو لا لغرض وقد أبطلناه وأما ثانيا فلأن الصحابة ما اتفق
أنهم كانوا في زمان حياة النبي صلى الله عليه وسلم متواطئين على أن الأمر ممن خصه وهو باطل
لما مر وإما أن لا يكونوا كذلك بل الذين حاولوا ذلك في المجلس الأول معلوم أن المبطل لم يكن
في المجلس الأول ممن أدخل الشبهة على قلوب أهل الحق وحالا يكون المحق على خطر القتل لو حاول
كشف تلك الشبهة وذلك أمر معلوم بالضرورة من العادات ألا ترى أن الأنصار لما طلبوا
الإمامة تركوها حين أبو بكر ... ثم قال نحن ... لا تبدلوا ولا تغيروا ورجع الأنصار
عما كانوا عليه وذلك يدل على أن القوم كانوا مطيعين للحق فلو أن المنصوص عليه غيره قال
للأنصار قد طلبتم هذا الأمر لأنفسكم ثم ... تركه لأجل ... ولم لا سلموه إلى المنصوص عليه فإنه
لم يوجد في ذلك النص ناسخ حتى يجب عليكم الخروج من الإيمان والدخول في الكفر ...
ولو قال الأنصار لأبي بكر أنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومكانك من الإسلام
معلوم وقد سمعت الرسول عليه السلام نص على علي وشأنك لا تخالف الرسول فإن كنت نسيته
فقد ذكرناك وإن كنت سمعت غير ما سمعنا فعرفنا وشأنك لا يجوز أن يغادر الرسول شيئا ...
خذلت الأنصار من يخالف الرسول أنت أجدر أن لا تفعله ومن المعلوم بالضرورة أنه لو قيل
على أبي بكر فإن الناس ما كانوا يريدون ما كانوا يعدون إليه وإلى العباس والزبير وفاطمة
والحسن والحسين بالقتل وأما إن كان العالم بحل تلك الشبهة غير خائفين من جانبهم فكان الواجب
عليهم أن يكشفوا ... وإرشاد الناس إلى الحق فأما القسم الآخر وهو أن يقال الصحابة كلهم ما سمعوا

النص في الذي سمعوا إما أن يقال إنهم كانوا خائفين فيه من إيصاله إلى من لا يسمعه وما كانوا
خائفين والأول باطل بالوجهين اللذين ذكرناهما في القسم الثاني والثاني يوجب عليهم إيصاله
إلى من لم يسمعه ألا ترى أن سلطانا لو نص على خليفة ولم يحضره جماعة قليلة فضلا
عن الكثيرة فإنه لا يمضي اليوم إلا وقد بلغ ذلك النص معظم أهل البلدة ولا يمضي اليومان
إلا وقد بلغ الكل فكذلك هاهنا ولما علمنا أن أحدا منهم لم يذكر ذلك النص يوم السقيفة
علمنا فساد هذا النص لأن هذا النص أمر عظيم وما كان الخوف حاصلا في زمان النبي عليه السلام
على إظهاره فيجب ظهوره في زمان النبي عليه السلام فيما بين الأمة ووصوله إلى كل أحد وهذه
الطريقة من تأمل فيها وأنصف قطع بعدم النص الذي يدعيه الروافض الطريقة الثانية
الاستدلال بأمور كلها تفيد الظن الغالب بعدم النص ومجموعها ربما أمكن أن يقال إنه يفيد
العلم بعدمه وهي كثيرة إلا أنا نقتصر هاهنا على وجوه الأول أنه لما مرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال العباس لعلي إني أعرف الموت في وجه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت
في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم فادخل بنا عليه نسأله عن هذا الأمر فإن كان
لنا بينه وإن كان لغيرنا وصى الناس بنا ومعلوم أن عليا لو كان منصوصا عليه لكان
العباس يعرف الناس بذلك فكان لا يقول مثل هذا الكلام لا يقال مراد العباس منه أن
الإمارة التي جعلها النبي صلى الله عليه وسلم هل يسلم له أم لا لأنا نقول لفظة لنا أو لغيرنا
تقتضي ذلك الملك ذا الاستحقاق ثم لم يقل العباس يسأله هل يسلم ذلك الأمر إلينا أم لا
حتى يصح ما قاله السائل وأيضا فقد روي أن عليا قال له فيما بعد خشيت أن يقول النبي عليه السلام
إنه لغيرك فلا يعطيناه الناس أبدا ومعلوم أن ذلك إنما يلزم إذا قال هو مستحق لغيرك أما
إذا قال لا يسلمه الناس إليكم الثاني أنه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العباس
لعلي امدد يدك أبايعك فيقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه
فلا يختلف عليك اثنان ومعلوم أن العباس إنما قال ذلك لأنه وثق بطاعة الناس
لمن بايعه لكونه عم الرسول صلى الله عليه وسلم لإعظامهم للرسول عليه السلام والذين
يكونون كذلك لا بد وأن يكونوا مطيعين لمن نص الرسول عليه السلام عليه لأن من نص
النبي عليه السلام للإمامة فقبول المسلمين له أكثر ممن رضيه عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالعباس كيف يمكنه الجزم بأنه لا يختلف اثنان على من بايعه عم الرسول مع مشاهدة أن

كلهم تركوا النص الرسول عليه السلام فان هذا الكلام اما جهالة مفرطة او وقاحة مفرطة الثالث
ان الانصار لما طلبت الامامة وقدم المهاجرون انفسهم عليهم بسابقتهم في الاسلام وزيادة
اختصاصهم بالرسول عليه السلام وقال ابو بكر بايعوا عمر وابا عبيدة فدفع عمر ذلك
وقال لان اقدم فاضرب كما يضرب البعير احب الي من ان اتقدم قوما فيهم ابو بكر وقال عمر لابي عبيدة
امدد يدك ابايعك فقال ابو عبيدة ما لك في الاسلام فهة غير هذا اتقول هذا وابو بكر حاضر
ثم قال لابي بكر كنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في المواطن كلها شدتها ورخائها
قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يؤخرك وقال عمر ايكم تطيب نفسه ان يتقدم قدما
قدمها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة وخصوه بالامامة لاجل الدين ومعلوم ان امثال هذه
الكلمات ممن يعلم النص ويعلم من غيره كونه كاذبا فيما يقوله وقاحة الرابع ان ابا بكر قال
وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله
وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك من هو خير مني
يعني النبي صلى الله عليه وسلم وانما يزعم الروافض كانا عالمين بكونهما غير صادقين والسامعين
يعلمون كذبهما فلا باس ان يتجاسر متجاسر على تكذيبهما وتخجيلهما فكيف يمكن اقدامهما على هذه المكابرة
والوقاحة من غير حاجة ولا ضرورة الى هذا الكلام الخامس ان عمر نص على الستة وكان يوصي
كل واحد منهم انه لو صار اماما فانه لا يحمل اقاربه على رقاب الناس مع علمه بانهم يعلمون منه
تركه الدين واعراضه عن نص الرسول عليه السلام فما كان منهم من يقول كيف تنهانا عن ذلك
مع انك انت التارك لنص الله تعالى ونص رسوله عليه السلام السادس ان عبد الرحمن
لما رام مبايعته على شرط ان يسير فيهم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله وسيرة الشيخين
وكانوا يعلمون ان عليا وغيره يعلمون انه مع الشيخين يخالفون كتاب الله وسنة رسوله فما
كان في الجماعة من كانت له نفس وحمية يقول لعبد الرحمن تترك تحافظ على كتاب الله
وسنة رسوله فلو اتبعتهما في تقرير هذا الامر على المنصوص عليه من قبلهما لما احتجت الى هذا القول
فلم لم يكلف هو اتباعه السنة وكيف صبرت نفوسهم وهم اصحاب الحمية والانفة والشجاعة
وطلاقة اللسان على السكوت عن ذلك فان كانوا كذلك فقد كانوا اشرارا اخرجت للناس
مستغنين عن كل حمية ومروة وكان عبد الرحمن في غاية الوقاحة السابع لو ثبت النص لامتنع
علي من الدخول في الشورى لان دخوله فيه رضي منه بالعقد على اي واحد منهم كان لا يقال انه

للتقية دخل فيه لانا نقول التقية انما يحتاج اليها فيما يفضي الى الاهانة لا فيما يبعده عنها الثامن
ولما قال علي لطلحة ان اردت بايعتك فقال طلحة انت احق بهذا الامر مني وقد اجتمع
لك من هولاء النفر ما لم يجتمع لي التاسع ولما احتج علي على معاوية ببيعة الناس له لانه لو
كان منصوصا عليه لما كانت امامته بالبيعة حتى يحتج بها وقد كتب الى معاوية اما بعد
فان بيعتي بالمدينة قد لزمتك وانت بالشام فانه بايعني الذين بايعوا ابا بكر وعمر وعثمان
على ما بايعوهم عليه العاشر ولما قال اترككم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم فان يعلم الله
فيكم خيرا جمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا ابي بكر الحادي عشر ولما قال لولا ان يزدادوا عليها
من تيوس بني امية يحكم بغير ما انزل الله لما دخلت فيه الثاني عشر ولما قال حين دعي الى البيعة
اتركوني والتمسوا غيري فاني اسمعكم واطوعكم ان وليتم غيري الثالث عشر ولما قال ليس عندنا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الامر شيء ولكن راي رايناه من انفسنا فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمنا استخلف ابو بكر فاقام واستقام ثم مضى لسبيله ثم
ثم استخلف عمر فاقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله الى جوار الله تعالى
الرابع عشر ولما انكر اكثر سادات اهل البيت هذا النص فان من المعلوم فرط حبهم لعلي ومن كان
كذلك استحال منه انكار اعظم فضيلة لمحبوبه ومعلوم ان زيد بن علي رضي الله عنه مع كمال فضله
ودينه وجميع اتباعه انكروا ذلك الخامس عشر روي ان السيد الحميري قال لامير المؤمنين
فضيلة الاولى فيها قصيدة وهذا النص الجلي لو صح لكان اعظم من كل ما له من الفضائل وما كان يكاد
يستحل من واحد ان لا يذكره في اكثر قصائده واشعاره لكن ليس لهذا النص في اشعار الحميري
ذكر فدل على كونه موضوعا مختلقا السادس عشر ولما سمت الصحابة ابا بكر مدة حياته خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف نقل عن الحسن انه قال لابي بكر انزل عن منبر ابي ونقل
خصومة فاطمة في فدك وما كان من تاخر علي والزبير وخالد بن سعيد بن العاص عن البيعة
مدة مع انه لم يذكر احد في شيء من المجالس ذلك النص السابع عشر لو كان النص صحيحا لما عاد ضدهم
وقد روي انه لما خرج ابو بكر لقتال العرب خرج اليه واشار عليه بالرجوع واراد عمر ان يخرج
لقتال فارس فاشار عليه ان يبعث من يخرج بالجيش ولا يخرج بنفسه وقال انت واحد العرب
فان خرجت يجلب عليك العدو فاقم بمكانك تكون ركنا للمسلمين وروي ايضا انه اقام الحد
على الوليد بن عقبة في زمان عثمان فان كان فعل ذلك باذن عثمان فهو المطلوب وان فعله

على مخالفته فهو دليل ايضا على نفي النص لان من لا يسامح سلطان الوقت في ترك حد
واحد كيف تسمح نفسه بترك الامامة مع ان ذلك ترك لكل حقوق الله تعالى الثامن عشر
لو كان النص صحيحا لما قدم النبي عليه السلام ابا بكر في الصلاة في مرضه لا يقال انه خبر واحد
ثم ان سلمنا صحته ولكن مورد هذا الحديث عن عائشة فلعلها هي التي امرت اباها ان يصلي بالناس
يدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سمع قراءة ابي بكر خرج حتى عزل ابا بكر فصلى هو وروي
انه عليه السلام لما سمع قراءة ابي بكر في المحراب قال لعائشة انكن صويحبات يوسف
لانا نقول ان ما ذكروه بخلاف الروايات المشهورة في الصحاح المسئلة التاسعة في الاحتجاج
على المنصوصية التي يتمسكون بها في امامة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وقبل الخوض في التفصيل
يجب ان نذكر ما يتمسكون به من الوجوه العقلية وقالوا طريقان الاول ان للامة في الامامة
بعد الرسول عليه السلام ثلاثة اقوال فقط قول من اثبتها لعلي وقول من اثبتها لابي بكر وقول من
اثبتها للعباس وهذان القولان باطلان بالاجماع لان الامة على انهما ما كانا واجبي العصمة وقيام الادلة
العقلية على وجوب كون الامام معصوما واذا بطل القولان تعين القول بامامة علي
والا لكان الحق خارجا عن كل الامة وانه غير جائز والجواب انا لا نسلم ان الامام لا بد
وان يكون معصوما بيانه ما مر وان سلمنا ذلك ولكن هذه الشبهة مبنية على القول
بالاجماع وعندكم ان الاجماع انما يكون حجة لاشتماله على قول الامام المعصوم وعلى هذا التقدير
يتعذر التمسك بالاجماع من وجهين الاول انه لما جاز ان لا يظهر الامام في بعض الاعصار
جاز ان لا يكون مخلوقا لانه لا فائدة في وجوده عند غيبته عن الخلق الثاني ان ساعدنا على
امتناع خلو الاعصار كلها عن الامام الا انه من الجائز ان يكتم الحق لاجل التقية والخوف من
الظالمين واذا كان كذلك لم يكن في الاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفي الامامة
عن غير علي والعباس وابي بكر حجة لاحتمال ان يكون الامام شخصا اخر الا انه خاف من الاظهار
الطريق الثاني الامام يجب ان يكون افضل اهل زمانه وكان علي رضي الله عنه افضل اهل زمانه
فوجب ان يكون هو الامام الجواب قد تكلمنا على قولكم الامام يجب ان يكون افضل اهل زمانه
وسنتكلم على قولكم ان عليا رضي الله عنه كان افضل الصحابة واما المنقول فقد تمسكوا بطرق الطريق
الاول عولوا من كتاب الله تعالى على قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والاستدلال به على طريقين الاول مبني على امور

ثلاثة احدها ان لفظة الولي محتملة للاولى بالتصرف وثانيها ان هذه اللفظة في هذه الاية متعينة لهذا
المعنى وثالثها ان المراد بقوله والذين امنوا الى قوله وهم راكعون علي وحده ويلزم من هذه المقدمات
ان يكون علي اولى بتدبير الامة والتصرف فيها وذلك معنى كونه اماما اما بيان الاول
فبالنقل والعرف اما النقل فلان المبرد قال في كتاب العبارة عن صفات الله تعالى الولي
هو الاولى اي الاحق وقال الكميت ونعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب
اراد القيم بتدبير الامر واما العرف فلانه يوصف اخو المرأة بانه وليها لما ملك العقد عليها
ويقال للسلطان انه ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه اما بيان
الثاني فان لفظة الولي يطلق على ما ذكرناه وعلى الناصر فاذا بينا تعذر حملها على الناصر تعين
حملها على ما ذكرناه اما بيان تعذر حملها على الناصر فلوجهين الاول ان الولاية بمعنى النصرة عامة
في حق كل المؤمنين والولاية المذكورة في هذه الاية غير عامة في حق كل المؤمنين فيلزم ان لا تكون
الولاية المذكورة في الاية هي النصرة وانما قلنا الولاية في الاية يمتنع ان تكون عامة لان صيغة
انما تفيد حصر الولاية التي في الاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية وليس
كل المؤمنين موصوفين بتلك الصفات وانما قلنا ان كلمة انما تفيد الحصر للنقل والشعر
اما النقل فلانك اذا قلت انما لقيت اليوم زيدا وانما اكلت اليوم رغيفا فهم انك ما لقيت غير زيد وما اكلت
غير رغيف واما الشعر فقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر اراد نفي
العزة عمن ليس بكاثر وانما قلنا انه ليس كل المؤمنين موصوفين بالصفات المذكورة في الاية
لان قوله تعالى وهم راكعون اما ان يكون حالا او استئنافا والاستئناف باطل وبتقدير
الصحة فالمقصود حاصل اما ابطاله فلوجهين الاول انه لما جرى ذكر الصلاة وهي مشتملة
على ذكر الركوع كان ذكر الركوع مرة اخرى تكرارا لا يقال انه تعالى انما خصه بالذكر تشريفا
كما يقال انه خص جبريل وميكائيل بالذكر بعد الملائكة عليهم السلام تشريفا لهما لانا نقول
هذا انما يستقيم لو كان الركوع اشرف اركان الصلاة وليس كذلك فان السجود اشرف
منه الثاني ان من قال رأيت زيدا وهو راكب يتبادر الى الفهم انه رآه حال كونه راكبا
وذلك يدل على انه ليس حقيقة في الاستئناف لان من شان الحقيقة المبادرة الى الفهم
واما بيان ان بتقدير ان الواو للاستئناف فالمقصود حاصل لان على هذا التقدير يكون
معنى الاية انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين من شانهم اقامة الصلاة وايتاء الزكاة

وهم الآن راكعون ومعلوم ان كل الامة ما كانوا راكعين حال نزول هذه الآية وانما قلنا ان
الولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فثبت بما ذكرنا ان الولاية
التي في الآية غير عامة وان الولاية بمعنى النصرة عامة فاحديهما مغايرة للاخرى • الثاني هو ان
كون المؤمنين بعضهم اولياء بعض بمعنى النصرة امر ظاهر لا حاجة فيه الى البيان فحمل الآية على المعنى الخفي
اولى فثبت انه لا يمكن حمل الولي المذكور في الآية على الناصر فوجب حمله على الاحق بالتصرف ضرورة
انه لا ثالث لهذين المعنيين بيان الثالث وهو انه يلزم مما ذكرنا امامة امير المؤمنين وذلك
لوجوه اربعة الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه الآية اثبات كون بعض الناس متصرفا في الامة
ولا معنى للامام الا المتصرف لزم دلالة هذه الآية على امامة بعض الناس فقد اجمعت الامة على
ان هذه الآية لا تقتضي غير امامة علي بن ابي طالب فلو لم تقتض ايضا امامته لزم تعطيل الآية
وانه غير جائز فلا بد من الجزم بدلالة هذه الآية على امامته الثاني ان الناس فريقان قائل يحمل الولي
التي في الآية على غير الامامة وقائل يحملها على الامامة وكل من حملها على الامامة اثبتها لعلي بن ابي طالب
فلو حملت الآية على الامامة واثبتناها لغير علي كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل وهذا
الوجه قريب من الاول الثالث ان الامة مجمعة على ان عليا مراد بهذه الآية وانما اختلفوا في ان
غيره ايضا هل هو مراد بها ام لا ومتى ثبت اقتضاء الآية للامامة وثبت بالاجماع اندراج علي
تحتها ثبت انه امام ثم يلزم من ثبوت امامته نفي امامة غيره بالاجماع ويلزم من ذلك عدم
اندراج غيره تحتها لان غيره لو اندرج تحت الآية لكان اماما الرابع ان المفسرين اتفقوا على
نزول هذه الآية في حق علي بن ابي طالب فوجب ان يكون المراد هو لا غير فهذا تقرير وجه الاستدلال
بهذه الآية على الطريق الاول الطريق الثاني للاستدلال بها بحيث لا يحتاج فيه الى تقرير المقام
الثاني بعد بيان احتمال لفظ الولي للاحق بالتصرف فان لفظ الولي اما ان يكون محتملا لمعنى آخر
او لا يكون فان لم يحتمل معنى آخر ثبت المقصود وان احتمل معنى آخر كان اللفظ مشتركا بين المعنيين مع
ان الله تعالى لم يبين مراده منه والحكيم اذا اطلق اللفظ المشترك ولم يفصل كان لا محالة مريدا
لجميع معانيه واذا كان كذلك كان الولي في الآية مفيدا للمعنى الاحق بالتصرف سواء افاد
غيره او لم يفد واذا ثبت دلالة هذه الآية على الامامة تعينت لعلي لما مضى وبهذا الطريق تستغنون
عن تقسيم تقرير المقام الثاني فهذا تقرير وجه الاستدلال بالآية الاعتراض على الطريق الاول
اما لانا نحكم في المقام الاول والثالث وانما نحكم في المقام الثاني فلم قلتم بانه ليس المراد

بالولي الناصر قوله الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية المذكورة في الآية غير عامة قلنا الولاية
بمعنى النصرة متى تكون عامة في حق المؤمنين اذا كانت ولاية لاقوام معينين من المؤمنين ام اذا لم تعتبر
هذا القيد ع م بيانه وهو انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما المخاطبون بقوله انما وليكم
الله ورسوله وثانيهما الذين عناهم بقوله والذين آمنوا فكانه قال لبعض المؤمنين انما وليكم الله
ورسوله والبعض الآخر من المؤمنين لانه ليس بعد هؤلاء الا الكفار والمؤمنون مخاطبون بهذا الخطاب كافة
ليسوا انصار المؤمنين المخاطبين بهذا الخطاب ليسوا ايضا انصار انفسهم لان الانسان لا يكون
ناصرا لنفسه فثبت ان انصار المخاطبين بهذه الآية ليس الا الله ورسوله والقسم الآخر من المؤمنين واذا ثبت ذلك فنقول
مطلق النصرة لكل واحد من المؤمنين لا ينافي تخصيص نصرة احد قسمي المؤمنين بالقسم الآخر منهم
الا ترى ان زيدا وعمروا اذا كانا اخوين فمطلق الاخوة ثابتة لكل واحد منهما ولكن اخوة زيد غير
ثابتة له لان زيدا لا يكون اخا لنفسه فكذلك هاهنا مطلق الولاية بمعنى النصرة ثابتة لكل واحد
من المؤمنين ولكن نصرة احد القسمين غير ثابتة لكل واحد من القسمين لانه يستحيل كون الانسان ناصرا
لنفسه حتى انه تعالى لو صرح وخاطب بعض المؤمنين فقال انه لا ناصر لكم الا الله ورسوله والقسم
الآخر من المؤمنين لم يكن هذا الكلام منافيا لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم انصار بعض
بل يكون مؤكدا له فاندفع ما قالوه وهذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين
ثم ان سلمنا ان الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقا فلم قلتم ان الولاية التي في الآية خاصة قوله لان
صيغة انما تفيد الحصر للولاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة وكل المؤمنين ليسوا
كذلك قلنا لا نسلم ان كلمة انما تفيد الحصر بيانه من وجوه الاول انه يحسن دخول التوكيد والاستفهام
عليها تقول انما جاءني زيد وحده واذا قال الانسان انما اكلت رغيفا حسن ان يقال له اكلت
رغيفا واحدا او اكثر وعندكم ان حسن دخول التوكيد والاستفهام دليل الاشتراك وليس
لهم ان يمنعوا من حسن ما ذكرنا لانهم يستحسنون دخول الاستفهام والتوكيد على صيغ العموم مع ان
اقتضاءها له اظهر من اقتضاء انما للحصر الثاني ان قولك ان زيدا في الدار لا يدل على ان غيره ليس فيها
وكلمة ما دخلت للتاكيد فاقتضى قول القائل انما زيد في الدار تاكيد كونه فيها ولا يدل على ان
غيره ليس فيها الثالث انه يقال في العرف انما الناس اهل العلم وانما الرجل هو الشجاع
ولا يريدون نفي الانسانية والرجولية عن غير العالم وغير الشجاع بل المراد ان الانسانية
والرجولية في العالم والشجاع اظهر آثارا ولئن سلمنا ان صيغة انما تفيد الحصر في المؤمنين

الموصوفين بالصفات المذكورة فلم قلتم ان المؤمنين ليسوا كلهم موصوفين بهذه الصفات قوله
لان من جملة الصفات ايتاء الزكاة حال كونه راكعا قلنا لا نسلم ان قوله وهم راكعون متعين
للحالية بل هو للاستيناف لوجوه الاول ان القائل اذا قال فلان ادى الزكاة وهو راكع حسن
ان يفهم فيقال اذا اداها حال الركوع او قبله وهو الآن راكع وحسن الاستفهام دليل الاشتراك
الثاني ان المفهوم من قوله تعالى يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ان ذلك من شانهم
ومن عاداتهم فانه لا يقال بمثل هذا القول لمن فعل مرة واحدة ومعلوم انه لم يكن من عادة احد
من الصحابة ايتاء الزكاة حال الركوع فعلمنا ان المراد انه من صفتهم اقامة الصلاة وايتاء الزكاة
ومن صفتهم انهم خاضعون الثالث ان اداء الزكاة في الصلاة مخل بكمال الخضوع والخشوع في الصلاة
وذلك اما ان يكون مبطلا للصلاة او مخلا لها وذلك لا يليق بامير المؤمنين الرابع ان الاية
لو افادت المدح على ايتاء الزكاة حال الركوع لكان ذلك سنة مندوبا اليها ومعلوم انه ليس كذلك
في حقنا فعلمنا ان هذه الواو ليست للحال قوله جرى ذكر الصلاة فذكر الركوع بعدها يكون تكرارا
قلنا يحتمل ان يكون الغرض من ذكره على الخصوص تشريفه ولا يلزم من كون السجود اشرف ان لا تخصيص
هو بالذكر لاحتمال ان يكون في تخصيصه بهذا التشريف مصلحة لا نطلع عليها ومع هذا الاحتمال
لا يثبت القطع ومطلوبنا ههنا القطع قوله من قال رايت زيدا وهو راكب يفهم منه الحال
قلنا لا نسلم لانه اذا قيل فلان يحارب عدوي ويبني داري فانه لا يفهم منه انه يحارب عنه حال
كونه بانيا داره وكذلك ههنا لا يقال انا نفهم ذلك لقرينة فانه ما جرت العادة
بالمحاربة حال بناء الدار لانا نقول ما جرت العادة ايضا بايتاء الزكاة حال الركوع فوجب ان
لا يصار اليه قوله سلمنا ان المراد منه الاستيناف ولكن المؤمنين باسرهم ما كانوا راكعين حال
نزول الاية قلنا اذا احتمل الراكع على من شانه ان يكون راكعا صار عاما في كل المؤمنين
قوله في الوجه الثاني من الطريق الاول ان كون المؤمنين بعضهم اوليا بعض بمعنى النصرة امر ظاهر
عرف من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض فلا يكون في حمل الاية عليها
فائدة قلنا بل فيه فوائد ثلاث احديها ان الحكم العام يصح تخصيص اي بعض منه كان
واما التنصيص على البعض المعين فلا يصح ذلك فيه وثانيها التشريف بالذكر وثالثها
ان المقصود بالاية اثبات الولاية للمؤمنين ونفيها عن اليهود والنصارى على ما دل
عليه سياق هذه الاية وهذا المقصود غير حاصل في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا

بعض لا يقال العلم بكون اليهود والنصارى ليسوا اوليا للمؤمنين ضروري فاية حاجة فيه الى
هذه الاية لانا نقول لا يمتنع ان تكون الاية نزلت على سبب يقتضي الشك في وجوب نصرة
اليهود والنصارى اذا لم يمتنع ذلك لم يمكن القطع على انه لا فائدة في نزول الاية لبيان ذلك
كيف وقد روي انه كان بين الخزرج وبين يهود قينقاع حلف في الجاهلية فلما اسرهم النبي صلى
الله عليه وسلم اقام عبد الله بن ابي على نصرتهم وروي عبادة بن الصامت ودخل
عبد الله بن ابي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وساله ذلك والح عليه فاطلقهم النبي صلى
الله عليه وسلم فانزل الله هذه الاية يمنعهم عما اعتقد من انهم اذا عقدوا الحلف في الجاهلية مع اليهود
والنصارى وجب التزام ذلك الحلف فظهر ان في حمل الاية على ما ذكرناه فائدة جديدة وان
سلمنا انه ليس في حملها على ذلك فائدة جديدة ولكن حمل الاية على الفائدة ترجيح تقتضيه الظن
والمطلوب القطع ههنا ولئن سلمنا انه لا بد من حمل الاية على الفائدة الجديدة ولكن ليس في حملها على
الامامة فائدة جديدة بيانه انه عليه السلام قد نص على امامة علي من قبل نصا جليا لان هذه
الاية مدنية وعندهم انه قد نص عليه بمكة نصا جليا بل هذا الكلام الزم لان هذا النص الخفي بعد
النص الجلي اولى ان لا يكون فيه فائدة من نص خاص بعد نص عام ومعلوم ان قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض يحتمل من التاويل ما لا يحتمله الخاص لانه قد يمكن ان يدعي
قائل في بعض الاشخاص انه غير داخل في ذلك العام او يقول من اين لكم انه صيغة اللفظ العام
واذا قال الله تعالى هذا الشخص ولي المؤمنين لم يمكن هذا القول فثبت ان حمل الاية على ما ذكرنا اكثر
فائدة من حملها على ما ذكروه ثم ان سلمنا ان ما ذكروه يقتضي نفي حمل الولاية التي في الاية على النصرة
فههنا ما يمنع من حملها على الامامة وذلك امور ثلاثة الاول ان قوله تعالى الذين آمنوا الذين
يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون مشتمل على صيغ جموع ولفظ الجمع تفيد اكثر من واحد
فحملها على الواحد ترك الظاهر لا يقال الجمع وان كان حقيقة في اللغة لاكثر من واحد فانه قد يستعمل
في الواحد على سبيل التعظيم قال الله تعالى انا ارسلنا نوحا وقال والسماء بنيناها بايد ويقول السلطان
نحن فعلنا ذلك وهو يريد نفسه فاذا ثبت ذلك فليس يمتنع ان يكون لفظ الجمع حقيقة في
الواحد على سبيل التعظيم فلا يكون افادتها للواحد مجازا ثم ان سلمنا انه مجاز ولكنه مجاز كثير في
القرآن والعرف استعماله ولو لم يحمل هذه الجموع على هذا المجاز لزم اخراج قوله تعالى وهم راكعون
من ان يكون حالا او داخلا في ان يكون استينافا وذلك مجاز نادر غير مستعمل واذا تردد

بين المجازين فالمصير الى المجاز المشهور اولى من المصير الى المجاز الغريب سلمنا تساوي هذين المجازين في
الشهرة والغرابة ولكن مجازنا يتضمن فائدة جديدة وهي الامامة ومجازكم لا يتضمن فائدة جديدة فمجازنا
اولى ثم لئن سلمنا تساوي المجازين في الفائدة ولكن الفاظ الجموع صارت متروكة الظواهر لان
لام الجنس تقتضي الاستغراق عندكم فقوله والذين آمنوا تقتضي جميع الذين امنوا وذلك غير ممكن
لان المخاطبين بقوله انما وليكم الله لا يجوز ان يكونوا اولياء لانفسهم واذا ثبت ذلك ثبت
ان صيغ الجموع في هذه الآية لابد من حملها على المجاز كيفما كان فلا يلزمنا من القول به ترك محذور لانا
نقول الدليل على ان صيغ العموم ليست حقيقة في الواحد انها حقيقة في اكثر من الواحد فلو كانت حقيقة
في الواحد ايضا لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل الثاني ان الرجل اذا قال لغيره سلم على الذين
امنوا وجالس الذين آمنوا لم يسبق الى الفهم الواحد وعدم السبق الى الفهم امارة انه ليس حقيقة
فيه واذا ثبت ذلك علمنا انا انما عرفنا من قوله تعالى انا ارسلنا نوحا انه اراد به ذاته وحده
لتقدم علمنا بان المرسل هو الله تعالى وكذلك القول في قول السلطان نحن نفعل كذا لانه
لو كان حقيقة هنا لكان حقيقة في سائر المواضع فما كان يتبادر الى الفهم في المثال الذي ذكرنا
الى اكثر من الواحد قوله هذا المجاز اكثر من مجازكم قلنا لا نسلم فانه لا يقول الانسان لغيره سلم على الذين
آمنوا الذين يقيمون الصلاة وهو يريد الواحد وانما يكون ذلك في كلام العظماء لما ذكرناه من العرف
وقد يستعمل الانسان الواو في الاستيناف ظاهرا وغالبا فعلمنا ان مجازهم ليس اشهر من مجازنا
قوله مجازنا اكثر فائدة قلنا سبق الجواب عنه قوله لام الجنس للاستغراق قلنا لا نسلم بل لتعيين
الا النفس الحقيقة ثم ان سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من اخراج المخاطبين عنه بقوله تعالى انما وليكم الله
اخراج غيرهم عنه لان اصل التخصيص لما كان على خلاف الاصل كان تقليله على وفق الاصل الوجه
الثاني ان الآية تقتضي ثبوت الولاية في الحال فلو كان المراد من الولاية الامامة لزم ان يكون
علي اماما حال حياة النبي عليه السلام وانه باطل اما لو حملناه على النصرة والمحبة كان ذلك حاصلا
في الحال فوجب حملها عليها لا يقال لا نسلم انه حال حياة النبي عليه السلام لم يكن متصرفا في الامة
بل كان يتصرف فيهم تصرف الائمة بالامر والنهي والتولية والعزل ثم ان سلمنا انه لم يكن متصرفا
في الامة ولكنه مستحق ان يصير متصرفا فيهم بعد النبي عليه السلام فكان اماما في الحال بهذا التفسير ولو
ثم ان سلمنا ذلك لكنا نخرج هذه الحالة عما تحت النص بالدليل فبقي النص دليلا على الامامة
في غير تلك الحالة لانا نقول اما الاول فنحن نعلم بالضرورة ان عليا ما كان يتمكن من الامر و

النهي والتولية والعزل حال حياة النبي عليه السلام الا بامره فان منعوا ذلك منعناهم من
كل ما يدعون فيه الضرورة واما الثاني فنقول ان الولي في اللغة ما جاء البتة لمن يستحق التصرف
في ثاني الحال بل انما جاء للمتصرف في الحال فحمل اللفظ على ذلك ترك لمفهوم اللفظ واما
الثالث فنقول ان تخصيص العموم على خلاف الاصل فلو حملنا الولي على الناصر لم يلزمنا
هذه المخالفة ولو حملناه على المستحق للتصرف يلزمنا هذه المخالفة فيكون حمله على الناصر اولى
الوجه الثالث وهو ان ما قبل هذه الآية وما بعدها ينافي حملها على الامامة وذلك من وجوه
احدها انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
ثم قال انما وليكم الله ورسوله والظاهر من ذلك ان هذه الآية انما اثبتت الولاية التي نفاها عن اليهود
والنصارى لان الانسان اذا قال لغيره لا تتول السوقة انما اولياءك اهل العلم عقل منه انه
انما اثبت الولاية التي نفاها عن السوقة ومعلوم ان الولاية المنفية عن اليهود والنصارى ليست
هي الامامة اما اولا فلان ذلك مما لا شبهة فيه لان المعلوم بالضرورة ان من كان عدوا
للدين فهو غير عالم بجمله ولا بتفاصيله فانه لا يمكن جعله اماما واما ثانيا فلما روينا ان الآية نزلت
لبيان نفي الولاية بمعنى النصرة واما ثالثا فلان صيغة انما لا تستعمل الا اذا دار بين المخاطب
والمخاطب نزاع في امر فان الانسان لا يكاد يبتدي فيقول انما اكلت اليوم رغيفا بل يبتدي
فيقول اكلت اليوم رغيفا فان ادعى مدع انه اكل اكثر من رغيف فعند ذلك يقول انما اكلت اليوم
رغيفا واحدا ليبين انه ما اكل اكثر من ذلك فمن ذلك علمنا انه دار بين المسلمين كلام في انه هل يجوز
اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ام لا ومن المعلوم بالضرورة انه لم يجر بينهم كلام في اتخاذهم ائمة
لانفسهم فوجب ان يكون الذي جرى فيه الكلام اتخاذهم اولياء بمعنى النصرة والمحبة واذا ثبت ان
الولاية المنفية عن اليهود والنصارى هي الولاية المثبتة للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة
وهم راكعون فثبت ان الولاية المنفية عن اليهود والنصارى هي الولاية بمعنى النصرة وثبت ان
الولاية المثبتة للمؤمنين الموصوفين هي الولاية بمعنى النصرة وثانيها قوله تعالى في صفة اليهود والنصارى
بعضهم اولياء بعض ومعلوم ان الولاية الثابتة للبعض مع البعض ليست ولاية استحقاق التصرف
لان المستحق لها هو النبي عليه السلام وامام المسلمين بعده فاذا وجب حمل تلك الولاية على النصرة
لان بعضهم كان ينصر بعضا ويدفع عنه فاخبر الله تعالى عن وجود المناصرة الحاصلة بينهم وثالثها
قوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم فالتولية هي النصرة والدفع وما قال ومن يتخذهم ائمة ورابعها

قوله تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة ومعلوم
ان المنافقين انما كانوا التمسوا ان يكون ثقتهم اليهود ويجوز ان يكونوا احالوا الدفع عنهم ولا يجوز
ان يكونوا قد قالوا ان لم نجعل لهم انه نخشينا الدوائر وانما يجوز ان يكونوا قالوا انه ان لم ينصرهم
خفنا دائرة فلا ينصروننا وخامسها ما بعد الآية وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فعلمنا ان المراد من الآية تولي النصرة لا تولي
الامامة فهذه هي الوجوه الدالة على امتناع حمل الولاية التي في الآية على الامامة وليس فيها ما يمنع
من حملها على النصرة بزعم الخصم الا امران احدهما لفظ انما والثاني قوله وهم راكعون حال لا
استيناف ومعلوم ان المحافظة على هذه الوجوه الكثيرة اولى من المحافظة على ظاهر الذين تشبثوا
بها واما الكلام على الطريق الثاني مما ذكروه فنقول لا نسلم امكان حمل اللفظ المشترك على جميع
معانيه فان الواضع ما وضع تلك اللفظة الا للآحاد وتلك الامور ولم يضعها لمجموعها فلو استعملوا
اللفظة في المجموع كانت مستعملة لا في موضعها وذلك غير جائز الا ترى ان اسم القرء موضوع
للطهر والحيض وحده لا لهما جميعا لا حقيقة ولا مجازا فاستعماله فيهما مخالفة للغة ثم ان سلمنا
امكان ذلك ولكن لا نسلم ان الله تعالى لم يدل على مراده من هذا اللفظ بل دل على ان المراد منها
هو النصرة للوجوه التي ذكرناها وان سلمنا انه تعالى لم يدل على مراده فلم قلتم انه يجب حمله على الكل
بيانه وهو ان اللفظ اما ان لا يكون محتملا للمجموع او يكون محتملا له فان لم يكن محتملا له لم يجز حمله عليه
ويسقط ما قالوه وان كان محتملا له فنقول لما كانت تلك اللفظة محتملة لكل احد من تلك الاشياء
وحده وللمجموع ايضا كان مشتركا بين الآحاد وبين المجموع ثم لا يمكن الجمع بين افادة تلك اللفظة
واحدا من تلك المعاني وحده وبين افادته المجموع الا ان افادته لاحد تلك الاشياء وحده هو
ان يفيده ولا يفيد غيره وافادته المجموع هو ان يفيده ويفيد غيره والجمع بينهما تناقض واذا ثبت
تعذر الجمع بين افادة الآحاد وافادة المجموع فلو حملناه على المجموع دون الآحاد كان ذلك حملا للفظ
المشترك على بعض مفهوماته دون البعض ومتى جوزوا ذلك سقط اصل كلامهم فهذا ما نقوله في
الاعتراض على وجه تمسكهم بهذه الآية والله اعلم الطريقة الثانية لهم التمسك بقوله عليه السلام
يوم الغدير وقد احضر القوم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله والاستدلال به
مبني على مقامين احدهما تصحيح الحديث والثاني دلالته على الامامة اما المقام الاول فالشيعة

تارة يدعون كونه متواترا اما من كل المسلمين عامة او من الشيعة خاصة وتارة يصححونه بالحجة
من وجهين الاول ان الامة اجمعت على صحة هذا الحديث فيكون صحيحا وانما قلنا ان الامة
اجمعت على صحته لان الشيعة يثبتون به امامته وسائر الفرق يثبتون به فضيلته
وليس في الامة احد انكره ورده فاذا قبلته الامة باسرها وجب ان يكون صحيحا الثاني
ان عليا ذكره في الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد فعدم انكارهم لذلك
مع ما علم من توفر الدواعي على القدح فيما يفتخر به الانسان على غيره دليل صحته اما المقام الثاني
في دلالته على الامامة فذلك مبني على ثلاثة امور احدها ان لفظة المولى محتملة للاولى في الجملة
وثانيها انها متعينة له هاهنا وثالثها انه يلزم من ذلك القول بامامته اما بيان الاول
فبالكتاب والسنة والشعر والنقل اما الكتاب فقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم
قال ابو عبيدة معناه اولى بكم وايضا فلا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى ولكل جعلنا
موالي ان المراد به من كان املك بالميراث واحق به واما السنة فقوله عليه السلام
ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها في بعض الروايات ولا يصح حمل المولى هاهنا على غير المالك
لتدبير امرها والعقد عليها واما الشعر فقول لبيد فغدت كلا الفرجين تحسب انه
مولى المخافة خلفها وامامها وقال الاخطل فاصبحت مولاها من الناس بعده
واحرى قريش ان تهاب وتحمدا وقال لهم بابنه واقيه اذ كانوا مواليه ولم يكونوا
لقوم غيرهم اثروا وقال غيره كانوا موالي حق يطلبون به فادركوه وما ملوا
وما تعبوا وقال العجاج الحمد لله الذي اعطى الخير موالي الحق ان المولى شكر
والظاهر ان المولى في هذه الابيات ليس الا بمعنى الاولى واما النقل فما ذكرناه عن ابي عبيدة
وقال الفراء في كتاب معاني القرآن ان الولي والمولى في كلام العرب واحد وقال المبرد
تاويل الولي الاولى ومثله المولى والولي والمولى واحد وهو المتولي لامورهم وقال ابن الانباري
في كتاب مشكل القرآن المولى الاولى بالشيء وقال ابو عمرو غلام ثعلب في بيت الحارث
ابن حلزة زعموا ان كل من ضرب العير موال لنا ان المولى اي الولي بنفسه فاما انها
الولي فثبت بهذه الوجوه احتمال لفظة المولى للاولى واما بيان الثاني وهو ان المراد بالمولى
في هذا الحديث الاولى فلوجوه اربعة الاول انه ينبئ ذلك على مقدمة الحديث وهو قوله
عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم واذا ثبت ذلك فنقول ان من عطف كلاما

محتملا الا بعد كلام هو صريح في احد محتملية المعطوف فانه لابد وان يريد بالمعطوف
المعنى الذي تقدم التصريح به والا لكان ملغزا غير مبين فان الانسان لو قال لجماعة وله
عدة عبيد زيد وعمرو وبكر الستم تعرفون عبدي زيدا اشهدكم ان عبدي حر فانه يفهم
منه اراد عبده زيدا دون غيره فكذلك ههنا لما قدم ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى
المحتمل للاولى وجب ان يكون المراد بالمولى هو الاولى الثاني ان لا نبني الاستدلال على تلك
المقدمة بل نقول ان لفظة المولى تفيد احد امور المعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف
والناصر والاولى بالتصرف ولفظة المولى في هذا الحديث لا يمكن حمله على ما سوى الاولى
بالتصرف فوجب حمله عليه وانما قلنا انه يمتنع حمله على سائر المعاني اما المعتق فلم يكن ذلك
من صفة النبي عليه السلام ولا من صفة علي رضي الله عنه ولم يرد ان من كنت معتقه
فعلي معتقه ولا من كنت مالك رقه فعلي مالك رقه لان كل ذلك كذب ولا اراد
من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه لان ذلك كذب لانه عليه السلام ابن عم عقيل وجعفر
وعلي لم يكن ابن عم لهما بل كان اخا لهما ولا ايضا ان من كنت جاره فعلي جاره لان ذلك
كذب ولا اراد ان من كنت حليفا له فعلي حليف له لان النبي عليه السلام لم يكن حليفا
لاحد ولا اراد الناصر لان كل احد يعلم من دينه باضطرار وجوب تولي المؤمنين بعضهم
لبعض على ما قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فتجميع الناس لشرح
هذا المعنى الظاهر لا يليق بالنبي عليه السلام واذا بطلت هذه المعاني تعين حمل المولى على الاولى
بالتصرف الثالث ان لفظة المولى اذا كانت محتملة لهذه المعاني والحكيم اذا خاطب غيره
بكلام محتمل لاشياء ولم يدل على ارادة واحد منها وجب ان يريد جميعها الا ما خرج
بدلالة وذلك يقتضي ارادة بقوله فعلي مولاه انه اولى والمالك بالتصرف في الامر
الرابع ان لفظة المولى تتناول هذه الامور السبعة وتفيد فيها فائدة واحدة وهي الاولى
فيجب ان يحمل اللفظ حقيقة في هذا القدر دفعا للاشتراك اللفظي واما بيان الثالث وهو
انه لما كان المراد من لفظة المولى في الحديث الاولى كان ذلك دليلا على الامامة فبيانه
من وجوه ثلاثة الاول ان يدعي ان الاولى لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف فان اهل اللغة
لا يستعملون لفظة الاولى الا فيمن يملك تدبير من وصف بانه اولى به في التصرف وتولي
الامر الا تراهم يقولون السلطان اولى باقامة الحدود من الرعية وولد الميت اولى بميراثه

من اقاربه والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه ولا خلاف
بين المفسرين في ان قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به اولى بتدبيرهم والقيام
بامورهم واذا ثبت ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم ثبت كونه اماما لانا لا نعني بالامام
الا الشخص الذي هو اولى بالناس بتدبير الخلق والتصرف فيهم الثاني انا ان ساعدنا على ان لفظة
الاولى غير متعينة للاولى بالتصرف ولكنا نبين ان المراد بالاولى في هذا الحديث هو الاولى
بالتصرف لانه اذا وجب حمل قوله عليه السلام فعلي مولاه على الاولى لاجل المقدمة وجب
ان يحمل الاولى على الاولى بالتصرف بالامر والنهي لاجل المقدمة لان قول النبي عليه السلام الست
اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم بالامر والنهي فيجب ان يكون قوله عليه السلام
فعلي مولاه معناه انه اولى بهم من انفسهم في التصرف الثالث ان لفظة المولى هناك لما
كانت محتملة للاولى ولفظة الاولى محتملة للاولى بالتصرف في تدبير الخلق وذلك هو الامامة
فان لفظة المولى ههنا محتملة للامامة ثم ان القائل قائلان قائل يقول لفظة المولى في هذا
الحديث غير محتملة للامامة وقائل يقول انها تحتملها وكل من جعلها محتملة للامامة قطع ان المراد
بها الامامة فلو اثبتنا احتمالها للامامة ولا نقطع بذلك كان ذلك قولا ثالثا خارقا
للاجماع وانه باطل فثبت ان المراد به الامامة والاعتراض ان نقول لا نسلم صحة الحديث اما
دعواهم العلم الضروري بصحته فهي مكابرة لانا نعلم انه ليس العلم بصحته كالعلم بوجود محمد عليه السلام
وغزواته مع الكفار وفتحه مكة وغير ذلك من المتواترات بل العلم بصحة الاحاديث الواردة
في فضائل الصحابة رضي الله عنهم اقوى من العلم بصحة هذا الحديث مع انهم يقدحون فيها و
اذا كان كذلك فكيف يمكنكم القطع بصحة هذا الحديث وايضا فانه لم يروه ائمة الحديث كالبخاري
ومسلم والواقدي وابن اسحاق بل الجاحظ وابو داود السجستاني وابو حاتم الرازي وغيرهم
من ائمة الحديث قدحوا فيه واستدلوا على فساده بقوله عليه السلام جهينة ومزينة واسلم
وغفار موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله الثاني وهو ان الشيعة
يزعمون انه عليه السلام انما قال هذا الكلام بغدير خم في منصرفه من الحج ولم يكن علي معه عليه السلام
في ذلك الوقت فانه كان باليمن واما دعواهم تواتر الشيعة فمقبول ومخالفوكم يتواترون
الاخبار الدالة على فضيلة الشيخين فان قبلتموها تركتم مذهبكم وان لم تقبلوها لاحتمال انهم تواتروها
لا على سبيل الرواية بل على سبيل ذكر بعضهم لبعض واحتمال انتهاء ذلك الى جمع قليلين

في اول الامر فكذلك ما ذكرتموه وكيف وسلف الامامية لم يكن لهم كثرة باعترافهم لان الناس عندهم ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق منهم على الاسلام الا نفر يسير وكيف يمكن دعوى التواتر مع ذلك وايضا فنقول لكم على رواية الشيعة اما ان يكون لاجل كثرتهم او لما يقولونه من ان اجماعها حجة والاول باطل لان سلفهم باعترافهم ما بلغوا في الكثرة الى حد التواتر ولان مخالفيهم يروون فضائل الشيخين مع انهم اكثر ومع ذلك فالشيعة يقدحون في تلك الاحاديث وان كان لما يقولونه من ان اجماع الشيعة حجة فذلك باطل عندنا ولان ذلك فرع مسئلة الامامة فلا يمكن تفريع مسئلة الامامة عليه اما الوجه الاول مما استدلوا به فنقول الامة اجمعت على جعله من اخبار الاحاد او من اخبار التواتر ع فلم قلتم ان ذلك يدل على القطع بصحته بيانه ان اكثر الامة يجعلونه من اخبار الاحاد والمعنى بجعله من اخبار الاحاد انهم يعتقدون ان صحته مظنونة لا معلومة وليس كل ما صحته غير معلومة للامة فانهم لا يقبلونها بل اكثر الاخبار التي قبلوها وعملوا بها واجتهدوا في معرفة شرائطها غير مقطوعة الصحة فثبت بهذا انه لا يلزم من عدم رد الامة لهذا الحديث واشتغالهم بحمله تارة على الامامة وتارة على الفضيلة قطعهم بصحته ثم ان سلمنا حصول الاجماع ولكن قد بينا انه لا يمكنهم التمسك بالاجماع لاحتمال ان يكون الامام لا يظهر الحق لاجل الخوف من المخالفين واما الوجه الثاني وهو المناشدة به في الشورى فهو ضعيف لان الحاجة الى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة الى تصحيح اصل الحديث بل ذلك اولى لان اكثر المحدثين ينكرون تلك المناشدة وبتقدير صحتها فلا نسلم انتهاءها الى جميع الصحابة وبتقدير انتهائها الى كلهم فلا نسلم انه لم يوجد منهم من انكر ذلك وبتقدير عدم النكير فلا نسلم ان ذلك يدل على عدم قطعهم بعدم صحة الحديث بل الظاهر انهم قبلوا هذا الحديث كما قبلوا سائر الاحاديث من سائر الرواة من العدول وان لم يقطعوا بصحتها وبتقدير انهم لم يعتقدوا صحة الحديث فلعلهم سكتوا عن النكير تقية وخوفا من بني هاشم وهذه المقدمات مما لا يمكن تقريرها لاسيما على مذهبهم في تجويز على الجمع العظيم الكتمان لما علموه ثم ان سلمنا صحة اصل الحديث ولكن لا نسلم صحة تلك المقدمة وهي قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم بيانه ان الطرق التي ذكرتموها في تصحيح اصل الحديث لم يوجد شيء منها في هذه المقدمة فان اكثر من روى اصل الحديث لم يرو تلك المقدمة فلا يمكن دعوى التواتر فيها ولا يمكن ايضا دعوى اطباق الامة على قبولها لان من خالف الشيعة

انما يروي اصل الحديث للاحتجاج به على فضيلة علي ولا يروي هذه المقدمة وايضا فلم ينقل احد ان عليا رضي الله عنه ذكرها يوم الشورى فثبت انه لم يحصل في هذه المقدمة شيء من الطرق التي يثبتون اصل الحديث بها فلا يمكن اثبات هذه المقدمة ثم ان سلمنا صحة اصل الحديث ومقدمته فلا نسلم دلالته على الامامة ولا نسلم ان لفظة المولى محتملة للاولى والدليل عليه امران احدهما ان افعل موضوع ليدل على معنى التفضيل ومفعل موضوع ليدل على الحدثان والزمان او المكان ولم يذكر احد من ائمة النحو واللغة ان المفعل قد يكون بمعنى افعل التفضيل وذلك يوجب امتناع افادة المولى معنى الاولى وثانيهما ان المولى لو كان يجيء بمعنى الاولى لصح ان يقرن باحدهما كل ما يصح قرنه بالاخر لكنه ليس كذلك فامتنع كون المولى بمعنى الاولى بيان الشرطية ان تصرف الواضع ليس الا في وضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة فاما ضم بعض تلك الالفاظ الى بعض بعد صيرورة كل واحد منها موضوعا لمعناه المفرد فذلك امر عقلي مثلا اذا قلنا الانسان حيوان فافادة لفظ الانسان للحقيقة المخصوصة بالوضع وافادة لفظ الحيوان للحقيقة المخصوصة ايضا بالوضع فاما نسبة الحيوان الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد من هاتين اللفظتين موضوعة للمعنى المخصوص فذلك بالعقل لا بالوضع واذا ثبت ذلك فلفظة الاولى اذا كانت موضوعة للمعنى المخصوص ولفظة من موضوعة لمعنى اخر فصحة دخول احدهما على الاخر لا يكون بالوضع بل بالعقل واذا ثبت ذلك فلو كان مفهوم لفظة الاولى بتمامه من غير زيادة ولا نقصان هو المفهوم من لفظة المولى والعقل حكم بصحة اقتران المفهوم من لفظة من بالمفهوم من لفظة الاولى وجب صحة اقترانه ايضا بالمفهوم من لفظة المولى لان صحة ذلك الاقتران ليست بين هاتين اللفظتين بل بين مفهوميهما بيان انه ليس كل ما يصح دخوله على احدهما صح دخوله على الاخر انه لا يقال هو مولى من فلان كما يقال هو اولى من فلان ويصح ان يقال هما مولى وهما موليان ولا يصح ان يقال هما اولى بدون من ولا وهما اوليان وتقول هو مولى الرجل ومولى زيد ولا تقول هو اولى الرجل ولا اولى زيد وتقول هما اولى رجلين وهم اولى رجال ولا تقول هما مولى رجلين ولا هم مولى رجال وتقول هو مولاه ومولاك و لا تقول هو اولاه واولاك لا يقال ليس يقال هو اولاه لانا نقول ذلك افعل التعجب لا افعل التفضيل على ان ذلك فعل وهذا اسم والضمير هناك منصوب وههنا مجرور

فثبت بهذين الوجهين انه لا يجوز حمل المولى على الاولى وهذا الوجه فيه نظر مذكور في الاصول
واما الذي نقلوه عن ائمة اللغة ان المولى بمعنى الاولى فلا حجة لهم فيه وانما يتبين ذلك بعد
تقديم مقدمتين احدهما ان امثال هذا النقل لا يصلح ان يحتج به في اثبات اللغة فنقول
ان ابا عبيدة وان قال في قوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم معناه اولى بكم وذكر هذا
ايضا الاخفش والزجاج وعلي بن عيسى واستشهدوا ببيت لبيد ولكن ذلك تساهل
من هؤلاء الائمة لا تحقيق لان الاكابر من النقلة مثل الخليل واضرابه لم يذكروه والذاكرون له لم يذكروه
الا في تفسير هذه الاية او اية اخرى مرسلا غير مسند ولم يذكروه في الكتب الاصلية من اللغة
وليس كل ما يذكر في التفاسير كان ذلك لغة اصلية الا ترى انهم يفسرون اليمين بالقوة في قوله
والسموات مطويات بيمينه والقلب بالعقل في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان
له قلب مع ان ذلك ليس لغة اصلية فكذلك ههنا وثانيهما ان اصل تركيب ولي
يدل على معنى القرب والدنو يقال وليته اليه وليا اي دنوت منه واوليته اياه
ادنيته منه وتباعد بعد ولي ومنه قول علقمة وعدت عواد دون وليك
تشعب وكذلك كل مما يليك وجلست مما يليه ومنه الولي وهو المطر الذي يلي
الوسمي والولية البرذعة لانها تلي ظهر الدابة وولي اليتيم والقتيل وولي البلد ومن تولى
امرا فقد قرب منه وقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام من قولهم ولاه ركبته
اي جعله مما يليه واما ولى عني اذا ادبر فهو من باب ما يثقل الحشو فيه للسلب
وقولهم فلان اولى من فلان اي احق افعل التفضيل من الولي او الولي كالادنى والاقرب
من الداني والقريب وفيه معنى القرب ايضا لان من كان احق بالشيء كان اقرب اليه
والمولى اسم لموضع الولي كالمبنى والمرمى لموضع الرمي والبناء واذا ثبت بان ان المقدمتين
فلنشرع في التفصيل قوله ان ابا عبيدة قال ماواكم النار هي مولاكم معناه هي اولى بكم
قلنا ان ذلك ليس حقيقة لوجهين احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون كون الكفار في
الجنة حقا الا ان النار احق لان ذلك من لوازم افعل التفضيل وانه باطل وثانيهما انه
لو كان الامر كما اعتقدوا من ان المولى ههنا بمعنى الاولى لقيل هي مولاتكم لان استواء التانيث
والتذكير من خصائص افعل التفضيل ولما بطل ما قالوه فالواجب ههنا ان يحمل المولى فيه
اسما للمكان وهي موضع الولي وعلى هذا التفسير لا يلزمنا ما الزمنا عليهم لان اسم المكان

اذا وقع خبر المونث لم يونث تقول مكة منشا النبي صلى الله عليه وسلم والبصرة منشا
الحسن ولا يقال مولدة ولا منشاة هذا هو التحقيق وقال صاحب الكشاف على طريقة التعريب و
حقيقة مولاكم محراكم ومقامكم اي مكانكم الذي يقال فيه هو اولى بكم كما يقال هو مئنة الكرم اي
مكان لقول القائل انه لكريم ويجوز ان يقال هي ناصركم اي لا ناصر لكم غيرها والمراد نفي الناصر
على البتات وعن الحسن البصري هي مولاكم اي انتم توليتموها في الدنيا وعملتم اعمالها يعني
انها تتولاكم كما توليتم اعمال اهلها فعل المولى لصاحبه وقيل ايضا المولى يكون بمعنى العاقبة
فيكون المراد هي عاقبة امركم ولهذا قيل وبئس المصير واما بيت لبيد فقد حكي عن الاصمعي فيه
قولان احدهما ان المولى فيه اسم لموضع الولي كما بينا ذي جب للنصرة ان كلا الجانبين
موضع المخافة وانما جاء مفتوح العين تغليبا لحكم اللام على الفاء على ان الفتح في المعتل الفاء قد جاء
كثيرا منه موهب وموجد وموضع والكسر في معتل اللام لم يسمع الا في كلمة واحدة وهي
ماوي الثاني نذرا وبالمخافة الكلاب ومولاها صاحبها واما قول الله تعالى ولكل جعلنا
موالي مما ترك الوالدان والاقربون اي وراثا يكون ما تركه الوالدان وقال السدي في
قوله واني خفت الموالي من ورائي اي العصبة وقيل بني العم لانهم الذين يلونه في النسب و
عليه قول الحارث بن حلزة زعموا ان كل من ضرب العير موال لنا وانا الولاء وقال ابو
عمرو الموالي في هذا الموضع بنو العم واما قول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس بعده
وقوله لم يأشروا فيه اذ كانوا مواليه وقوله موالي حق يطلبون فالمراد بها الاولياء
ومنه قوله عليه السلام مزينة وجهينة واسلم وغفار موالي الله ورسوله اي اولياء الله
ورسوله وقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فالرواية المشهورة
مفسرة به وقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا اي وليهم وناصرهم وان الكافرين
لا مولى لهم اي لا ناصر لهم هكذا روي عن ابن عباس ومجاهد وعامة المفسرين فقد تلخص مما قلنا
ان لفظة المولى غير محتملة للاولى ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يتعين في هذا الحديث حمله عليه
قوله في الوجه الاول ان من عطف كلاما محتملا لاشياء على كلام مصرح في واحد مما يحتمله
المعطوف فانه يريد بالمعطوف المعنى الذي قدمه قلنا هذا ممنوع قوله لان الانسان اذا كان له
عدة عبيد زيد وعمرو وجعفر فقال لجماعة الستم عارفين بعبدي زيد اشهدكم ان
عبدي حر فانه يفهم منه انه اراد بعبده زيدا قلنا لا نسلم انه يفهم ذلك ولو انه اشهد

اقروا على ذلك لم يشهد الا بعد ان يقولوا له اى عبدك زيد ولو شهد الشهود بذلك
عند الحاكم لم يحكم بهذا القول الشهادة ان زيدا هو الحر وهذا على مذهب الامامية الزم
لان عندهم حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك ولا شك ان الانسان اذا
قدم المقدمة ثم قال اشهدكم ان عبدي حر فانه يحسن منه ان يقرن كلامه بما يجري مجرى التوكيد
فيقول اشهدكم ان عبدي الذي هو زيد حر ويحسن من الشهود ايضا ان يقولوا الغني بهذا العبد
زيدا او غيره فاذا احسن التوكيد والاستفهام لزم الاشتراك على مذهبهم وفيه فساد وما
قالوه ثم ان سلمنا في هذا المثال ان يكون المراد من المحتمل المعطوف المصرح السابق فلم قلتم انه يجب
ان يكون في هذا الحديث كذلك بيانه انه لو لم يعين الانسان بقوله اشهدكم ان عبدي حر
ذلك العبد الذي صرح بذكره لما لم يكن في تقديمه لذكر ذلك فائدة بخلاف هذا الحديث
لان في تقديم هذه المقدمة فائدة اخرى سوى ذلك فانه عليه السلام اراد بقوله الست
اولى بكم من انفسكم تقرير فرض طاعته عليهم ليحثهم بذلك على التزام ما يلزمهم سواء كان ما هو حج
في المقدمة او كان غير ذلك بل الظاهر ان يكون ذلك هو الفائدة في تقديم هذه المقدمة
وكذلك فانه عليه السلام لو صرح بذلك وقال الست اولى بكم من انفسكم فمن كنت
ناصره ومواليه لكان الكلام منتظما حسنا ثم ان سلمنا ان تقديم تلك المقدمة يقتضي ان
فعلي ناصره ومواليه
يكون المراد من المولى الاولى ولكن الحديث مؤخرة وهو قوله عليه السلام اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذه المؤخرة يقتضي ان يكون المراد
من المولى الناصر وانما قلنا ذلك لان من الزم غيره شيئا بلفظ مشترك بين ذلك الشيء
وبين غيره ثم حث على التزام احد معاني تلك اللفظة فانه يتبادر الى الافهام انه انما
حث بالكلام المشترك على المعنى الذي صرح به اخيرا الا ترى ان الانسان اذا قال لغيره صل
عند الشفق الملم رحم من يصلي عند الشفق الاحمر فان السامع يعلم ان المراد بقوله صل عند
الشفق الشفق الاحمر فاذا ثبت ذلك فقوله عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه حث منه على التزام ما ذكره من لفظ المولى فعلمنا انه اراد به الموالاة التي هي ضد
العداوة واي شيء يقولونه في هذه المؤخرة نقوله في تلك المقدمة اما قوله في الوجه الثاني
ان المولى له معان كثيرة ولكن لا يمكن حمله في هذا الحديث الا على الاولى قلنا هذا ممنوع
ولم لا يجوز حمله على ولاية الدين والنصرة قوله كون المؤمنين بعضهم اولياء بعض امر ظاهر

معلوم فكيف يجوز من النبي عليه السلام ان يجمع الجموع في مثل هذا الوقت ويقرر فرض
طاعته ليوجب عليهم من موالاته ما كان قد تقدم ايجابه وهل هذا الا فعل لا فائدة فيه قلنا
فيه فوائد احدها ان قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض عام
والعام يحتمل من التأويل ما لا يحتمله الخاص لا سيما على قول من جعل العموم مشتركا وقول من
لم يجعل الالف واللام للاستغراق وثانيها ان بتقدير تسليم العموم تمكن المعاند من
ان يقول انما اوجب الله تعالى ولاية المؤمنين فمن اين ان فلانا منهم ولا يمكنه ان يقول
ذلك اذا عين رسول الله صلى الله عليه وسلم فلانا بالولاية لان ما نص عليه الرسول
عليه السلام فهو حق وثالثها ان في اضافته عليه السلام موالاته الى موالاة نفسه مزية
حتى لو قرن ذلك باللفظ العام لحسن الكلام فانه لو قال عليه السلام المؤمنون بعضهم
موالي بعض فاما علي فمن كنت مولاه فعلي مولاه لحسن الكلام ولعل انه ما ضم موالاته
الى موالاة نفسه الا لمزيد شرف ورابعها انه عليه السلام ربما احس من قوم انهم غير
مخلصين في موالاته فاراد ان يحملهم على الاخلاص في موالاته بان قرن موالاته بموالاة
نفسه بينة انه انما قال ذلك عليه السلام بعد الفتح وقد دخل في الاسلام بعد الفتح من
كان علي رضي الله عنه قتل اقاربهم فلا يمتنع ان النبي صلى الله عليه وسلم يكون اشفق بان يكون
قد بقي في قلوب اولئك من النفرة بقايا فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ازالتها واذا
كانت هذه الوجوه محتملة لم يلزم من حمل المولى على الناصر خلو الكلام عن الفائدة ثم ان
سلمنا انه لا يكون في ذلك فائدة جديدة ولكن لم لا يجوز ذلك اليس ان الشيعة يقولون
ان امامة علي رضي الله عنه كانت ثابتة بالنصوص الجلية من الكتاب والسنة واذا جاز بعد
سبق العلم بامامته بالنصوص الجلية جمع الجموع لاثبات امامته بهذا النص الخفي جدا فلان
يجوز ذلك ايضا فيما قلناه كان اولى واما قوله في الوجه الثالث ان اللفظ المشترك
يجب حمله على جميع معانيه فقد سبق ابطالنا له واما قوله في الوجه الرابع من ان لفظة
المولى تفيد في جميع محالها معنى واحدا وهو الاولى فوجب حملها عليه دفعا للاشتراك قلنا
ان اهل اللغة في هذه اللفظة على فرقتين منهم من جعلها مشتركة بين هذه المعاني ومنهم من جعلها
بمعنى القرب والدنو على ما بيناه فاما القول بانها موضوعة لمعنى واحد وهو الاولى فذلك
مما لم يذهب اليه احد من اهل اللغة فيكون باطلا ثم ان سلمنا انه ليس على خلاف الاجماع

ولكن لمعنى يسمى المولى مع انه ليس اولى بالتصرف فبطل قولكم ان هذه الاولوية ثابتة
في جميع مفهومات هذه اللفظة اللهم الا ان يفسر بمطلق الاولى في اي شيء كان الا ان ذلك
يقتضي ان يكون اسم المولى حقيقة في كل شيء اذ لا شيء الا وله حكم هو اولى به من غيره
ولئن سلمنا ان الاولوية ثابتة في جميع مفهوماتها ولكن معنى القرب والدنو ام مشترك
بين جميع مفهوماتها واهل اللغة نصوا على انها موضوعة لذلك فيكون ذلك اولى مما
ذكرتموه وايضا فمعنى النصرة حاصلة في جميع مفهوماتها فلم لا يجوز حملها عليه فبطل ما
ذكرتموه ثم ان سلمنا ان المولى يفيد الاولى فلم قلتم ان ذلك يدل على الامامة قوله في الوجه
الاول ان اهل اللغة لا يستعملون ذلك الا فيمن يملك التدبير والتصرف قلنا لا نسلم
بل قد جاء في القران لغير ذلك قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه
وهذا النبي والذين امنوا فاخبر ان اتباع ابراهيم اولى به وكذلك النبي والذين امنوا ومعلوم
ان اتباع ابراهيم والمؤمنين ليسوا اولى بالتصرف في ابراهيم وايضا فقد يقول اتباع عالم
وتلامذته نحن اولى باستاذنا من غيرنا ويقول اتباع السلطان نحن اولى بسلطاننا
من غيرنا فبطل ما ذكرتموه ثم التحقيق فيه انا اذا قلنا فلان اولى بفلان اردنا به انه اولى
في امر من الامور ولا يتعين ان يكون تلك الاولوية في التصرف لان صحة الاستفهام
والتوكيد والتقسيم دليل الاشتراك ومن المعلوم انه اذا قيل فلان اولى بفلان من غيره
فانه يصح ان يستفهم ويقال اولى منه في محبته او في نصرته او في التصرف عليه ويحسن ايضا
التوكيد حتى يقال فلان اولى بفلان في تدبيره والتصرف فيه ويحسن ايضا التقسيم حتى
يقال فلان اما ان يكون اولى بفلان في التصرف في احواله او في نصرته او في محبته فاذا
صح ذلك لزم الاشتراك قوله في الوجه الثاني انه متى قيل فلان اولى بفلان من نفسه كان
ذلك نصا في ان تلك الاولوية في التدبير قلنا لا نسلم بدليل ما ذكرنا من حسن الاستفهام
والتوكيد والتقسيم وايضا فاذا عرفنا ان زيدا انصح الناس لعمرو واحسنهم له في محبته نفعه
ودفع الضرر عنه وان عمروا لا يكون مراعيا لمصالح نفسه فانه يصح ان يقال ان زيدا
اولى بعمرو من نفسه لان رايه لنفسه يشوبه الميل الى الشهوات وليس كذلك راي زيد له
وهذا الوجه وان رجع الى التدبير ولكنه من التدبير بالمشورة التي يرجع حاصلها الى المحبة والموالاة
وليس هو من باب تدبير السلطان الذي يحرم مخالفته قوله في الوجه الثالث ان قولنا

فلان اولى بي من نفسي وان كان لا يقتضي الاولوية في التصرف ولكن لما كان قوله عليه السلام
الست اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم وجب ان يكون قوله عليه السلام
فعلي مولاه معناه اولى بكم من انفسكم في التصرف فيكم قلنا هذا ايضا ممنوع بدليل حسن
الاستفهام والتقسيم والتوكيد قوله في الوجه الرابع اذا كانت لفظة المولى محتملة للاولوية
بالتصرف كانت محتملة لمعنى الامامة وكل من قال بذلك قال بدلالته على الامامة قلنا
لا نسلم ان كل من قال بان لفظة المولى محتملة للاولى قال بدلالة الحديث على امامة علي رضي الله عنه
اليس ان ابا عبيدة وابن الانباري حكيا بان لفظة المولى للاولى مع كونهما قائلين بامامة
ابي بكر رضي الله عنه وبالجملة فيكفينا منع هذا الاجماع وعليهم اثباته ثم ان سلمنا ان كل
من قال باحتمال هذه اللفظة للامامة قال بدلالة الحديث على الامامة ولكن انما يصح ان يقال
كل من قال بكذا قال بكذا اذا كان بين القولين تعلق يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الاخر
ومعلوم ان قولنا المولى يحتمل في اللغة معنى الاولى بحث لغوي ولا تعلق لذلك بدلالة
الحديث على الامامة فيكون هذا جاريا مجرى ما يقال كل من قال بوجوب القصاص على المسلم
بقتل الذمي قال بكون الخل مطهر الحدث فمتى ثبت احدهما ثبت الاخر ومعلوم ان ذلك
باطل فكذا ههنا ثم ان سلمنا دلالة الحديث من الوجه الذي ذكرتموه على الامامة ولكن فيه
ما يمنع من دلالته عليها وهو من وجهين الاول ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اخبار
عن الحال لانه يجري مجرى قولنا علي في الدار فلو كان الغرض منه الامامة لزم ان يكون
علي حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم اماما وذلك باطل باجماع الامة لا يقال انه وان
لم يكن في حال حياة النبي عليه السلام اولى بالمؤمنين من انفسهم بالتصرف فيهم ولكنه يستحق
ان يكون كذلك بعد موته عليه السلام فانه يقتضي ذلك الا انا نخرج هذه الحالة عما تحت
النص ونعمل بالباقي وايضا فانا نلتزم انه كان له في حال حياة النبي عليه السلام ان يتصرف
في الامة تصرف الائمة بالامر والنهي والتولية والعزل لانا نقول اما الاول فباطل لانه
ليس المولى بمعنى الاولى الذي يستحق ان يصير في ثاني الحال اولى بالتصرف بل من يكون
اولى بالتصرف في الحال فحمله على المستحق لتلك الاولوية في ثاني الحال ترك لمفهوم اللفظ
واما الثاني فباطل لان تخصيص العموم على خلاف الاصل ولو حملنا ما في هذا الحديث على
ولاية النصرة لا يلزمنا هذه المخالفة فيكون تاويلنا اولى واما الثالث فنقول انا نعلم

بالضرورة ان عليا ما كان يتمكن من الامر والنهي والتولية والعزل حال غيبة النبي عليه السلام
الا بامره فان منعوا عن ذلك منعنا كل ما يدعون الضرورة فيه من الدين الثاني
ان عمر رضي الله عنه قال له اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة من غير انكار من النبي
عليه السلام لذلك وذلك يدل على انه اصبح مولى لكل المؤمنين مع انه لم يصبح اماما
لهم فعلمنا انه ليس المراد من المولى الامامة لا يقال انه لما حصل له الاستحقاق في الحال للتصرف
في ثاني الحال حسنت التهنية لاجل الاستحقاق الحاصل لانا نقول لا نسلم حسن التهنية بل يجب
بان قوله اصبحت مولاي يقتضي حصول فائدة المولى في ذلك الوقت مع ان الامامة غير حاصلة
في ذلك الوقت فعلمنا ان المراد من المولى غير الامامة ولا يمكن حمل المولى على المستحق للامامة
لان المولى وان كان حقيقة في الامامة لكنه غير حقيقة في المستحق للامامة بالاتفاق فحمل اللفظ على هذا المعنى
يكون على خلاف الاصل الطريقة الثالثة لهم الاستدلال بقوله عليه السلام انت مني بمنزلة
هارون من موسى غير انه لا نبي بعدي والاستدلال ان هذا الحديث يقتضي ان يثبت
لعلي جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاق
القيام مقامه بعد وفاته لو عاش فوجب ان يثبت ذلك لعلي اما بيان الاول فانه
قد ساعدونا على انه ليس في الحديث صيغة عموم تدل على ذلك لكنهم بينوا ذلك من وجوه
ثلاثة الاول ان الحكيم اذا تكلم بكلام محتمل لاشياء ثم استثنى بعضها وهو يريد الابهام فانه
يريد لما عدا المستثنى فيكون الاستثناء قرينة دالة على انه اراد ما عدا المستثنى مما يحتمل اللفظ
كما ان الانسان اذا قال من دخل داري اكرمته الا زيدا عرفنا انه اراد اكرام ما عدا زيد واو اراد
الابهام لانه لو لم يرد اكرام عمرو ايضا لاستثناه كما انه استثنى زيدا الثاني ان الحديث
لو افاد منزلة واحدة فقط لما جاز ان يستثنى منزلة النبوة لان الشيء الواحد لا يمكن ان يستثنى
منه شيء الا ترى انه لا يحسن ان يقول القائل ضربت غلامي زيدا الا عمرا ويحسن ان يقول ضربت
غلماني الا عمرا والثالث ان الامة في هذا الحديث على قولين منهم من قصره على منزلة واحدة
وهي السبب الذي يدعونه من خروج الكلام عليه وهو انه عليه السلام لما لم يستصحبه معه
في غزاة تبوك ارجف المنافقون بانه انما تركه بغضا له فشكى ذلك علي رضي الله عنه الى النبي صلى الله
عليه وسلم فذكر النبي عليه السلام ازالة لذلك التوهم ومنهم من يقول انه يتناول كل المنازل
الا ما اخرج بالدليل والاول باطل اما اولا فلان المرجف بان النبي عليه السلام مبغض لعلي

ان لم يكن عاقلا فلا معنى للتأذي منه والرد عليه وان كان عاقلا فلا يجوز ان يتوهم ذلك
مع علمه من اقوال النبي عليه السلام فيه وعهده به واما ثانيا فلان اكثر الروايات على
ان هذا الخبر ورد في غير غزوة تبوك واما ثالثا فلان ما ذكروه من الرواية غير ثابتة الا بالآحاد
فلا يفيد العلم وليس في لفظ الحديث ما يقتضي الاقتصار على هذه الواقعة فاذا بطل الحكم بصحة هذا
القول واذا كان كذلك وجب صحة القسم الآخر والا لكان الحق خارجا عن الامة وانه غير جائز
اما بيان الثاني وهو ان من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه القيام مقامه بعد وفاته
فلوجهين الاول انه كان خليفة لموسى حال حياته فوجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته والدليل
على الاول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اخلفني في قومي وظاهر ذلك يقتضي حصول
الولاية لهارون بقول موسى على سبيل النيابة عنه لان الخلافة هي الولاية من جهة القول على
سبيل النيابة ولهذا لا يقول الانسان لغيره اخلفني في النفقة على عيالك وفي اداء فروضك
من صلاتك وصيامك والدليل على الثاني ان خلافة موسى عليه السلام منزلة رفيعة
وازالة المنازل الرفيعة عن اربابها توهم منهم انهم ما كانوا مستحقين لها او كانوا جانين فيها
وكلاهما يوجب التنفير وانه غير جائز على الانبياء الثاني انا لا ندعي خلافة هارون لموسى بل
نقول ان هارون كان شريكا لموسى في الرسالة فلا شك انه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه
في كونه مفترض الطاعة وذلك القدر كاف في المقصود لانه لما دل الحديث على ان حال
علي رضي الله عنه كحال هارون في جميع المنازل وكان من منازل هارون انما هو استحقاقه
القيام مقامه في وجوب الطاعة وجب ان يكون علي ايضا كذلك ولا معنى للامامة الا
ذلك لا يقال ان الحديث لا يتناول الا المنازل الثابتة دون المقدرة وامامة هارون
بعد موسى عليه السلام ما كانت حاصلة بل كانت مقدرة فلا يتناولها الحديث لانا
نقول استحقاقها في حق هارون القيام مقام موسى عليه السلام بعد وفاته وهي منزلة
ثابتة في الحال لان الاستحقاق قد يكون حاصلا وان كان المستحق متأخرا والاعتراض عليه
ان نقول لا نسلم دلالة الحديث على العموم وبيانه وهو ان حسن الاستفهام والتوكيد
دليل الاشتراك ومعلوم انه عليه السلام لما قال انت مني بمنزلة هارون من موسى
فانه يحسن من السائل ان يقول هو بمنزلته فيما يتبع النبوة المستثناة ام لا ويحسن من النبي عليه
السلام ان يقول انت مني بمنزلة هارون من موسى حتى الخلافة ان عشت بعدي

وعند الامامية ان الانسان اذا قال ضربت كل من في الدار وكان فيها اربعة رجال
فانه يحسن من السائل ان يستفهم من القائل ان يؤكد ومن المعلوم ان حسن الاستفهام والتوكيد
في الحديث الذي نتكلم فيه اظهر منها في هذه الصورة واذا كان كذلك ثبت ان الحديث
غير مقتض للعموم وقوله الحكيم اذا تكلم بكلام محتمل للاشياء ثم استثنى بعضها وهو يريد الافهام فلم
يكن مريدا لما عدا المستثنى قلنا هذا لا يستمر على مذهبكم لان حسن الاستفهام والتوكيد دليل
الاشتراك عندكم ومن المعلوم انه يحسن بعد الاستثناء ان يستفهم فيقال له اذا الزم كل من
عدا زيدا ويحسن من المتكلم ان يذكر المؤكد فيقول فان جميع من عدا زيدا فاني اكرمهم ثم ان سلمنا
ذلك ولكنا نقول تستدلون على عموم هذا الحديث باستثناء النبوة او بانه لما كان
غرض الحكيم بخطابه الافهام فلو لم يرد جميع ما عدا المستثنى منه لبينه ولما استثنى كل ما لم يرده
كما استثنى النبوة اما الاول فباطل لان استثناء النبوة يفيد اخراجها من الكلام ولم يتناول
ما عدا النبوة لا بنفي ولا باثبات فكيف يدل على ثبوته ودخوله في الخطاب واما الثاني
فباطل ايضا لانه ليس ان يقال لو اراد البعض ما عدا المستثنى استثنى ما لم يرده لان غرضه
الافهام باولى من ان يقال لو اراد جميعه لدل عليه لو كان غرضه الافهام لان لفظة
المنزلة اذا كانت محتملة وجب ان تقترن بها قرينة وايضا فهذا الكلام يوجب عليهم القول
بصيغ العموم لان المتكلم بها اذا كان قاصدا للافهام وجب ان يريد الاستغراق لانه
لو اراد البعض لدل عليه قوله الحديث لو افاد منزلة واحدة لما جاز الاستثناء لان الاستثناء
من الشيء الواحد غير جائز قلنا اليس من مذهبكم ان الاستثناء يخرج من اللفظ ما لولاه لصح
دخوله فيه لا ما لولاه لوجب دخوله فيه واذا كان كذلك فقوله عليه السلام انت
مني بمنزلة هارون من موسى يصلح للجميع المنازل ويصلح لبعضها عندكم فيصح ان يستثنى منه
النبوة ولا نقول انه يفيد منزلة واحدة فقط بل نتوقف فيه ونحمل الحديث على السبب
لانه المتحقق فان السبب لا يجوز خروجه من الخطاب وما عداه يلزمكم ان تتوقفوا فيه قوله
كل من قال انه ليس المراد بالخبر منزلة واحدة وهو الرد على المنافقين قال بالعموم قلنا لا نسلم
ان الواقفية يتوقفون فيه كتوقفهم في صيغ الاوامر والعموم ثم ان سلمنا ذلك فهم قالوا ان
حمله على ذلك السبب باطل قوله العاقل لا يتصور ان يرجف بما ذكرتموه قلنا ان
يحمل على رضي الله عنه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان في غاية الظهور فقد

فقد يجوز من العدو ان يحمله عداوته على حمل الامور على ابعد وجوهها فيعتقد انه ما تركه الا للملل
فان الانسان قد يكره محبوبه وربما لم يعتقد ذلك ولكن يرجف به لغاية غيظه فانا قد نرى
في زماننا من يهوى بعض السلاطين ويعادي غيره فيرجف بما يبعد ان يتصوره عاقل
ولو لم يصح ان المنافقين ارجفوا لم يضرنا ذلك لانه بالاتفاق انما ذكر ذلك اعتذارا
عن تركه اياه بالمدينة وانه لم يستصحبه كما ان موسى عليه السلام ترك هارون في قومه
ولم يستصحبه قوله هذا الحديث روي في غير غزوة تبوك قلنا اصحاب الحديث يقولون ان
الرواية الصحيحة ما تضاف الى غزوة تبوك قوله ورود هذا الحديث في غزوة تبوك غير
معلوم قطعا فلا يجوز حمله عليه واذا لم يجز ذلك تعين حمله على عموم المنازل ضرورة ان لا
قائل بالقول الثالث قلنا كما لم نتيقن صحة هذه الرواية لم نتيقن فسادها بل صحتها مظنونة
ثم انه لا يمكن دعوى الاجماع في انا اذا لم نتيقن صحة هذه الرواية وجب القول بالعموم بل الاجماع
انما يمكن ان يدعى في انا اذا تيقنا عدم صحة هذه الرواية وجب القول بالعموم وانتم لا تقدرون
على هذا فلا يتم استدلالكم ثم ان سلمنا دلالة الحديث على العموم ولكن لا نسلم ان منازل
هارون كونه قائما مقام موسى عليهما السلام لو عاش بعد وفاته قوله انه كان خليفة له حال
حياته فوجب بقاء تلك الخلافة بعد موته قلنا لا نسلم كونه خليفة له حال وفاته اما قوله تعالى
اخلفني في قومي قلنا لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كان على طريق الاستظهار كما قال واصلح
ولا تتبع سبيل المفسدين او لان هارون كان شريك موسى في النبوة فلو لم يستخلفه موسى لكان
هو لا محالة يقوم بامر الامة وهذا لا يكون استخلافا على التحقيق ان نيابته بذلك انما كان لكونه
نبيا قوله الخلافة ولاية من جهة القول على سبيل النيابة قلنا ليس يجب ان يكون قد تقدم
فوانع ذلك لانه لا فرق بين خلافة الانسان لغيره وبين نيابته عنه يقال نبت عن فلان
وخلفت فلانا في موضع احدهما موضع الاخر ومعلوم انه قد يقال ان الانسان قد ناب
مناب ابيه وقام مقامه في النظر في مصالح اهله ومخلفيه احسن قيام وان لم يفوض ابيه ذلك
اذا فعل الفعال ابيه على سبيل النيابة عنه ثم ان سلمنا ان موسى عليه السلام استخلف هارون
ولكن في كل الازمنة او في بعضها ع م بيانه ان قوله اخلفني امر وهو لا يفيد التكرار بالاتفاق
سيما عند الامامية الواقفية وايضا فالقرينة دالة على ان ذلك الاستخلاف ما كان عاما
لكل الازمنة لان العادة جارية فيمن خرج من الرؤساء واستخلف على قومه خليفة ان يكون ذلك

الاستخلاف مخصوصا بتلك السفرة فقط واذا ثبت ان ذلك الاستخلاف ما كان حاصلا
في كل الازمنة لم يلزم من عدم ثبوته في سائر الازمنة تحقق العزل لان العزل عن الشي انما يكون
بعد انعقاد سبب ذلك الشي وكما ان من ولى السلطان في بلدة ولم يول غيرها لا يقال انه عزله عن
البلد الذي لم يوله فكذلك في الزمان ثم ان سلمنا ان الاستخلاف كان ثابتا في كل الازمنة فلم
قلتم ان ازالته منفرة بيانه ان العزل انما يكون منفرا اذا انحط المعزول عن مرتبة ارتفع بها
فاما اذا زال عنه ما لم يرتفع به فانه لا يكون ذلك منفرا ومعلوم ان هارون كان شريكا لموسى
عليهما السلام في اداء الرسالة وهذا ارفع المنازل وقد يكره الانف ان يكون خليفة غيره
في الرياسة واذا جاز ان يكون ذلك مكروها جاز ان لا يحصل له بسبب حصوله زيادة ولا نقصان
فلا يكون ذلك منفرا ثم ان سلمنا انه منفر ولكن متى اذا حصلت عقيبه مرتبة اخرى اشرف
منها او اذا لم يحصل ع م بيانه وهو ان هارون عليه السلام لو بقي بعد موسى عليه السلام وقدرنا
ان الله تعالى كان يامره بان يتولى تنفيذ الاحكام على طريق الاصالة لا على طريق النيابة
من موسى عليه السلام كان ذلك اشرف من نيابة موسى وعلى هذا التقدير لا يلزم من فوات
خلافته لموسى حصول امر منفر ثم ان سلمنا انه منفر مطلقا فلم لا يجوز ذلك على الانبياء فان المنع
بناء على القول بالتحسين والتقبيح وقد مضى القول فيه قوله ان هارون لو عاش بعد موسى عليهما السلام
لقام مقامه في كونه مفروض الطاعة قلنا يجب على الناس طاعته فيما يؤديه عن الله او فيما
يؤديه عن موسى او في تصرفه في اقامة الحدود الاول م ولكن ذلك نفس كونه نبيا فلا يكون ثبوته
في حق علي رضي الله عنه والثاني والثالث ع وتقريره ان من الجائز ان يكون النبي مؤديا للكلام
عن الله تعالى ويكون المتولي لتنفيذ تلك الاحكام غيره الا ترى ان من مذهب الامامية ان موسى
عليه السلام استخلف هارون على قومه ولو كان هارون متمكنا من تنفيذ الاحكام قبل ذلك
الاستخلاف كان مؤديا للاحكام عن الله تعالى وان لم يكن منفذا لها وايضا من مذهبهم
ان يوشع بن نون كان نبيا بعد موسى عليه السلام مؤديا عن الله تعالى ولم يكن خليفة لموسى
عليه السلام في معنى الامامة لان الخلافة في ولد هارون عليه السلام وايضا فداود كان نبيا
للاحكام والمتولي لتنفيذها طالوت واذا جاز ذلك لم يلزم من تقرير بقاء هارون بعد وفاة
موسى عليهما السلام كونه متوليا لتنفيذ الاحكام واذا لم يجب ذلك لم يجب كون علي رضي الله عنه
ايضا كذلك ثم ان سلمنا ان هارون لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان منفذا للاحكام

ولكن لا شك في انه ما باشر تنفيذ الاحكام لانه مات قبل موسى عليهما السلام فان لزم من
الاول كون علي رضي الله عنه اماما لزم من الثاني ان لا يكون اماما واذا تعارضا تساقطا
وعذرهم عن ذلك ان هارون عليه السلام انما لم يباشر الامامة لانه مات قبل
موسى عليه السلام واما علي رضي الله عنه فانه لم يمت قبل النبي صلى الله عليه وسلم فظهر
الفرق وجوابنا عنه ان نقول اما ان يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب او لا يلزم فان
لزم فكون هارون منفذا للاحكام انما كان بسبب كونه نبيا والنبوة ما كانت حاصلة
لعلي رضي الله عنه فيلزم من انتفائها انتفاء كونه متوليا للاحكام واما ان لم يلزم فنقول
عدم امامة هارون عليه السلام انما كان لموته قبل موت موسى عليه السلام فوجب ان
لا يلزم من عدم موت علي رضي الله عنه قبل رسول الله عليه السلام ان لا يحصل له المسبب وهو
نفي الخلافة لا يقال انه لا يجوز الاستدلال بان هارون عليه السلام لم يعمل عمل الامامة
على ان عليا يجب ان لا يعمل عمل الامامة لان فقد الخلافة نفي والنفي لا يكون منزلة وانما الاثبات
هو المنزلة فلا يتناول الحديث ذلك النفي وان سلمنا ان النفي منزلة ولكن الكلام خرج مخرج
الفضيلة لعلي رضي الله عنه فلا يجوز ان يدخل فيه الا ما يكون فضيلة ونفي الخلافة غير فضيلة وان سلمنا
صحة اندراج هذا النفي تحت الحديث ولكن الاجماع منعقد على انه غير داخل فيه لان الامة اما قائل
بدلالة هذا الحديث على امامته واما قائل بانه لا دلالة فيه على امامته اما القول بدلالته على انه
ما كان اماما فذلك مما لم يقل احد من الامة ولئن سلمنا عدم الاجماع ولكن لو حكمنا بدلالته على عدم
امامته لزم ان لا يكون اماما بعد عثمان رضي الله عنه وهو باطل لانا نقول اما الاول فجوابه ان
معنى قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى ان حالك معي وعندي كحال هارون من موسى
وهذا القول يدخل تحت احوال هارون نفيا واثباتا واما الثاني فجوابه ان فائدة الكلام
لهذا النفي لا يمنع من دلالته على نفي التفضيل بيانه ان اماما لو ولى ابنه امارة بلدة معينة فقط
ثم ولى اماما اخر بعده انسانا اخر تلك البلدة فقط فطلب ذلك الانسان من الامام الثاني
توليه بلدة اخرى فانه يحسن من الامام الثاني ان يقول له اما ترضى ان تكون مني بمنزلة ابن الامام الاول
منه فهذا الكلام مع ما يفيد من فضيلة ذلك الانسان فانه يفيد نفي توليته عن سائر البلاد
فكذلك هنا واما الثالث فجوابه انا لا نسلم اجماع الامة على عدم دلالة هذا الحديث على نفي
امامته فان الجاحظ احتج به عليه ولئن سلمنا الاتفاق والاجماع ولكن نحن لم نذكر ما قلنا للاستدلال

بل نجعله معارضا لما ذكرتموه حتى يبطل به ذلك وبهذا يظهر الجواب عما ذكروه رابعا
وايضا فلو استدللنا بالخبر بامامة علي بعد عثمان رضي الله عنهما لكنا اثبتنا بالاخبار وليس
الامر كذلك في حق هارون عليه السلام فلا يتناوله الحديث وايضا فلو سلمنا دلالته لكان
لنا ان نخرج هذه الحالة عن عموم النص بدليل ويبقى ما قبل وفاة عثمان حجة على ظاهره الطريقة
الرابعة لهم ان عليا رضي الله عنه افضل الصحابة رضي الله عنهم ومتى كان كذلك وجب ان يكون
هو الامام بعد الرسول عليه السلام اما المقام الثاني فقد مر وانما نحتاج هنا الى تقرير المقام
الاول احتجوا على التفضيل بالقرآن والاخبار واستقراء احوال علي رضي الله عنه اما القرآن
فقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى لا شك ان عليا رضي الله عنه
داخل فيه وابو بكر رضي الله عنه غير داخل فيه وثانيها قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى آخره
وجه الاستدلال به انه عليه السلام دعا عليا رضي الله عنه الى ذلك المقام وذلك
يدل على غاية فضله بيان الاول اما اولا فلان الاخبار في ذلك قريبة من التواتر تظاهرت
واما ثانيا فلان المراد من قوله وانفسنا وانفسكم ليس الا فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لانهم اندرجوا تحت قوله وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وليس ايضا هو نفسه لان
الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامرها ولا ينهاها فدل على انه عليه السلام دعا شخصا آخر غير
فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم ولم يقل احد من الامة انه دعا غير علي رضي الله عنه فدل على ان
المدعو هو علي رضي الله عنه بيان الثاني اما اولا فلانه عليه السلام انما قصد بالمباهلة الابانة
عن نفسه بدينه الذي جاء به وذلك يقتضي ان يحضر للمباهلة من يكون هو في غاية الشفقة
عليه واما ثانيا فلانه لو كان على بصيرة من امره لدعا الى موضع المباهلة ونزول
العذاب من يحبه ويحذر عليه لا الاجانب الذين لا يشتد حذره عليهم ثم ان شفقة النبي عليه السلام
على الذين احضرهم في ذلك الموضع اما لشدة قربهم منه او لكمال فضلهم والاول باطل والا لاحضر
العباس وعقيلا كما احضر عليا فلما لم يكن كذلك ثبت ان غاية اشفاقه على الذين احضرهم
كان لكمال فضلهم فلزم ان يكون علي افضل الصحابة والخلق واما ثالثا فلانه عليه السلام لما جعل
نفس علي رضه نفسا له وجب ان يثبت لعلي رضي الله عنه جميع ما ثبت له عليه السلام لان
ذلك مقتضى الوحدة تركنا العمل به فيما عرف بضرورة العقل وهو التعدد والصفات التي
اختص كل واحد منهما بها وفيما عرف بنظر العقل نحو كونه عليه السلام نبيا من عند الله فوجب

العمل به فيما عداه وثالثها قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وذلك
نزلت في علي رضي الله عنه واما الاخبار فامور اولها خبر الطير وهو ما روي عن النبي عليه السلام
انه اهدي اليه طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي وفي رواية اللهم ادخل
الي احب اهل الارض اليك فجاء علي رضي الله عنه واكل معه من ذلك الطائر والاستدلال
ان احب الخلق الى الله تعالى ليس الا اكثرهم ثوابا لان المحبة منه تعالى لعبده ليست الا ارادة
الثواب لا يقال فهذا يقتضي ان يكون علي رضي الله عنه افضل من النبي ومن الملائكة عليهم السلام
لانا نقول لما قال عليه السلام ائتني باحب خلقك لم يدخل فيه هو عليه السلام ولما قال يأكل معي لم يدخل
فيه الملائكة وايضا لم يلزم من تخصيص هذا الحديث في هاتين الصورتين سقوط الاستدلال به
فيما عداهما وثانيها حديث المواخاة فانه عليه السلام آخى بين الصحابة واتخذه اخا لنفسه
وذلك يدل على علو شأنه وزيادة منصبه وثالثها خبر الراية وهو ما روي انه عليه السلام
بعث ابا بكر رضي الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك من رسول
صلى الله عليه وسلم كل مبلغ فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها
المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقالوا انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه
الراية قالوا وهذا الحديث وكيفية ما جرى فيها يدل على ان ما وصف النبي عليه السلام به
عليا لم يكن ثابتا في ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لانهما لما رجعا منهزمين غضب الرسول من ذلك
وانكره ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا فعلم ان شيئا من تلك الصفات
ما كان عندهما اولئك الذين غضب عليهم الا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل الى غيره برسالة
ففرط الرسول في اداء رسالته وحرفها فغضب لذلك الملك وقال لارسلن غدا رسولا حصيفا
يحسن القيام باداءها لكان يعلم كل عاقل ان الذي وصف به الرسول الثاني واثبته له ليس
موجودا في الاول وليس هذا من قبيل دليل الخطاب وانما هو استدلال بكيفية ما جرت
الاحوال عليه ورابعها ان قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت
مني بمنزلة هارون من موسى ان لم يدلا على الامامة فلا اقل من دلالتهما على كونه افضل
وخامسها ما روي انه عليه السلام قال في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليقة وفي رواية
يقتله خير هذه الامة وقتله علي رضي الله عنه وروي انه عليه السلام قال لفاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الارض

فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك وروي عن عائشة رضي
عنها انها قالت كنت عند النبي عليه السلام اذ اقبل علي رضي الله عنه فقال هذا سيد
العرب قالت فقلت بابي انت وامي الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين
وهو سيد العرب وروي انس رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان اخي ووزيري
وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعن
ابي رافع رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك
خير امتي وعن سلمان رضي الله عنه انه عليه السلام قال خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب
وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال عليه السلام علي خير البشر فمن ابى فقد كفر واما الاعتبار
به فلانا اذا تفحصنا عن احوال امير المؤمنين في العلم والزهد والشجاعة والنسب والقرب من
رسول الله عليه السلام وغاية محبة الرسول له وسعيه في اظهار الدين وقتله الاكابر من المشركين
وتحمل الشدائد في نصرة الدين والرسول لم نجد مثل ذلك لاحد من الصحابة والقول في
تفصيل ذلك مما لا يليق بهذا الكتاب والاعتراض لا نسلم ان الافضل هو الامام على ما
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عليا رضي الله عنه افضل من ابي بكر رضي الله عنه اما قوله
تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قلنا واي دلالة في الاية على كونهم افضل
من غيرهم اما المباهلة فالاعتراض على وجه الاستدلال بها انا لا نسلم انه دعا عليا رضي الله عنه
قوله الاخبار بذلك متظاهرة قلنا لا نسلم فان ابن اسحاق ذكر هذا الخبر في كتابه ولم يذكر عليا
قوله والمراد من قوله وانفسنا ليس نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه قلنا لا يمتنع ان يقال
الانسان يدعو نفسه على سبيل المجاز او اراد من نفسه الحضور في موضع كانه يأمرها بالحاجة
وهذا وان كان مجازا الا ان الذي يقولونه ايضا مجاز لانهم اما ان يحملوا قوله وانفسنا على علي
رضي الله عنه فيكون مجازا لان عليا رضي الله عنه ليس نفس النبي عليه السلام ولان صيغة
الجمع لا تكون حقيقة في الواحد او يحملونه على النبي وعلي معا فح يلزمهم ما هربوا منه دعا الرسول
عليه السلام نفسه واذا ثبت انه لا بد من حمل الاية على المجاز فليس مجازهم اولى من مجازنا وعليهم
الترجيح ثم ان سلمنا ان المراد علي رضي الله عنه لكن لا نسلم دلالته على الفضل قوله الذين يحضرهم
النبي عليه السلام للمباهلة يجب ان يكون في غاية الشفقة عليهم قلنا هذا مم لكن لا نسلم ان غاية
شفقته عليهم كان لفضلهم بل لقربهم منه بدليل انه عليه السلام احضر الحسن والحسين مع انهما

لم يبلغا حد التكليف لصغرهما وبتقدير كونهما مكلفين فمن المعلوم ان نحوهما ما كان يزيد
على ثواب من انفق من قبل الفتح وقاتل فعلمنا انه ليس السبب في الاحضار الا ما ذكرناه من الشفقة
لشدة القرب وقطع عذر المنافقين قوله لم يحضر العباس رضي الله عنه وعقيلا قلنا يحتمل
ان يكون بينه وبين علي من التربية والمحبة ما لم يكن بينه وبينهما فلذلك كانت شفقته عليه
اتم قوله جعل عليا رضي الله عنه كنفسه فيجب ان يكون قريبا منه في الفضل قلنا يلزمكم ان
يكون علي رضي الله عنه مساويا للنبي عليه السلام في الفضل لانه جعله كنفسه وايضا فلان
الرجل اذا قال لمخالفه نحن نحضر انفسنا فاحضروا انتم انفسكم فهم منه انه يحضر اهل مقالته و
لا يفهم منه ان الذين يحضرون من موافقيه يكونون في الفضل بل لا يخطر ذلك ببال المتكلم و
السامع فكذا ههنا واما قوله تعالى وصالح المؤمنين قلنا لا نسلم انها نزلت في علي رضي الله
روي ابن جرير الطبري في تفسيره في هذه الاية عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنهم قال لما اعتزل
النبي صلى الله عليه وسلم نساءه دخلت عليه وانا ارى الغضب في وجهه عليه السلام
فقلت له يا رسول الله ما شق عليك من شان النساء فلئن كنت طلقتهن فان الله معك
وملائكته وجبرئيل وميكائيل وانا وابو بكر وقلما تكلمت بكلام والحمد لله الا رجوت ان يكون
الله تعالى يصدق قولي فنزلت عليه اية التخيير عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا
منكن الى قوله وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكانت عائشة
وحفصة رضي الله عنهما تظاهرتا على سائر نساء النبي عليه السلام قال الطبري وقوله تعالى
فان الله هو مولاه وناصره اي ناصره ووليه وقال وصالح المؤمنين اي وخيار المؤمنين
مولاه وناصره وقيل المراد بصالح المؤمنين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وهو مروي عن الضحاك
وعن مجاهد انه عمر وعن قتادة وصالح الانبياء ثم ان سلمنا ان المراد من صالح المؤمنين علي
رضي الله عنه لكن ذلك لا يقتضي اختصاصه بهذا الوصف فان لفظة وصالح المؤمنين كقول
القائل فارس القوم وقد يقال ذلك فيمن تقدم في الفروسية وان ساواه غيره وقارب
وانما لا يقال فارس القوم فيمن يزيد غيره عليه زيادة بينة واما الطرق الاخبارية فاما خبر
الطير فلا شك انه لو صح لدل على كونه افضل من غيره ولكنه من اخبار الاحاد وهو معارض
باخبار كثيرة وردت في حق الشيخين ونحن نذكر اشهرها فمنها ما روي عن علي بن ابي طالب رضي
الله عنه انه قال عليه السلام وقد اقبل ابو بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة بعد النبيين والمرسلين

وروي ان ابا الدردا كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنه فقال له عليه السلام اتمشي امام من
هو خير منك فقال ابو الدردا اهو خير مني فقال ما طلعت الشمس بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر وروي عن علي رضي الله عنه انه قال خير امتي ابو بكر ثم عمر رضي الله عنهما وروي
عن ابن عباس رضي الله عنه انه ذكر ابو بكر رضه عند الرسول عليه السلام فقال اين مثل ابي بكر
كذبني الناس وصدقني وآمن بي وجهزني بماله وزوجني ابنته وواساني بنفسه وعن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال ومن افضل من ابي بكر زوجني ابنته وجهزني بماله وجاهد معي في ساعة الخوف
وروي عن علي رضي الله عنه انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان
اراد الله بالناس خيرا اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وفي هذا الجنس من الاخبار كثرة
تشرحها الكتب المصنفة في هذا الجنس لا يقال الاحاديث المروية في حق علي رضي الله عنه اقوى
لبقائها مع الخوف الشديد على رواتها في زمان بني امية فلولا قوتها في ابتداء امرها والا لما بقيت
لانا نقول هذا معارض بان الروافض كانوا ابدا خائفين في فضائل الصحابة رضي الله عنهم
فلولا قوتها في ابتدائها والا لما بقي لان شيئا منها واما حديث المواخاة فلا نسلم ان اتخاذ
النبي عليه السلام عليا رضي الله عنه اخا لنفسه يدل على الفضيلة العظيمة لان المواخاة
يحتمل ان يكون لان ميل قلبه اليه اشد وليس كل من كان ميل الرسول اليه اشد وجب ان
يكون افضل يدل عليه انه عليه السلام قال العباس رضي الله عنه ردوا علي ابي يعني زيد
ابن حارثة ولم يدل ذلك على انه افضل ثم ان سلمنا دلالته على الفضيلة العظيمة ولكن لا نسلم
دلالتها على كونه افضل من غيره لاحتمال ان يكون علي رضي الله عنه وان كان افضل من غيره
لكن غيره يكون افضل منه من جهة اخرى ثم ان سلمنا ذلك لكنه معارض بما روي عنه عليه السلام
انه قال في ابي بكر ان كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن خلة واخا واما حديث
الراية فنقول لا نسلم ان اتصاف علي رضي الله عنه بتلك الاوصاف يقتضي انتفاءها عن
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله قرينة الحال تقتضي ذلك قلنا لا نسلم فان الذي نقل ان
النبي عليه السلام بات تلك الليلة مهموما ولم ينقل انه بات غضبانا على ابي بكر وعمر رضي
الله عنهما فلعل غمه كان بسبب تاخر الفتح واذا لم يثبت غضب النبي عليه السلام لم يكن
وصفه عليا رضي الله عنه بهذه الاوصاف مقتضيا انتفاء تلك الاوصاف عن ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما وكيف لا نقول ذلك ونحن نعلم بالضرورة كونهما محبين لله ولرسوله

فالاستدلال على خلاف ما علم بالضرورة باطل واما خبر الغدير والمنزلة فقد مر الكلام
عليهما واما سائر الاحاديث التي ذكروها فهي من باب الاحاد الغريبة فلا يفيد الظن فضلا
عن العلم ثم انها معارضة بالفضائل المشهورة الواردة في ابي بكر وعمر رضي الله عنهما واما الذي
ذكروه من اجتماع خصال الفضل في علي رضي الله عنه فهي معارضة بما ذكره اصحابنا من ان
ابا بكر رضي الله عنه انتقل الى الاسلام بالدليل وان عليا كان في ذلك الوقت صبيا
ولو انه كان بالغا ولكن لا شك ان ابا بكر رضي الله عنه كان شيخا وانتقال الشيخ عن دينه
اشق عليه من انتقال من يقرب سنه من الصبي ولانه اقام ثلاث عشرة سنة يقاسي الشدائد
فان المشركين كانوا يضربونه تارة ويشتمونه اخرى واشترى جمعا من المعذبين في الله وشهد
المشاهد كلها وانفق عليه الاموال العظيمة وبالجملة ففي امثال هذه الكلمات من الجانبين كثرة
كثيرة ولولا انها لا تفيد اليقين الذي هو المطلوب في هذه المسألة والا لطولنا فيها الكلام الطريقة
الخامسة لهم التمسك باخبار احاد وردت منها قوله عليه السلام سلموا على علي بامير
المؤمنين ومنها قوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين
وقال عليه السلام هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقال عليه السلام لعلي انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني والاعتراض انها باسرها معارضة بما روي عن النبي عليه السلام
انه قال ايتوني بدواة وقلم اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يابى
الله ورسوله الا ابا بكر وايضا عينه للامامة في الصلاة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى
اماما على الصلوات وكل من ثبت امامته في الصلاة بعد الرسول اثبت امامته مطلقا
فوجب القول بامامته وبما روي عن انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام امره عند
اقبال ابي بكر ان يبشره بالجنة وبالخلافة بعده وبما روي جبير بن مطعم رضي الله عنه ان
امراة اتت النبي عليه السلام وكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه فقالت يا رسول الله
ارايت ان رجعت فلم اجدك تعني الموت فقال عليه السلام ان لم تجديني فاتي ابا بكر وبما
روي انه عليه السلام قال اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والكلام في صحة هذه
الاحاديث من الجانبين وفي دلالتها على المطلوب طويل ولكنها عن افادة اليقين بمعزل
لكونها من اخبار الاحاد وعند التحقيق وان كان كل من الفريقين يدعي في خبره كونه متواترا
والطعن فيما يرويه مخالفه الطريقة السادسة لهم ان الامام بعد الرسول عليه السلام

اما علي وابو بكر والعباس وان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة لوجهين الاول
انه لا شك في انهما كانا كافرين في اول الامر فانه لا يصلح للامامة لقوله تعالى خطابا لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمون و
الكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون لا يقال اسم الظالم انما كان حقيقة
فيهما حال اشتغالهما بالكفر اما بعد ذلك فلا لان الاسم المشتق لا يكون حقيقة الا عند
حصول المشتق منه لانا نقول لا نسلم ان بقاء المشتق منه شرط في كون الاسم المشتق حقيقة فانه
لو كان كذلك لما كان اسم القائل والماشي حقيقة اصلا لان القول عبارة عن التلفظ
بمجموع حروف متوالية فالتكلم بها دفعة واحدة محال لا يوجد وكذلك المشي عبارة عن فعل
حركات لا توجد تلك الحركات بمجموعها ثم ان سلمنا ان بقاء المشتق منه شرط ولكنا نقول
ان الكافر حال اشتغاله بالكفر يكون ظالما حقيقة فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت
انه لا ينال عهد الامامة وذلك يقتضي ان لا ينال عهد الامامة في شيء من الاوقات لان قولنا
فلان لا ينال الشيء الفلاني نقيض قولنا فلان يناله لانه يستعمل بدل السالبة في العرف لتكذيب
الموجبة لكن الموجبة جزئية فهذه السالبة يجب ان تكون دائمة ليتحقق التناقض الثاني ان الله تعالى
قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وافعل رجحان الامر للاباحة فوجب ان تكون
طاعة اولي الامر مباحة وان ابا بكر والعباس رضي الله عنهما ما كانا واجبي العصمة فيجوز اقدامهما على القبيح
وبتقدير ذلك التقدير لا يجوز طاعتهما فلم تكن طاعتهما مباحة مع ان الاية تقتضي اباحة طاعة اولي الامر
ولما خرجا عن صلاحية الامامة وجب ان يتعين لها علي بن ابي طالب والا خرج الحق عن الامة والاعتراض
لا نسلم عدم صلاحيتهما للامامة قوله كانا كافرين والكافر ظالم والظالم لا يستاهل الامامة قلنا
الظالم لا يستاهل الامامة حال حصول الظلم فاما بعد ذلك فانه لا يسمى ظالما قوله بقاء ما منه
الاشتقاق ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة قلنا لا نسلم فانا نعلم بالضرورة من دين محمد عليه السلام
ان الكافر اذا اسلم فانه لا يطلق عليه اسم الكافر حقيقة وبالعكس والا لصدق الاسم في مقابلة
الضرورة وباطل قوله انه حال كونه كافرا وجب ان يصدق عليه انه لا ينال ذلك العهد ابدا
قلنا يصدق عليه لا ينال ذلك العهد مطلقا ام ما دام ظالما م بيانه ان القائل اذا قال
المتحرك لا يسكن والاسود لا يصير ابيض لا يفهم منه عموم السلب مطلقا بل يفهم منه عمومه في
جميع زمان حصول ذلك الوصف فكذا هنا قوله طاعة الامام مباحة قلنا ليس في الاية دلالة

ولمن كان كافرا

على ان طاعته مباحة في جميع الاوقات والاحوال فانا نمنع ما قلتموه الطريقة السابعة انه عليه السلام
استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة له عليه السلام
بعد موته ومتى ثبت ذلك ثبت انه خليفة في جميع الازمنة لانه لا قائل بالفرق والجواب انا لا نسلم
انه ثبت بالتواتر انه استخلفه على المدينة وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان استخلافه عليها يقتضي
دوامه لان اللفظ لا دلالة فيه على التكرار والدوام والعادة جارية بخلاف ذلك لان
من استخلف على بلده احدا عند غيبته فالعادة جارية بتقرير بقاء ذلك الاستخلاف بعد
غيبته فكذا هنا فهذا جملة الكلام على ما يتمسكون به في اثبات امامة امير المؤمنين علي بن
ابي طالب رضي الله عنه المسألة العاشرة في اقامة الدلالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه
والمعتمد ان نقول اجمع المسلمون على ان الامام بعد رسول الله عليه السلام اما ابو بكر واما
علي واما العباس رضي الله عنهم ووجدنا عليا والعباس غير منازعين له في الامامة
فترك النزاع اما ان يكون اضطراريا او اختياريا والاول باطل لما دللنا فيما تقدم على ان
اسباب الخوف كانت زائلة بالكلية واما الثاني فلا يخلو تركهما المنازعة اختيارا اما ان يكون
خطأ او صوابا فان كان خطأ فالخطأ في ذلك بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة بل
الخصوم يجعلونه كفرا وصاحب الكبيرة لا يصلح للامامة فوجب ان لا يكونا صالحين للامامة
ومتى لم يصلحا لها تعين ابو بكر رضي الله عنه لها والا خرج الحق عن الامة وانه غير جائز وان
كان صوابا فمعلوم ان ترك المنازعة اختيارا مع ابي بكر انما يكون صوابا لو كان ابو بكر
مصيبا في دعوى الامامة وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع على ان الامام
بعد رسول الله عليه السلام احد هؤلاء الثلاثة فان الانصار نازعوا في ذلك ثم ان سلمنا
انعقاد الاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع حجة ثم ان سلمنا ان الاجماع حجة ولكن لم لا يجوز ان يقال
ان انقيادهما له كان عن الخوف والتقية ثم ان سلمنا ذلك لكنه معارض بان الناس
كانوا بعد علي بن ابي طالب رضي الله عنه على قولين منهم من قال بامامة الحسن بن علي رضي الله عنه
ومنهم من قال بامامة معاوية رضي الله عنه ووجدنا الحسن منقادا لمعاوية فيلزم ثبوت
الامامة لمعاوية ولما كان ذلك باطلا فكذا هنا ثم ان سلمنا ان ذلك يدل على امامته
لكن عندنا ما يقدح في امامته وذلك من وجهين احدهما كل ما يدل على امامة علي رضي الله عنه
وذلك مما تقدم ذكره وثانيهما ما يطعن به في ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اما الطعن

أبي بكر رضي الله عنه فلا شك أنه طعن في إمامته وأما الطعن في عمر وعثمان رضي الله عنهما
فهو أيضا طعن في إمامة أبي بكر رضي الله عنهم لأن كل من قدح في إمامتهما قدح في إمامة أبي بكر ثم
فلنذكرها على التفصيل أما الطعن في أبي بكر فمن وجوه عشرة الأول أنه ثبت بالتواتر أنه
منع فاطمة رضي الله عنها الميراث وذلك ظلم لأن نص الكتاب ناطق بأن البنت ترث
لا يقال إنه إنما منعها الميراث لأنه سمع منه عليه السلام قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة لأنا نقول أولا لا نسلم أن العمل بخبر الواحد جائز ولئن سلمنا ذلك ولكن
متى يقبل خبر الواحد إذا وجدت التهمة أو إذا لم توجد ع م بيانه أن أبا بكر رضي الله عنه ما كان
به حاجة إلى معرفة هذه المسألة وإن فاطمة والعباس وعقيلا كانوا محتاجين إلى معرفة هذا الحكم
ولا شك أن اهتمام النبي عليه السلام بتعليمهم على أن لم يكن فوق اهتمامه بتعليم غيره ولكن لم يكن أقل
منه وإذا كان كذلك فمن المستبعد جدا لو كان الأمر على ما تضمنه هذا الحديث أن يذكر الرسول
ذلك لمن لا حاجة له إليه ولا يذكره لمن له إليه أشد الحاجة ثم إن سلمنا سلامته عن هذه التهمة
ولكن خبر الواحد متى يقبل إذا كان مخصصا لعموم الكتاب أو إذا لم يكن ع م بيانه أن هذا الحديث
إما أن يقتضي تخصيص نص القرآن في أن البنت ترث أو لا يقتضي ذلك فإن لم يقتض ذلك فهو
المطلوب وإن اقتضى ذلك فلم قلتم إن مثل هذا الخبر يجوز العمل به ثم الذي يدل على أنه لا يجوز
العمل أن نص الكتاب مقطوع في متنه وخبر الواحد ليس كذلك والمقطوع راجح على المظنون
ثم إن سلمنا أن خبر الواحد المخصص لعموم الكتاب يجوز العمل به لكن لا نسلم أنه يجوز العمل به إن كان
مناقضا لنص الكتاب وذلك مجمع عليه وهذا الخبر مناقض لنص الكتاب لأنه يقتضي أن
لا يورث من أحد من الأنبياء وهو على خلاف نص الكتاب لأنه قال تعالى وورث سليمان
داود وقال يرثني ويرث من آل يعقوب لا يقال المراد أنه قد يراد بها وراثة العلم كما
في قوله أورثنا الكتاب وقوله عليه السلام العلماء ورثة الأنبياء فلم لا يجوز أن يكون المراد بها
هنا ذلك ثم الذي يدل على هذا الاحتمال في قصة سليمان أن الله تعالى مدحه بإرثه من أبيه
لأنه قال بعد هذه الآية علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين ومدح
الله لا يستحق بالمال بل بالدين وأما في قصة زكريا فكذلك لأن الأنبياء ما كانت همتهم المال
بل الدين لأنا نقول إن خوف زكريا عليه السلام من الموالي إما أن يكون من وصول
العلم إليهم أو من وصول المال إليهم والأول باطل لأن البخل بالعلم حرام بل يجب على الرسول

إيصال العلم إلى الأمة فكيف يجوز البخل بذلك فعلمنا أن ذلك كان بسبب المال ولعله
أراد صرف تلك الأموال إلى وجوه مرضية عند الله تعالى ومثل ذلك جائز على الأنبياء
ثم إن سلمنا أنه غير مناقض لكتاب الله تعالى ولكن أبا بكر رضي الله عنه كان كالخصم لفاطمة
رضي الله عنها في هذه المسألة فلو قبلنا رواية الرجل فيما يؤيد مدعاه وعند هذا لأمكنه إثبات قوله
على خصمه لتأتى ذلك لكل مدع وذلك يفضي إلى أن يتمكن كل أحد من رواية حديث فيما يريده
ويشتهيه وذلك سبب المفسدة العظيمة وأنها غير جائزة ثم إن سلمنا سلامة هذا الحديث عن
المطاعن لكن لا نسلم دلالته على المنع من الميراث بيانه أنه يحتمل أن يكون معنى قوله نحن معاشر الأنبياء
لا نورث ما تركناه صدقة أي ما تصدقنا به في حال الحياة فلا يورث ذلك وعلى هذا التقدير
لا يكون ذلك دليلا على الميراث لا يقال هذا التأويل لا اختصاص له عليه السلام به
لأن كل من تصدق بمال في حياته فإنه لا يورث عنه فكيف يذكره عليه السلام في بيان
اختصاصه به لأنا نقول يحتمل أن يكون المراد به أن المال الذي أطلقنا عليه اسم الصدقة وسميناه
بهذا الاسم فإنه لا يجري فيه الإرث ومعلوم أن هذا الحكم غير حاصل في حق الأمة فيكون المقصود
حاصلا ثم إن سلمنا أنه لا اختصاص للنبي عليه السلام بهذا الحكم لكن مفهوم اللقب غير
واجب بالاتفاق ثم إن سلمنا أنه يدل على المنع من الإرث لكن لا نسلم دلالته على المنع من
كل إرث بيانه أن قوله عليه السلام لا نورث ليس فيه صيغة عموم لأنه لم يذكر أنهم لا يورثون
بعض الأشياء أو كل الأشياء وأما قوله ما تركناه صدقة فكذلك لأنه يصح جعله مورد التقسيم
بالكل والبعض فيقال تارة كل ما تركنا صدقة وأخرى بعض ما تركنا صدقة ولو كانت
صيغة ما مفيدة للعموم لما صح ذلك وإذا لم تقتض هذه الصيغة العموم فنحن نحملها على النبوة
حتى يكون المعنى أنا معاشر الأنبياء لا نورث النبوة ولا يحصل هذا المنصب الشريف بسبب الإرث
والنسب ثم إن سلمنا دلالته على منع الميراث مطلقا لكن هذا الدليل مطعون في متنه لأنه
خبر واحد وفي دلالته لأنه ليس بنص غير محتمل للتأويل بل هو معارض بدليل قاطع في متنه وفي
دلالته وهو ادعاء فاطمة رضي الله عنها لاستحقاق الإرث وإنما قلنا إن ادعاءها دلالة قاطعة
لأنها معصومة وقول المعصوم حجة وإنما قلنا إنها كانت معصومة للقرآن والخبر أما القرآن
فقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال
أن هذه الآية خرجت مخرج المدح لتعظيم أهل البيت ومعلوم أن ذلك لا يتحقق إلا عند ذهاب

الرجس عنهم بالكلية والا شاركهم فيه غيرهم فلا يكون ذلك مختصا بهم واذا ثبت ذلك فنقول
لا خلاف بين الامة ان فاطمة رضي الله عنها كانت من اهل البيت فوجب ان يكون الرجس
عنها ذاهبا بالكلية ومتى كانت كذلك كانت معصومة واما الخبر فقوله عليه السلام
فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها ولو جاز الخطأ عليها لجاز ايذاؤها وعلى هذا التقدير لا يجوز
ان يكون ايذاؤها ايذاء له عليه السلام فثبت كونها معصومة ومتى ثبت عصمتها ثبت
ان قولها حجة وهي قد ادعت استحقاق الارث فوجب ثبوت ذلك الثاني ان فاطمة رضي الله عنها
اخبرت انه عليه السلام نحلها فدك وكانت صادقة في ذلك وانه منعها ذلك فيكون
ظالما وانما قلنا انها صادقة فيه لوجهين الاول انا دللنا على عصمتها والمعصوم لا يقول الا
الحق الثاني انها اقامت البينة على ذلك فجاءت بامير المؤمنين وبام ايمن وذلك حجة الثالث
انه قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني فلست بخيركم فان كان صادقا في ان له شيطانا وفي انه ينبغي ان يقال وجب
ان لا يكون صالحا للامامة وان كان كاذبا فكذلك لانه ذنب كبير الرابع انه خالف امر رسول الله عليه السلام لانه
عليه السلام كان في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم فيه وفي جماعة من يلزمهم النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك فان قلتم ان ابا بكر رضي الله عنه
لم يكن في جيشه فنقول لا شبهة ان عمر رضي الله عنه كان في جيشه فحبسه ابو بكر رضه ومنعه
من النفوذ معه وهذا مخالفة لامره عليه السلام الخامس انه عليه السلام لم يول ابا بكر رضي
الله عنه عملا في مدة حياته ولما ولاه الحج بالناس واعطاه سورة البراءة ليقرأها على الناس
في الموسم عزله عن ذلك وبعث عليا رضي الله عنه مكانه وقال ان هذا لا يؤديه عني
الا رجل مني فدل ذلك على ان ابا بكر رضي الله عنه لم يكن اهلا للامارة فضلا عن الامامة
السادس انه لم يكن عالما بالشرايع فانه قطع سارقا من يساره وذلك على خلاف الشرع
واحرق الفجاءة بالنار مع نهيه عليه السلام عن ذلك وسالته جدة عن ميراثها فقال
لا اجد لك في كتاب الله ولا سنة نبيه شيئا ارجعي حتى اسال الناس عنه فاخبر المغيرة
ابن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس فجعل ذلك لها وكان
يراجع الصحابة في الحوادث ويتردد في المسائل وذلك يدل على نقصان علمه السابع
انه لم يقم القصاص على خالد بن الوليد ولم يحده حين قتل مالك بن نويرة وكان مسلما
وتزوج امراته من ليلته وضاجعها بعدما اشار اليه عمر رضي الله عنه بقتله وعزله فقال

لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار الثامن قال ابو بكر رضي الله عنه عند موته ليتني سالت
النبي عليه السلام هل للانصار في هذا الامر حق وهذا يدل على انه كان في شك من امامته التاسع
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كانت بيعة ابي بكر رضي الله عنه فلتة وقى الله شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمر رضي الله عنه ان بيعته كانت خطا وانه يجب فيها المقاتلة
وليس في الذم ابلغ منه العاشر انه سمى نفسه بخليفة رسول الله وخليفة رسول الله من استخلفه
رسول الله ومعلوم انه لم يستخلفه رسول الله فكان في ذلك كاذبا واما مطاعن عمر رضي الله عنه
فمن وجوه ثمانية الاول انه قال عند موت الرسول عليه السلام والله لا تذكرون هذا القول
حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر رضي الله عنه كاني ما سمعت بهذه الاية و
قال ايقنت بوفاته فدل ذلك على انه ما كان يحفظ القران الثاني انه هم ان يرجم حاملا
فقال له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها فامسك وقال لولا معاذ
لهلك عمر وهم برجم مجنونة فقال له علي رضي الله عنه رفع القلم عن المجنون فامسك وقال لولا
علي لهلك عمر ومن لا يعرف هذه الامور الظاهرة كيف يكون اهلا للامامة الثالث انه
كان يمنع من المغالات في المهر في خطبته فنبهته امراة بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال
كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومن ذلك انه اخبر بقوم يشربون الخمر فتسور عليهم فقالوا
له انك اخطات من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى نهاك عن التجسس وقد فعلته وثانيها
انك دخلت بغير اذن وثالثها انك لم تسلم الرابع انه منع اهل البيت خمسهم الذي
كان يصل اليهم وخالف النص الخامس انه لم يحد المغيرة بن شعبة بعد ما شهدوا عليه بالزنا
ثم حد الشهود وتجنب ان يفتضح واحد وهو المغيرة ثم فضح ثلاثة ولقن الرابع ان لا يشهد
معه السادس انه كان يتلون في الاحكام حتى روي انه قضى في الجد بسبعين قضية السابع
قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب
عليهما وهذا الكلام لا يحسن الا من يشرع الشرايع الثامن انه ابدع التراويح في الدين واما
مطاعن عثمان رضي الله عنه فمن وجوه ثمانية الاول انه ولى امور المسلمين من لا يصلح للولاية
حتى ظهر من بعضهم الفسق ومن بعضهم الخيانة وقسم الولايات بين اقاربه وقد قال له عمر رضي الله عنه
اذا وليت هذا الامر فلا تسلط ال ابي معيط على رقاب الناس وعوتب مرارا فيه فلم ينفع

واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد
بن العاص على الكوفة فظهر منه ما ادى الى ان اخرجه اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح
مصر حتى تظلم منه اهلها وكتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته سرا خلاف ما كتب اليه جهرا وامر
بقتل محمد بن ابي بكر رضي الله عنه وولى معاوية رضي الله عنه الشام حتى احدث من الفتن ما
احدث وولى عبد الله بن عامر العراق ففعل ما فعل وولى مروان مقاليد امره ودفع اليه خاتمه
حتى حدث من ذلك قتله الثاني انه رد الحكم بن ابي العاص بعد ما طرده رسول الله ولم يرده ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما الثالث انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة من بيت مال المسلمين
حتى انه دفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعة الاف دينار ودفع الى مروان على
فتح افريقية الف الف وكان من قبله يعطي بقدر الاستحقاق الرابع انه احدث في الدين
لانه ضرب بالسوط الخامس انه جعل القران حرفا واحدا واحرق سائر المصاحف السادس
انه فعل باكابر الصحابة رضي الله عنهم ما لا يجوز فضرب ابن مسعود رضي الله عنه عند احراقه
المصاحف وروا عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يطعن على عثمان رضي الله عنه
ويكفره ولما علم ذلك عثمان رضي الله عنه امر باشخاصه وروي انه ضربه حتى مات وضرب
عمارا حتى صار ذا فتق وان عمارا كان يطعن فيه وظاهر على المتظلمين وكان يقول قتلناه كافرا
واستحضر ابا ذر من الشام لهوى معاوية ثم صيره الى الربذة وروي انه ضربه السابع
انه كان يضيع الحدود فلم يحد عبيد الله بن عمر رضي الله عنه حين قتل الهرمزان بعد اسلامه
ويدل على ذلك ان امير المؤمنين كان يطلب عبيد الله لاقامة القصاص فلحق بمعاوية
واراد ان يعطل حد الشرب في الوليد بن عقبة حتى حده امير المؤمنين فقال لا يبطل حد الله و
انا حاضر الثامن ان الصحابة رضي الله عنهم خذلوه حتى قتل لانه كان يمكنهم الدفع وان امير
المؤمنين قال الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثا لم يدفن فهذا اجود ما قيل من المطاعن و
للروافض كلمات كثيرة في هذا الباب وبالجملة فهم لا يتركون فعلا من افعالهم ولا حالة من
احوالهم الا ويزيفونها ويعترضون عليها ويحملونها على اقبح الوجوه الممكنة ولا فائدة في التطويل
ثم ان سلمنا سلامة ما ذكرتموه عن المعارضة ولكن الطريق الذي ذكرتموه لا يجوز ان يكون هو
الموثر في امامة ابي بكر رضي الله عنه لان الاجماع لم يحصل في اول الامر وانما حصل عند موت
سعد بن عبادة وذلك كان في زمن عمر رضي الله عنه واذا كان كذلك فلا بد من بيان

الطريق الذي لاجله ثبت امامته ومتى ذكرتم ذلك الطريق وقع هذا الذي ذكرتموه حشوا
والجواب قوله الانصار نازعوا فيه قلنا لا نزاع في ذلك لكنه ارتفع ذلك النزاع عند
موت سعد بن عبادة ونحن انما نتمسك بهذا الاجماع قوله لا نسلم ان الاجماع حجة قلنا الكلام
فيه مستقصى في الاصول ولان الخصم مساعد على ذلك لاشتمال الاجماع على قول المعصوم
قوله ترك المنازعة للتقية قلنا مر الكلام في ابطاله قوله هذا معارض بانقياد الحسن بن
علي رضي الله عنه لمعاوية قلنا اسباب العجز هناك ظاهرة من كثرة الاموال والعساكر
والمجاهرة بالخصومة بخلاف هذه الصورة فان شيئا منها غير موجود فانه لم يكن لابي بكر
رضي الله عنه من المال والاعوان ما يقدر بها على قهر بني هاشم وبني امية بالكلية وعلى قهر الانصار
في المدينة بالكلية قوله هذه الدلالة معارضة بما دل على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه
قلنا سبق الجواب عنها باسرها قوله ان ابا بكر رضي الله عنه ما كان صالحا للامامة قلنا
لا نسلم بدليل انه لو لم يكن صالحا للامامة لزم خروج الحق عن كل الامة على ما قررناه في اول
الاستدلال وانه باطل قوله اولا انه منع فاطمة رضي الله عنها الميراث قلنا نعم ولكنه
منعها بالحديث الذي سمعه عنه عليه السلام قوله لا نسلم ان خبر الواحد حجة قلنا الكلام
مستقصى في الاصول فكيف لا نقول ذلك وان عليا رضي الله عنه عول في امر المذي على
خبر المقداد ثم ان سلمنا ان خبر الواحد ليس بحجة ولكن ابا بكر رضي الله عنه لما سمع ذلك الخبر
عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن عمله به عملا بخبر الواحد قوله انه كان متهما في ذلك قلنا
لا نسلم فانه نقل ان جماعة من اكابر الصحابة وافقوه على رواية ذلك الخبر قوله خبر الواحد
اذا كان مخصصا لعموم الكتاب يرد قلنا لا نسلم وبيانه في اصول الفقه قوله انه مناقض
لكتاب الله تعالى حيث قال وورث سليمان داود وقوله يرثني ويرث من ال يعقوب قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على وراثة العلم قوله الخوف على وصول العلم الى الخلق غير جائز
على الانبياء قلنا لا نسلم فانه متى علم من حال الانسان انه انما يطلب العلم ليتخذه وسيلة الى
التسخير للخلق واستعماله في الاغراض العاجلة فانه يجوز او يجب ان لا يمكنه منه وليس كل علم
فانه يجب ايصاله الى كل المكلفين قوله لو مكنا كل مدع من رواية حديث يدل على صحة
دعواه ادى الى الهرج والمرج قلنا ان ابا بكر رضي الله عنه ما اخذ ذلك الميراث لنفسه
حتى يجعل خصما لفاطمة رضي الله عنها وانما كان ذلك المال لبيت المال وكان ابو بكر رضي الله عنه

حاكما ثم ان سلمنا انه كان خصما لفاطمة رضي الله عنها ولكن جمعا كثيرا من اكابر الصحابة رضي الله
عنهم رووا ذلك مع زوال اسباب الرغبة والرهبة عنهم كما قررناه فيما تقدم واذا كان
كذلك كانت التهمة زائلة **قوله** لم لا يجوز ان يكون المراد منه احدا لنا وبلين المذكورين **قلنا**
لانه لو صح ذلك لنا وبل لوجب على علي وفاطمة رضي الله عنهما وسائر المحققين ان يذكروه
لان اسباب التقية كانت زائلة عنهم على ما تقرر والا لكانت الامة متفقة على الخطا وانه
غير جائز **قوله** هذا الحديث معارض بقول فاطمة رضي الله عنها مع انها كانت معصومة
قلنا لا نسلم انها اصرت على المطالبة بعد ان روى ابو بكر رضي الله عنه ذلك وانما
طالبت بالميراث قبل سماع ذلك الحديث وذلك لا يقدح في عصمتها ثم ان سلمنا
اصرارها على المطالبة بعد سماع ذلك الحديث فلا نسلم وجوب عصمتها اما الاية فهي
خطاب مع الذكور لا مع الاناث فلا تتناولها ولئن سلمنا تناولها للاناث لكنها
انما وردت عقيب الخطاب مع زوجات النبي صلى الله عليه وسلم فتكون منصرفة اليهن
والا لخرج الكلام عن النظم **قوله** الامة مجمعة على دخول فاطمة رضي الله عنها تحت هذه الاية
قلنا هذه الدعوى ع واما الحديث فهو من اخبار الاحاد وعندهم لا يجوز العمل به
فضلا عن التمسك به في مسالة علمية ولئن سلمنا ذلك ولكن ليس فيه صيغة عموم لان
قوله يوذيني ما يوذيها لا يقتضي ان يوذيها **قوله** ثانيا انه منعها فدكا **قلنا** لو وجب عليه
تصديقها في هذه الدعوى لكان ذلك اما لما يذكرونه من وجوب عصمتها وقد سبق الكلام
عليه او للبينة لكن البينة الشرعية ما كانت حاصلة لا يقال فيلزم ان تكون فاطمة
رضي الله عنها طالبته ذلك من غير بينة وذلك لا يليق بها لانا نقول لعلها كانت
تذهب الى ان الحكم بالشاهد الواحد واليمين جائز على ما ذهب اليه بعضهم وان ابا بكر
رضي الله عنه ما كان يذهب الى ذلك **قوله** ثالثا ان ابا بكر رضي الله عنه قال ان
لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني **قلنا** لم لا يجوز ان يقال انه رضي الله عنه ذكر ذلك
على سبيل التواضع وهضم النفس كما قال عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى **قوله**
رابعا انه خالف امر رسول الله عليه السلام لانه عليه السلام جعل ابا بكر رضي الله عنه
وعمر وعثمان رضي الله عنهما في جيش اسامة ثم استقل بالامامة واستبقى عمر رضي الله عنه
مع نفسه فخالف امر الرسول عليه السلام **قلنا** لا نسلم ان ابا بكر رضي الله عنه كان داخلا

يوذيه كل عام

في جيش اسامة ولئن سلمنا ذلك ولكن تنفيذ ذلك الجيش انما كان لاصلاح امر الدين
فاذا كانت المصلحة في بقاءه بالمدينة اتم كان بقاؤه اولى وبالجملة فالتخصيص بالقياس جائز
وكذا القول في عمر رضي الله عنه **قوله** خامسا انه عليه السلام لم يول ابا بكر رضي الله عنه
مدة حياته **قلنا** لا نسلم انه ما ولاه امرا فانه ولاه الصلاة في مقامه واقتدى به ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عدم التولية يدل على عدم الاهلية بل قد يكون ذلك لانه
استخلصه لنفسه والدليل عليه انه ولى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد مع انا نعلم بالضرورة
ان منزلته كانت اعظم عند النبي عليه السلام من منزلتهما **قوله** سادسا ان ابا بكر رضي الله عنه
ما كان عالما بالشرع **قلنا** هذا ع فانه لم يقع في زمانه شيء من المسائل الا وله فيه قول معتبر
والعجب انهم يزعمون في التقي والنقي والحسن العسكري انهم كانوا عالمين بجميع المسائل الاصولية
والفروعية جملها وتفاصيلها مع انهم كانوا في زمان كثرة خوض العلماء في اصناف العلوم
وكثرة تصانيفهم ومع ذلك فلم يظهر واحد منهم بشيء من العلوم لا بالقليل ولا بالكثير و
لم يحضروا المحافل ولا تكلموا في شيء من المسائل مع المخالفين ولم يظهر منهم تصنيف ينتفع به كما ظهر
من الشافعي رضي الله عنه ومحمد بن الحسن وغيرهما من الفقهاء والمتكلمين والمفسرين واذا آل
الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما قدحوا في علمهما مع انه لم يحدث في زمانهما مسألة الا ولهما
فيها قول معتبر وذلك يدل على انه ليس غرضهم من هذه الاقوال الا الطعن والعصبية **قوله**
انه قطع سارقا من يساره **قلنا** لعل ذلك كان من خطأ الجلاد ثم نسب ذلك اليه
لما ان الجلاد لا يقيم الحد الا بامر الامام او لعله كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو مذهب
كثير من اهل العلم **واما** قوله بالراي في الكلالة فذلك جائز وقد بينا في اصول الفقه ان القول
بالراي حق واما تردده في المسائل فهو معارض بما روي ان عليا رجع في امر المذي الى المقداد
ورجع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر رضي الله عنه وروي انه ذهب عليه حكم العقل
على موالي صفية حتى روى له عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ان الميراث للولد والعقل للعصبة
فقطع النزاع بينه وبين الزبير **قوله** انه احرق الفجاءة بالنار **قلنا** لعله فعل ذلك بالسياسة
كما فعله علي بالسياسة **قوله** سابعا انه ما اقام القصاص على خالد بن الوليد رضي الله عنه
قلنا قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول
الله عليه السلام وخاطب خالدا فقال له صاحبك يعني الرسول وعلم خالد من قصده

انه ليس صاحبا له فعلم ردته وانما تزوج بامراته فذلك لان بعض اهل العلم جوز ذلك
في دار الكفر في شأن اهل الردة فذهب الى مثله خالد وانما اشار عمر رضي الله عنه على ابي
بكر رضي الله عنه بقتله لانه لم يعلم حقيقة الحال وقيل ايضا ان خالدا رضي الله عنه لم يقتل
مالكا وانما قتله بعض قومه خطا لانهم اسروهم على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال
خالد ادفئوا اسراكم او لفظا غيره معناه معنى دفئوهم وقالوا معنى تلك اللفظة في
لغة من امره بذلك اقتلوهم فظن ذلك الانسان انه امره بقتلهم واما التزوج بامراته
فلعلها كانت مطلقة منه ولكنها كانت محبوسة وكانت منقضية العدة فتزوج
بها قوله ثامنا ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه قال في اخر موته ليتني سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل للانصار فيه حق وذلك يدل على شكه في امامته قلنا هذا يدل على
شدة طلبه للحق وهذا لا يليق بمن خالف النص الجلي المتواتر بل مثل هذا الكلام لا يقوله العاقل
بعد اقدامه على مثل ذلك الفعل قوله تاسعا ان عمر رضي الله عنه قال كانت بيعة ابي بكر رضي
فلتة قلنا عني به بغتة وفجاة ولم يكن مراده القدح في ابي بكر رضي الله عنه لما علم بالضرورة
غلوه في تعظيمه والامور المعلومة لا تترك بالالفاظ المحتملة قوله عاشرا انه سمى نفسه خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا لم لا يجوز ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لما استخلفه
النبي عليه السلام في الصلاة ولانه لما استخلفه الامة بطريق شرعي كان في الحقيقة خليفة
رسول الله عليه السلام واما مطاعنهم في عمر رضي الله عنه فقوله اولا انه ما كان عالما بالقران
لانه لم يعلم ان محمدا يموت الى ان قرا عليه ابو بكر رضي الله عنه قلنا لا نسلم ان ذلك كان
لعدم علمه بالقران بل كان ذلك لتدبره القران كقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فهذه
الظواهر تقتضي بقاء النبي عليه السلام الى ان تحصل هذه الامور فنبهه ابو بكر رضي الله عنه بالايات
التي تدل على المطلوب وذلك لا يقدح في علمه قوله ثانيا انه قصد رجم الحامل والمجنونة
قلنا لعله سمع اقدامهما على الزنا ولم يعلم كونها مجنونة او حاملا فامر برجمهما فلما علم ذلك امتنع
وقوله لولا علي لهلك عمر معناه ما كان يناله من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم
التفحص عن امرهما قوله ثالثا انه كان ينهى عن المغالات في الصداق لا نهي التحريم لكن نهي الاولوية
الى ان نبهته العجوز قلنا لعله كان ينهى عن المغالات في الصداق م
اقتداء بالرسول عليه السلام فلما اوردت العجوز الاية عليه انقاد لها تواضعا وهضما للنفس

والذي ذكره من خطائه في بعثه الامر بالمعروف فذلك ليس بخطا لان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مما يجوز للامام ان يزيد فيه وان ينقص عنه بحسب ما يراه من المصلحة
قوله رابعا انه منع اهل البيت خمسهم قلنا هذه مسئلة اجتهادية والا لوجب على علي اظهار ذلك
لما بينا ان اسباب التقية كانت زائلة واذا كان كذلك جاز العمل بمقتضى الاجتهاد قوله
خامسا انه اسقط الحد عن المغيرة قلنا ذلك هو الصواب لان الامام مندوب الى ان
يحتال في اسقاط الحدود وقال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات قوله فلما ذا اقام
الحد على الشهود الثلاثة واسقط عن المغيرة قلنا لانه وجد الحيلة فيهم لا فيه وكيف يقال انه
خاف المغيرة مع ان القوم كلهم كانوا منقادين له واذا لم يخف خالد بن الوليد مع صيته
في الشجاعة حتى عزله وفعل به ما فعل فكيف يخاف المغيرة قوله سادسا كان يتلون في
القضايا قلنا هكذا المجتهد والاجتهاد عندنا حجة قوله سابعا انه قال متعتان كانتا
في عهد رسول الله عليه السلام وانا امنع منهما قلنا انما ذكر ذلك لانهما كانتا مباحتين ثم
صارتا محرمتين فلا جرم بالغ عمر رضي الله عنه في انكاره قوله ثامنا وضع التراويح قلنا ان
الرسول عليه السلام قد اقامها جماعة بالناس ثم ترك ذلك لئلا يظن انه من الواجبات
ولم ينسخها ثم ان عمر رضي الله عنه احيا تلك السنة في زمانه لزوال ذلك الخوف واما
مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه فقوله اولا انه ولى من ظهر منه الفسق قلنا الامام لا يكون
عالما بالغيب فاذا ظن بهم خيرا جاز توليتهم وظهور الشر منهم لا يقدح في ذلك كما في حق كثير
من عمال امير المؤمنين قوله ثانيا انه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله عليه السلام
قلنا انه اجاب عن ذلك بنفسه فيما رواه سيف بن عمر في كتاب الفتوح فقال اني رددت
الحكم وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى الطائف ثم رده رسول الله عليه السلام
فرسول الله سيره ورسول الله رده افكذلك قالوا اللهم نعم وقيل انه روى عثمان رضي الله عنه
في زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما عن رسول الله عليه السلام انه اذن في رده فقالا لانك
شاهد واحد الا ان ذلك لم يكن شهادة على شرع حتى تكفي رواية الواحد بل كان حكما في غيره
فلا بد من الشاهدين ثم انه لما صار الامر اليه حكم فيه بعلمه قوله ثالثا انه كان يعطي العطايا
الجزيلة لاقاربه قلنا لعله كان يعطيها من صلب ماله لانه كان ذا مروة عظيمة قوله رابعا
انه احدث في الدين انه ضرب بالسوط قلنا الضرب لاجل المصلحة ولا يستبعد خلاف

المصالح بحسب اختلاف الاحوال قوله خامسا انه جعل القران حرفا واحدا واحرق سائر المصاحف قلنا اما جعل القران حرفا واحدا فذلك من اعظم المناقب والا لتطرق اليه التحريف ولخرج عن كونه حجة واما احراق سائر المصاحف فذلك بالحقيقة نهاية التعظيم لئلا يسقط المبدد منه على الارض فينا له نوع استخفاف قوله سادسا ضرب ابن مسعود وعمارا ونفي ابا ذر رضي الله عنهم الى الربذة قلنا كما فعل ذلك فقد نقل عن هولاء انهم اقدموا على افعال استوجبوا ذلك منه وبالجملة فامثال هذه الاشيا في حيز التعارض قوله سابعا انه ما اقام القصاص على عبيد الله بقتله الهرمزان قلنا الهرمزان ما كان له ولي يطلب دمه والامام ولي من لا ولي له ولولي الدم ان يعفو وقد عفى عنه عثمان رضي الله عنه لمصلحة رآها في ذلك قوله ثامنا ان الصحابة رضي الله عنهم خذلوه قلنا كتب السير ناطقة ببراءة اجلة الصحابة رضي الله عنهم عن دمه وان المقدم على قتله السفهاء والاوباش فهذا هو الاشارة الى دفع المطاعن والجواب المعتمد الذي يصير على البحث في مقام النظر والجدل ان يقال الدلالة التي ذكرناها قاطعة وهذه الوجوه التي ورد تموها لا شك في كونها غير قاطعة والمحتمل لا يعارض القاطع قوله لا يجوز ان يكون المؤثر في ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه هذا الاجماع بل لا بد من شيء اخر ومتى ذكرتم ذلك الشيء وقع ذكر هذا الاجماع ضايعا قلنا المؤثر في ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه هو البيعة الصادرة من اهل الحل والعقد والاجماع الذي ذكرناه يكشف عن صحة ذلك الطريق وافضائه الى المقصود

وليكن هذا اخر كلامنا في الامامة وبه يتم الكتاب والحمد لله رب
العالمين والصلوة على محمد واله وصحبه اجمعين

تاريخ الخاتمة

بحق خالق اللوح ونون والقلم	له المحامد والكبريا مناسبة
بها البليغ يصلي على مبلغنا	محمد وعلى آله واصحابه
لنبأ يثرب بطحا به انجلى الظلم	انا رغبته مشرقا ومغربه
فمن لدنه اصول الفروع اخترعت	بها تحير عقل الفحول اعجبه
سوى امام زمان محمد الرازي	خطيب منبر فضل فنعم خاطبه
كشفت نهاية فخر لاهله فخرا	لانه سند الحق لمن يغالبه
مما نبغ باباطيل سلك سقم	فلا يعارضه الملحدون مذاهبه
نفائس الكتب المعضلات مائزة	تخبط شرق ارض الى مغاربه
بها اصول كلام وحكمة ثبتت	لضوء شمس علوم نرى كواكبه
بها الروافض ردت وشيعة شنعت	تكلمهم يحتوا بها هاربه
فكل معتزلي ومجتهد ونفاة	[illegible] لموا ما القضا ماربه
فيها دفينة عصر وكنز مضمر كلام	وغلقت بظلم فما يقاربه
بدا لمكاشف الا اباذوي مستور	وفاتح لكنوز العلوم غالبه
فحين ولي مصرا عزيز قاهرة	انال نيل فنون نرى عجائبه
لمن هدية نسخة مباركة	نهاية لعقول الفحول جاربه
الى بها استنبول صاحب الدولة	تسرت الفضلا الكرام جانبه
هو الوزير سمي الحمد العربي	هو المدينة علما لمن يصاحبه
فضله مثل سائر يشار اليه	وسيفه بقراع العدو جاربه
ذووا المعارف اصلا جميع تبعه	لشرح متن علوم نرى كتائبه
فكيف يدرك اوصاف ذاته قلم	ومطربه بدا الفتور ركبه
ادام دولته ما تقلب الاوراق	اله عرش مجيد عطا مواهبه
اذا تيسر ختمي وطاب تاريخا	فقل براعة حفظي بصنوع طالبه

براء الخواطر سرت وما بها خدشة
ختامه مسكي يفوح راغبه
١١٧٦ ١١٧٦
هذه نهاية
١١٧٦

409

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده